

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA  
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**"O T R O N C O D A J U R E M A"**

Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste  
- o caso Kiriri -

AUTOR: MARCO TROMBONI DE S. NASCIMENTO

SALVADOR - BA, 08 de novembro de 1994

*A meus pais, e a João e Maria*

RESUMO:

Estudo do ritual indígena conhecido por "Toré", focando as relações entre ritual e etnicidade no âmbito dos grupos étnicos indígenas do nordeste, a partir de um estudo de caso - os índios Kiriri do sertão baiano (município de Banzaê-BA); o contexto histórico e sócio-cultural em que se radica a gramaticalidade do ritual para a comunicação interétnica e sua funcionalidade na estruturação do grupo étnico enquanto forma de organização política de seus agentes.

## AGRADECIMENTOS

Desejo aqui expressar meus sinceros agradecimentos a algumas pessoas e instituições sem o auxílio e incentivo das quais jamais teríamos conseguido finalizar esse trabalho. Em primeiro lugar, ao Prof. Pedro Agostinho da Silva que, por seu caráter e desprendimento, assim como por seu amor ao ofício, despertaram em mim a paixão pela Antropologia e seu sentido ético mais profundo.

À Profa. Maria Rosário G. Carvalho, por sua sensibilidade às minhas hesitações de principiante, sabendo conter meus arroubos de certezas infundadas, bem como mostrar-me o que havia nelas de mais proveitoso, indicando-me, com profundo respeito às minhas posições pessoais, por incertas que fossem, caminhos mais seguros e relevantes, ajudando-me a manter a autoconfiança. A ela reconheço, também, a firmeza de seu caráter e empenho profissional, que lhe permitiram dedicar-me uma atenção pessoal que foi muito além do que se pode esperar em uma simples relação de orientação acadêmica.

A José Augusto L. Sampaio, por ter-me iniciado ao trabalho de campo antropológico, e sua generosidade em franquear-me seu rico conhecimento empírico sobre a realidade dos povos indígenas do nordeste, que domina como ninguém mais, sem o qual algumas das partes mais importantes desse trabalho seriam apenas uma pálida sombra da qualidade que porventura alcançaram. Sua crítica aguçada e leitura das primeiras versões constituiu, também, um contra-ponto indispensável para a formulação de algumas das idéias centrais dessa dissertação.

A todos os demais integrantes do PINEB que contribuíram com sua experiência de pesquisa em outras áreas indígenas da região para a retificação de nossos dados, em especial a Sheila

Brasileiro, com quem compartilhei situações de campo junto aos Kiriri.

À ANAÍ-BA (Associação Nacional de Apoio ao Índio / seção Bahia) e seus membros, cujas reuniões e atividades indigenistas em muito contribuíram para a visão de conjunto sobre a realidade política dos povos indígenas do nordeste que transparece nesse trabalho, e pela oportunidade de conhecer pessoalmente algumas das mais importantes lideranças indígenas da região em seus encontros regionais e nas próprias áreas.

Ao colega Cláudio Luís Pereira, por sua pronta solidariedade, suas indicações bibliográficas, e apoio pessoal em certas dificuldades.

Ao amigo e compadre Marcos L. L. Messeder, por seu sentido profundo de amizade e companheirismo, com quem compartilhei momentos de alegria e desespero durante a realização desse mestrado.

Aos demais professores e colegas do Mestrado em Sociologia e Antropologia da UFBA.

Ao CNPq pela concessão de bolsa de estudos, e ao convênio INTERAMERICAN FOUNDATION / ANPOCS pela concessão de auxílio financeiro para a realização do trabalho de campo.

Finalmente, gostaria de agradecer a todos os Kiriri cuja atenção em campo tornaram esse trabalho possível.

## ÍNDICE:

<u>INTRODUÇÃO</u>	<u>p.: 1</u>
-------------------	--------------

### CAPÍTULO I

<u>Toré: ritual e etnicidade</u>	<u>p.: 9</u>
1. Um toré	: 10
2. O contexto histórico e social	: 17
3. Toré: ritual e etnicidade	: 26

### CAPÍTULO II

<u>A jurema: do contato à cabocliização</u>	<u>p.: 45</u>
1. Opções teóricas	: 46
2. Uma narrativa histórica	: 53
2.1. O contato	: 55
2.2. As santidades	: 63
2.3. A sociedade originada das missões	: 68
2.4. A jurema	: 70

### CAPÍTULO III

<u>O complexo ritual da jurema - I parte</u>	<u>p.: 81</u>
1. O candomblé de caboclo	: 83
2. Os "torés misturados"	:100
3. Os catimbós	:120

### CAPÍTULO IV

<u>O complexo ritual da jurema - II parte</u>	<u>p.:136</u>
1. Uma classificação provisória	:137
2. O ouricuri	:146
3. O praiá	:165
4. Os torés	:177

CAPÍTULO V

Memória Kiriri p.:201

1. Os Kiriri e o *complexo ritual da jurema* :202

1.1. Os curadores Kiriri e seus "trabalhos"  
anteriores ao Toré :214

CAPÍTULO VI

O TORÉ KIRIRI :230

1. Ritual e organização política entre os Kiriri :232

1.2. A reorganização, o Toré e o faccionalismo :240

2. Uma linguagem étnica e ritual :260

CONCLUSÃO: :287

BIBLIOGRAFIA p.:298

## INTRODUÇÃO:

Essa dissertação é parte de um programa de pesquisas que, no âmbito da Universidade Federal da Bahia, e ao longo dos últimos vinte anos, tem procurado desenvolver o estudo dos povos indígenas do nordeste brasileiro, sob orientação dos professores Pedro Agostinho da Silva e Maria Rosário G. Carvalho. Dentro do PINEB - Programa de Pesquisa Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro -, faltava um trabalho cujo interesse fosse centrado na temática dos rituais praticados por esses povos. Sobretudo a partir de SAMPAIO (1986), as preocupações do PINEB têm se concentrado em torno dos conceitos de "grupo étnico" e "etnicidade", de acordo com as formulações de BARTH (1969) e COHEN (1969), que se revelaram bastante adequados às particularidades apresentadas pelos povos em questão, mas que deixavam, como contrapartida, a análise da cultura em segundo plano diante da preocupação com os aspectos organizacionais.

O ritual indígena conhecido por **Toré**, porém - embora remeta, em princípio, diretamente para o campo dos estudos de religiosidade e simbolismo -, face às circunstâncias sociais que o envolvem, não poderia ser compreendido sem recurso a uma reflexão em termos de etnicidade. Com efeito, o significado diacrítico, demarcador de fronteiras étnicas, que possui o Toré para a grande maioria dos povos indígenas do nordeste - envolvidos, nas últimas décadas, em processos de reafirmação de sua alteridade étnica - é de uma evidência tal que chega mesmo a eclipsar, aos olhos de um observador recém-chegado, seu vivo aspecto religioso.

Os trabalhos mais recentes que tomaram por objeto os povos indígenas da região tocaram no tema do ritual apenas de uma forma marginal, sem qualquer tentativa de penetrar, por pouco que fosse, em seu simbolismo religioso. Tais estudos, nos quais apoiamos grandemente essa dissertação, embora reconhecendo de



imediatamente a função diacrítica preenchida pelo Toré, não ultrapassaram essa constatação, e não se propuseram, face a outras preocupações teóricas, a levar adiante o questionamento acerca, por exemplo, dos processos históricos de transformações culturais que resultaram, contemporaneamente, no potencial diacrítico revelado por esse ritual, objeto que é de verdadeiros empréstimos culturais entre os povos indígenas da região; ou mesmo acerca dos modos concretos de operação dessa função diacrítica no contexto do sistema interétnico mais amplo em que se inserem tais povos hoje em dia.

De maneira que permanece uma lacuna no que diz respeito ao modo como o ritual, enquanto conjunto de crenças e práticas mágico-religiosas, se articula com os demais aspectos da vida social e organização política dos índios da região, aspectos esses, de resto, inteiramente marcados por um quadro de intensas relações interétnicas.

O Toré é, de fato, um ritual de ampla difusão entre as populações indígenas do nordeste. Porém, embora estejamos aqui nos interessando, principalmente, pelos povos indígenas reconhecidos ou em processo de reconhecimento pelo Estado brasileiro, é preciso ressaltar que vários elementos de suas práticas e crenças religiosas são comuns a uma variedade de ritos disseminados entre a população nordestina em geral - sobretudo no meio rural, mas não só -, onde se encontram associados a elementos de outras formas religiosas mais familiares como o Candomblé, a Umbanda, ou o que se tem chamado de Catimbó, entre outras, como esperamos mostrar especialmente em nosso terceiro capítulo.

Essa recorrência de elementos, indicativa de uma intercomunicação, numa perspectiva histórica, entre várias formas rituais e respectivos agrupamentos sociais, longe de obstaculizar a abordagem de um objeto construído sobre um campo social de relações interétnicas, antes lança luz sobre as relações entre o

ritual e as características assumidas pela etnicidade indígena no nordeste, como esperamos mostrar. Em vista desse fato, optamos por tomar o Toré como parte de um amplo espectro de variação dentro do qual os rituais indígenas são tratados como um subconjunto de variantes.

Assim, se nosso ponto de partida e foco privilegiado de abordagem é o ritual indígena do Toré, o objeto que procuramos construir e analisar ao longo dessa dissertação é mais abrangente: trata-se da caracterização - ainda que de um modo tentativo e não definitivo, dadas as condições de pesquisa - de um conjunto de crenças e práticas religiosas específico, que chamamos de *complexo ritual da jurema*, dentro do qual enquadramos o Toré como apenas uma de suas manifestações. Tal *complexo*, por seu turno, foi tomado como uma unidade de análise - pois é esse o estatuto que pretendemos para ele em primeiro lugar - que perpassa as eventuais fronteiras étnicas que se constroem no interior de um campo de interações sociais no qual os índios não são agentes isolados.

Nossa tentativa é, assim, a de aproximar dois planos de análise: um relativo ao universo cultural comum a índios e não-índios, contudo enquadrado numa perspectiva histórica; e outro relativo à reafirmação e reorganização de grupos étnicos indígenas, enquadrado numa perspectiva situacional e processual (VAN VELSEN, 1987; OLIVEIRA Filho, 1988).

Embora assumindo consideráveis riscos teóricos e metodológicos, tentamos articular ambos os planos, para o que tivemos que recorrer, o que é mais arriscado ainda, a uma série de generalizações feitas para o conjunto dos povos indígenas do nordeste. Tais generalizações foram necessárias porque em vários momentos a articulação daqueles planos teve que assumir uma forma narrativa, na ausência de um referencial teórico capaz de, sozinho, estabelecer conexões estruturais adequadas tanto aos objetos específicos de nossos interesses de pesquisa, quanto à

própria situação empírica encontrada, como esperamos mostrar ao longo do texto.

Contudo, essas generalizações, que assumem quase sempre a forma de premissas, foram elaboradas a partir da utilização de material em sua maior parte bibliográfico, e que procuramos apoiar, sempre que possível, com o material etnográfico recolhido junto ao povo indígena Kiriri (município de Banzaê-BA); ou, inversamente, as generalizações foram também sugeridas por esse último material quando encontramos algum apoio na bibliografia.

Entretanto, assumimos os riscos de lançar generalizações baseadas em dados deveras heterogêneos porque procuramos fazer do Toré Kiriri um estudo de caso, e o escopo da dissertação como um todo, foi menos o de entender esse caso, conquanto isso fosse fundamental, que o de descortinar em torno dele uma nova problemática no âmbito do estudo dos povos indígenas do nordeste, relativa ao tema do ritual e da etnicidade - até o momento praticamente inexplorada -, e na direção da qual supomos apenas ter dado alguns dos primeiros passos.

Pois, de fato, as peculiaridades empíricas e complicações teóricas colocadas pelo fenômeno étnico indígena na região são de tal complexidade - reclamando tanto enfoques estruturais como de análise de processos de mudanças sócio-culturais, em que as situações de conflito não podem ser desprezadas -, que nos pareceu mais proveitoso, conquanto arriscado, diante das limitações de pesquisa que dispusemos, contribuir para uma *teorização de alcance regional*.

Este não é, de fato, um trabalho estritamente monográfico, sobre um povo indígena específico, apoiado fortemente em dados empíricos coletados em primeira-mão. Um trabalho assim não nos pareceu a melhor alternativa para enfrentar aquelas complicações teóricas e metodológicas. Menos ainda tendo que nos sustentar apenas em dados etnográficos coletados durante um

trabalho de campo intensivo de apenas três meses - embora suplementado por vários curtos retornos à área indígena ao longo de dois anos e meio -, em uma situação social cujas condições políticas eram tais que a posição do observador - muitas vezes inapelavelmente requisitado como agente, ainda que discreto - não poderia ser das mais tranquilas.

Sendo assim, nos sentimos compelidos a preterir um tipo de abordagem, centrada exclusivamente em um único grupo, na qual não seria possível, tanto do ponto de vista teórico como das condições do trabalho de campo, superar um nível meramente descritivo. Ao invés, preferimos tentar uma contribuição que poderia estimular, assim esperamos, a proliferação de estudos sobre ritual em outras áreas indígenas da região - e mesmo fora delas -, numa perspectiva comparativa, de modo a substituir ou tornar mais sólidas algumas das generalizações que aqui fazemos.

O formato e a disposição dos capítulos dessa dissertação procuram, assim, refletir esse propósito maior. Desse modo, começamos com uma pequena etnografia do ritual, em uma de suas versões indígenas, que nos servirá como mote de uma problematização crescente e que se distanciará bastante das observações empíricas iniciais, quando atingiremos um nível máximo de generalização na formulação de premissas. Apenas no final da dissertação, então, é que retornaremos ao ponto de partida, e procuraremos analisar a situação empírica inicial, já à luz daquelas generalizações. Com isso esperamos alcançar um enquadramento suficiente para a análise de um processo concomitante de reorganização de um grupo étnico indígena e adoção, por ele, de um ritual até então não praticado e que veio a se agregar e compor com a experiência cultural prévia do mesmo.

O primeiro capítulo dessa dissertação tem por objetivo introduzir a problemática dessa relação entre ritual e etnicidade. Começamos por apresentar alguns primeiros dados etnográficos do

ritual em si, em sua versão Kiriri. Segue-se, então, uma contextualização histórica e social preliminar, de natureza esquemática, a partir da qual tentaremos colocar o problema da *gramaticalidade* do Toré para a *comunicação interétnica* (CUNHA, 1989) no âmbito regional. Ao lado disso, faremos algumas considerações iniciais acerca da funcionalidade do Toré para a estruturação do grupo étnico, tomado aqui enquanto forma de organização política de determinados agentes sociais (BARTH, Ib; COHEN, Ib.). Esperamos, assim, colocar, a partir dos aspectos relativos à etnicidade - nos quais a experiência acumulada pelos pesquisadores do PINEB representou uma espécie de "capital inicial" que complementou as limitações de nosso trabalho de campo - os principais problemas que envolvem o Toré e que merecerão tratamento mais aprofundado no restante dessa dissertação.

O segundo capítulo se organiza em torno de uma "narrativa histórica" (BRUNNER, 1986) que introduz, numa perspectiva diacrônica profunda, a caracterização do *complexo ritual da jurema*, que é objeto também dos capítulos terceiro e quarto. Nestes, tentaremos demonstrar, dentro das limitações impostas pelas informações disponíveis, e saltando para um recorte contemporâneo, a pertinência de nossa tentativa de construção de uma tal unidade de análise para o estudo do ritual entre os povos indígenas do nordeste. Unidade essa que se constitui, na verdade, no eixo argumentativo dessa dissertação, não por acaso situada no meio dela.

Assim, separamos a análise do referido *complexo* entre os dois capítulos do seguinte modo: no terceiro, agrupamos as informações relativas aos rituais que compõem o *complexo*, mas que não estão associados a agrupamentos sociais que reivindicam uma alteridade étnica indígena para seus membros - não assumindo a forma sociológica de "grupos étnicos". Mas, antes, a de comunidades religiosas que se organizam em torno de "terreiros" e

chefes de culto como "pais-de-santo", "mestres catimbozeiros", "presidentes-de-toré", etc., muito embora componentes étnicos estejam fortemente presentes em pelo menos alguns deles.

No quarto capítulo, por sua vez, apresentamos os rituais do *complexo* que são praticados no interior de grupos étnicos indígenas, em que tentamos realizar uma classificação dos rituais baseada, até certo ponto, em categorias nativas, bem como examinar dados relativos aos modos de sua transmissão de um grupo a outro. Identificando, assim, alguns focos de difusão que tem permitido a manutenção de uma discreta unidade formal entre as muitas variantes indígenas do *complexo*, onde o Toré aparece como uma espécie de denominador comum.

O quinto capítulo inicia o retorno à situação de partida junto aos índios kiriri, em que procuraremos demonstrar a pertinência de seu universo de crenças e práticas religiosas, existentes anteriormente à introdução do toré, ao *complexo ritual da jurema*. O intento é o de demonstrar, para um caso empírico determinado, uma continuidade histórica, ainda que instável e plena de processos de ressignificação simbólica, entre as antigas e as novas práticas rituais do grupo. E, assim, relacionar tais processos de ressignificação, possíveis apenas em função daquela continuidade, com os processos sociais conflitivos, tanto interétnicos como interiores ao grupo, que marcaram a reorganização e fortalecimento dos Kiriri, enquanto grupo étnico, nos últimos vinte e cinco anos.

O sexto e último capítulo incorpora as considerações de todos os anteriores numa discussão desses processos, concomitantemente simbólicos e de transformação social, tentando levar a análise o mais próxima possível de um nível micro-sociológico. Assim, buscaremos apreender o papel das crenças mágico-religiosas na ação concreta de agentes determinados, significativos na estrutura política do grupo, em que tentaremos

discernir a operação de uma *linguagem étnica* - conquanto baseada em categorias extraídas da experiência religiosa propiciada pelo ritual - funcionando, ao nível da compreensão nativa, nos processos de reorganização que se deram na história recente dos Kiriri.

Esse é o desenho geral da presente dissertação, no qual já se pode entrever todo tipo de dificuldades teóricas e metodológicas. Uma vez que são muitas essas dificuldades, como o leitor ficará cada vez mais consciente, optamos por não tentar contorná-las todas de uma vez, em um capítulo inteiramente dedicado a discussões teóricas e de método. Ao invés, distribuímos as mesmas ao longo dos capítulos, até porque cada um deles implica em dificuldades de natureza diversa, operando em planos distintos de análise e com tipos diferentes de dados.

Por fim, é no que diz respeito a esses últimos que o presente trabalho, cujo formato é em si mesmo experimental, procura dar sua melhor contribuição. Pois, em se tratando de uma temática tão ampla quanto inexplorada, sobre a qual jamais poderíamos pretender dar a palavra final, fizemos o máximo esforço para não deixar de apresentar toda a riqueza de dados, que pudemos coletar, relacionados com a temática do ritual entre os povos indígenas do nordeste.

Das mais seguras às mais discutíveis, incorporamos o máximo de informações, mesmo quando seria mais fácil para a argumentação descartar algumas com um recorte conceitual mais restritivo, ou, por outro lado, quando o texto pudesse se tornar mais leve e de leitura mais fácil. Procuramos, contudo, conferir a inteligibilidade que nos pareceu devida a cada um dos dados recolhidos ao longo da pesquisa num conjunto o mais coerente possível. Mas se, ao cabo, tivermos falhado ao elaborar uma arquitetura por demais "barroca" para essa dissertação, esperamos,

pelo menos, que o conjunto das informações aqui reunidas venha a facilitar novas pesquisas interessadas nos temas tratados.



CAPITULO I

TORÉ: RITUAL E COMUNICAÇÃO INTERÉTNICA.

## 1.UM TORÉ:

O aspecto do Toré que primeiro chama a atenção de qualquer observador externo é o transe mediúnico, a possessão ou, se preferirmos usar categorias nativas, **enramar** ou **manifestar**<sup>1</sup>. É através dessa possessão que os **encantos** se **manifestam**. A comunicação com os **encantos**, ou **encantados** é o objetivo do ritual.

Todo sábado, à noite, é dia de **brincadeira**. Os índios cantam e dançam ao som das **maracás**, marcadoras do ritmo. São chocalhos confeccionados a partir de uma cabaça, planta comum na região. Muitos portam **maracás**, mas apenas os **entendidos** - indivíduos adultos iniciados na **ciência dos índios** - as utilizam também em outros momentos rituais, isto é, durante o **trabalho**. Trata-se de um objeto ritual cercado de reverências e que simboliza mais que qualquer outro, exceto o **vinho da jurema**, a sua indianidade.

Muitos comparecem ao Toré com um saiote de fibras de caroá, a **tanga**, por cima da roupa comum. O caroá é importante porque "antigamente era com ele que se fazia a **roupa de índio**". A alguns **entendidos**, ao **pajé** e às mulheres que recebem os **encantos**, é reservado o porte de uma roupa ritual apenas um pouco mais elaborada, incluindo além da **tanga**, um cocar e adereços para os pulsos e tornozelos feitos de penas.

Providências devem ser tomadas em relação à preparação do **terreiro**, ao ar livre, tais como a **defumação**. Nela um **entendido**, quase sempre um **conselheiro**, cargo político inferior apenas ao de **cacique**, com uma cabaça contendo ora a bebida **jurema**, ora o **vinho de milho** ou **buraiê**, ora o **zuru** (cachaça comum), sai

---

<sup>1</sup>. As palavras em negrito são expressões nativas kiriri.

aspergindo o líquido sobre o chão, enquanto que às suas costas, formando uma fila, seguem dois outros **entendidos**, homem ou mulher, um segurando uma lamparina (um fifó de querosene), outro fumando de um **paú** (cachimbo) e baforando ao longo de todo o trajeto, que percorre toda a área externa e interna do **terreiro**. Espera-se com isso, atrair os **encantos** e afastar **os coisa rúim, espírito de morto, ou espírito branco**, categoria que envolve espíritos tanto de falecidos brancos como negros.

Visto de cima, o conjunto busca, em fila indiana, performar um círculo, homens a frente, girando no sentido anti-horário, de forma que os primeiros, **puxados** pelo **pajé**, logo alcancem os últimos, necessariamente mais lentos, ultrapassando-os ora por dentro do círculo, ora por fora, de modo a formar uma espiral que se contrai ao máximo, quando uma inversão súbita de sentido, por parte daquele que **puxa** os demais, desfaz completamente a espiral, repetindo-se indefinidamente essa coreografia, que somente se altera no momento em que chegam os **encantos**.

Juntamente com o canto e o som produzido pela **maracá**, há também uma **pisada** característica, um passo simples, o "jeito" Kiriri de **pisar**, através do qual costumam se distinguir de outros índios que também dançam o Toré e dos **civilizados**. Esse movimento em espiral é sempre paralisado quando se substitui uma **linha** - i.é., canto - por outra, servindo para que se tome um pouco de fôlego, permanecendo o círculo aberto - essa é a hora em que as pessoas entram e saem da formação, já que não é obrigatório que todos dançam todas as **linhas**. O ritmo tem sua frequência acelerada à medida em que se aproxima o climax, quando os **encantos baixam** ou **enramam**, dando-se aí um grande intervalo para a consulta aos **encantados** e a ingestão das bebidas rituais: o **vinho da jurema** e o **buraiê** (não se bebe o **zuru** durante o Toré).

Há **linhas** especiais para cada **encantado** que se quer invocar, mas apenas dois ou três **enramam** em cada Toré. Algumas **linhas**, porém, não são dirigidas a nenhum em especial, como a que sempre **abre o trabalho** no início do ritual:

Venho da Jurema  
Eu vou pro Juremá (bis)  
Chega meus caboco índio  
Que vem do orte do Mar (bis)

(estribilho) Ah, sina êh, ah sina áh  
Ah, sina êh, sina êh, sina há (várias vezes)

Outras são dirigidas a Deus, Jesus Cristo ou Nossa Senhora, como esta, por exemplo:

Lá no pé do cruzeiro, oh Jurema  
Eu brinquei com a Maraca na mão (bis)  
Pedindo a Jesus Cristo  
Com Cristo no meu coração (bis)

(estribilho) Hêina, hêina êh  
Hêina, hêina áh (bis)  
Hêina, hêina êh  
Hêina áh, hêina áh (várias vezes)

E ainda outras dirigidas à própria Jurema:

Jurema, minha Jurema  
Eu quero ver meus caboco regimá  
É no regimo de Deus  
É no regimo da união

(estribilho) Hêina, hêina êh  
Hêina, hêina áh (bis)  
Hêina, hêina êh  
Hêina áh, hêina áh (várias vezes)

Os **encantos**, **encantados**, **mestres encantados**, **gentios** ou **caboquinhos** são entidades sobrenaturais benéficas, em princípio, ao menos para os índios. Caracterizam-se sobretudo por serem **vivas**, isto é, não terem passado pela experiência da morte, não serem **espírito de morto**, que é **coisa de gente branco**, numa alusão ao espiritismo, umbanda, ou outros **trabalhos** que não são **coisa de índio** - mas que eles conhecem.

Acredita-se que alguns deles tiveram existência humana, depois do que se teriam **encantado**, indo para o **reino dos encantados** ou **reino da Jurema**, ou **Juremá**, mas sem que tenham morrido. Não deixaram de viver, não são também espíritos **desencarnados**. Continuam **vivos**, só que em tal **reino**, ao qual os encarnados só têm acesso através da ingestão da **Jurema**. Há o **Sultão das Matas**, o **Papagaio Amarelo**, o **Boi do Corte**, o **Rei Porquinho**, o **Véio Ká**, o **Mané Maior**, o **Barriquinha**, o **Mestre Liro**, o **Mestre Zabelê**, a **Caiporinha**, a **Sereia**, etc. É preciso referir que os **encantos**, de fato, só **enramam** em mulheres durante o ritual, embora, na concepção nativa, nada impeça que **enramem** em quem bem entendam.

Os **encantos** são descritos, em geral, como tendo a aparência de homens descomunais, ferozes e implacáveis, de feições rudes e olhos esbugalhados, verdadeiramente assustadores, à semelhança de como caracterizam o **gentio brabio**, seus antepassados que ainda viviam **no mato**, embora não sejam, em princípio, equacionados com esses últimos. São, contudo, prestativos e comunicam-se com os kiriri não só na **camarinha** do Toré, mas também na **ciência do índio** e em sonhos. Quando aparecem nestes são sempre levados a sério, e um sonho do cacique pode resultar em medidas radicais no plano da vida comunitária.

Vagam os **encantos** pelas matas, pelos tabuleiros, pelas grutas ou águas. Podem se apresentar sob a forma animal e muitos

caçadores, por não reconhecê-los, já tentaram alvejá-los, o que resulta, creem, em doenças e padecimentos para si mesmos. Sob estas formas, aproximam-se e espiam tudo, ficam sabendo dos segredos das pessoas e podem informar ao pajé quando este realiza seus **trabalhos**. Porém, somente as pessoas que têm a **ciência** podem reconhecê-los sob esta forma, distinguindo-os dos simples animais.

Essas entidades se manifestam no Toré com os traços característicos de cada um e falam, durante o transe, uma mistura de português com uma língua ininteligível, ao menos para o observador externo, mas que é tomada como a língua dos antepassados - o **gentio brabio** ou **os caboco dos tronco véio** -, língua que os Kiriri, de fato, não puderam conservar.

Voltando à sequência do ritual, após algum tempo a **brincar** na roda, já **enramados**, isto é, com as **mestras** já em estado de transe, os **encantados** são conduzidos à **camarinha**, na área construída do **terreiro**, chamada também de **ciência**. Esta é de acesso exclusivo aos **entendidos** e índios que se consultam, junto aos **encantados**, para aconselhamento, proteção e cura de diversos tipos de doenças, sendo-lhes prescritas certas **obrigações** e tratamentos: defumações, chás, banhos de folhas, ou simples conselhos. Alí também, aconselham decisões que afetam a comunidade como um todo, e admoestam os kiriri a manter a **força da aldeia**, isto é, a união em torno do **cacique** e dos **conselheiros**.

Cerca de seis a sete horas decorridas do início da cerimônia, quando os **encantos** já **baixaram**, foram consultados, mandaram seus recados, sempre interpretados pelos **entendidos**, e foram embora para o seu **reino**, realiza-se a **Sereia**, ato final de encerramento do **trabalho**. Uma cruz é delineada com algumas dezenas de velas, dispostas em fila dupla sobre o chão batido do **terreiro**. Na intersecção dos braços maior e menor, dispõe-se um **cruzeiro** de madeira de cerca de trinta centímetros de altura. Em torno desse

centro sentam-se algumas crianças pequenas. Envolvendo-as, os homens sentados, alguns em pé também, e por fim as mulheres a dançar, girando em redor de todos. Todos cantam as **linhas**, com destaque para a da **Sereia**, que vem por último, e que **fecha o trabalho**. Quem está sentado põe-se de joelhos e uma oração de aspecto cristão é pronunciada com as mãos em sinal de prece. Finda a prece, está encerrado o Toré.

É preciso ainda ressaltar a importância da **jurema** para o Toré. Como dissemos antes, no decurso da cerimônia, a intervalos regulares, os participantes ingerem essa beberagem, também chamada de **vinho da jurema**. Esse **vinho**, de propriedades levemente alucinógenas (LIMA, 1946), é feito da entrecasca da raiz da árvore da jurema ou juremeira (*Mimosa nigra*, Hub.; *Acacia hostilis*, Mart.; *Mimosa hostilis*, Mart.), uma pequena árvore típica do sertão nordestino.

Aqui cabe um parêntese: o **vinho da Jurema** é o principal elemento comum a todas as formas rituais disseminadas pelo nordeste que, junto com o Toré, constituem variantes do que chamamos, por isso mesmo, de "*complexo ritual da Jurema*". A abarcar toda a região e cuja difusão atinge inclusive formas rituais não especificamente ligadas a reivindicações étnicas, embora em todas elas a bebida feita a partir da planta jurema esteja ligada a alguma representação do "índio" (v. caps. III e IV).

Outro item que é preciso referir como fundamental no Toré é o uso intensivo do tabaco. É geralmente fumado em cachimbos tubulares, de madeira, designados **paús**, cercados de respeito e de porte exclusivo dos **entendidos**, ao menos quando se trata de uso cerimonial. Depois de acesos, os cachimbos são muitas vezes solicitados pelos **encantos** no momento das consultas. Sopra-se então o cachimbo invertido, isto é, com o orifício da brasa no interior da boca, de modo que a fumaça saia bem direcionada

através da extremidade mais estreita. Assim orientado, o jato é soprado na direção do consulente, da cabeça para os pés, em movimentos que delineiam cruces. Busca-se, assim, proteção e cura, estados alcançados mediante a utilização do fumo, chamado também de **Badzé**, que é uma das poucas palavras do léxico da antiga língua Kiriri que persistiram.

Uma última colocação deve ser feita a respeito dos agentes que desempenham funções de destaque durante o ritual, os **entendidos**. Não parece haver um rito específico que marque sua iniciação. Sem dúvida que há um processo de aprendizagem, de aquisição da **ciência** pelos que se "candidatam". Há, em alguns casos que ouvimos relatar, uma história prévia de doença tida como incurável por qualquer método que não a submissão à vontade dos **encantos**, que com esse sinal pretendem forçar o indivíduo a **enfrentar o trabalho**, isto é, assumir obrigações rituais. Porém, nem todos os **entendidos** passam por esse processo, sendo que os mesmos são vistos como possuindo graus diversos de **entendimento da ciência do índio**.

Entre os **trabalhos** que competem aos **entendidos** está o **particular**, uma cerimônia que ocorre todas as quartas ou sextas-feiras **lá no mato**, em um local secreto, na **casa da ciência**, ou junto a um pé de Jurema, de participação restrita a eles, da qual pouco se sabe.

Quanto a se tornar **pajé**, sabemos que, pelo menos em um caso que nos foi relatado, houve uma disputa de conhecimentos entre três candidatos ante a presença dos **encantos**, que formulavam diversas perguntas, terminando por escolher um deles como o mais **entendido na ciência**, e apto para preencher o cargo de **pajé**.

Por outro lado, é patente que razões políticas costumam interferir na escolha. Em verdade, na referida disputa, os três candidatos já cumpriam de fato as funções rituais inerentes ao



cargo, em diferentes **terreiros**, disputando entre si o título e suas implicações políticas, em um episódio que está relacionado com o atual faccionalismo do grupo. De qualquer forma, é preciso, não só ao **pajé**, mas a qualquer **entendido**, ter **vidência**, a qual é compreendida como uma **graça de Deus**, pois não são todos que, mesmo sendo índios, e ingerindo o **vinho da jurema**, podem estabelecer contato com o plano de realidade no qual se vêem os **encantos** que povoam as águas e as matas, o **reino da jurema**, ou **juremá**.

Uma outra categoria nativa, a de **mestre** ou **mestra**, apresenta certa ambiguidade. Os **encantos** são **mestres encantados**, e alguns **entendidos** são também chamados de **mestres**, poucos, é verdade. As mulheres que **manifestam** também são chamadas, na situação de transe, de **mestras**. Assim, o termo parece tratar-se de um distintivo para aquelas pessoas profundamente conhecedoras dos segredos da **ciência**, pessoas de quem se diz que **já nasceram com a ciência**, estando predestinadas a praticá-la, e cujo poder mágico parece se nutrir da sabedoria dos próprios **encantados**, com os quais têm contato muito próximo desde cedo.

É preciso referir que para além dessa parte "cênica" do ritual, a dança propriamente dita - a qual se faz questão de mostrar para os de fora, principalmente pessoas consideradas importantes para a **luta** dos índios, na chamada **representação** do Toré -, tudo o mais se apresenta envolto em mistério, conhecimento esotérico, restrito aos índios, particularmente aos **entendidos**, já que é a sua **ciência**, por oposição à dos brancos, de tal forma que é quase impossível conversar explicitamente sobre esse assunto com os mesmos.

## 2.0 CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL

Agora que o leitor tem em mente uma imagem, ainda que sumária e carente de maiores interpretações, do que se passa durante um determinado Toré, comecemos por contextualizar historicamente a vida dos índios do nordeste em geral, de modo esquemático, sem nos preocuparmos com uma reconstrução propriamente historiográfica. Que se admitam por ora algumas premissas sem maiores justificativas, já que retomaremos com mais detalhe o assunto no II capítulo.

O que queremos frisar aqui, para o que nos interessa de imediato, é que, particularmente do ponto de vista político, "ser índio", no contexto nordestino, acabou por se tornar mais importante, ao termo de um processo histórico secular, que ser, por exemplo, "Paiaíá" ou "Tremembé". Observou-se um processo de homogeneização das características assumidas pela condição indígena no nordeste, vivido pelos vários povos em questão, como resultado de uma história que, em suas linhas gerais, foi comum a todos. História em que foram agentes, em que pese dominados, do próprio processo de formação da sociedade envolvente, desde cedo inseridos nas redes de relações sociais desta última.

Como tentaremos mostrar no II capítulo, as *missões católicas* e, por trás delas, toda a estrutura social à qual se incorporaram esses povos, acabaram por reduzir a um mínimo as eventuais especificidades sócio-culturais que distinguiram entre si as etnias que pre-existiram ao contato com o europeu. Seja pela introdução forçada de novas formas de relações sociais intragrupo, seja pela catequização e imposição de rituais católicos, esses processos tiveram reflexos devastadores sobre suas especificidades culturais.

De fato, os atuais grupos indígenas do nordeste<sup>2</sup> são todos eles produtos históricos, direta ou indiretamente, das missões católicas que reuniram conjuntamente várias etnias em diversas "aldeias" entre os séculos XVI e XVIII. Essa proposição nos parece fundamental para a percepção do que há de comum entre os povos indígenas da região atualmente. Especialmente, mas de modo algum apenas nesse plano, no tocante às suas crenças religiosas. Pois estamos falando sempre, por estranho que nos sõe, de índios "cristãos", no que diz respeito, antes de mais nada, à auto-atribuição. De um cristianismo católico, mas à maneira deles, próximo do que se poderia rotular, comodamente, de "catolicismo popular". Em que os elementos de suas formas de religiosidade pré-contato que chegaram a persistir no tempo, se encontram envolvidos, e transformados, a tal ponto que podem passar desapercebidos a uma observação superficial.

Por outro lado, a partir do final do século XVIII, mesmo as novas formas então assumidas pela etnicidade indígena na região, já construídas no bojo da experiência missionária - que, de certo modo, contribuiu, por paradoxal que pareça, a preservação do sentimento de alteridade étnica -, não se mantiveram de modo pacífico. Sempre às voltas com uma identidade frágil - coisa compreensível à luz das imposições deculturativas, de que os missionários foram apenas os agentes imediatos -, a sustentação de uma identidade étnica auto-diferenciada e reconhecida, após a expulsão dos religiosos e a passagem das "aldeias" para a jurisdição civil, a meados do século XVIII, se tornou tarefa ainda mais penosa.

---

<sup>2</sup>. Estamos nos referindo aqui ao nordeste nGo como é hoje geograficamente definido, mas de um ponto de vista histórico. Isto é, pelas características de um tipo peculiar de expansGo da sociedade nacional, que nGo envolveu os grupos indígenas do MaranhGo e do sul da Bahia.

Em verdade, praticamente desapareceram as unidades étnicas, já então artificialmente constituídas em torno das missões, pois, na sua maioria, suas "aldeias" foram dadas por extintas pelo Estado, progressivamente, entre o final do século XVIII e meados do XIX, quase sempre à revelia dos índios que, por razões óbvias, nunca eram consultados quando se tratava do reconhecimento ou não de sua condição legal de "indígenas".

Perdida a "proteção" legal representada pelas missões, a maioria dos índios da região dispersou-se, passando a integrar-se no interior de uma sociedade mais ampla que os estigmatizava e os forçava a deixar para trás seus vínculos étnicos. Apenas em algumas áreas, por circunstâncias históricas locais, esse processo não chegou a completar-se, sendo possível a manutenção de algum sentimento velado de coletividade, muito embora essas mesmas circunstâncias não deixassem de implicar na impossibilidade de uma organização política mais elaborada, claramente étnica, mesmo porque seria logo percebida e desbaratada.

Houve, entretanto, uma brecha para a emergência de formas locais não estritamente políticas de organização - ou, quando nada, de simples afirmação de sua condição étnica diferenciada -, inseridas em manifestações religiosas compatíveis, entretanto, com o catolicismo hegemônico, tais como a participação nas novenas dos santos padroeiros das localidades, com as respectivas festas e procissões organizadas pelos "caboclos", ou nas congregações de penitentes (v., p.e., NOGUEIRA, 1936; e SILVA, 1986).

Alguns dados, porém (cf. caps. II e IV), permitem admitir que a insistência em práticas rituais herdadas dos antepassados, progressivamente transformadas em função da sucessão de novos contextos - assumindo caráter secreto, pelo menos até este século -, contribuiu decisivamente, junto com outros fatores, para a preservação até nossos dias de um certo *sentimento* étnico em

algumas dessas populações que lograram não se dispersar. Práticas essas que, aliás, parecem ter tido um papel importante na resistência à dispersão.

De fato, apenas algumas das populações indígenas reunidas pelas missões, poucas comparativamente, lograram reproduzir-se etnicamente até os dias atuais, isto é, sem renunciar à sua condição indígena. Assim mesmo a um preço alto, no plano das disputas de terras com os regionais, por insistir na manutenção de seu reconhecimento legal pelo Estado. Na verdade, o que parece mais plausível é que ora ocultaram essa identidade, ora afirmaram-na, alternadamente, conforme as circunstâncias da estrutura fundiária e da política local, bem como das possíveis interferências dos governos imperial e, depois, federal.

Sabe-se, por exemplo, que D. Pedro II, em viagem pelas províncias da região, distribuiu cartas de doação de terras a alguns grupos indígenas. Mas sabe-se também, por outro lado, que a anterior Lei de Terras de 1850 (cf. DANTAS et alii, 1992), previa a distribuição das terras pertencentes a antigas missões em que não mais existissem "índios". Ora, como o que se queria entender à época por essa categoria era absolutamente vago, o que se deu foi o previsível "desaparecimento", na letra do papel, dos índios que insistiam em viver nas terras que herdaram das "antigas" missões, cercados por cobiçosos latifúndios e numerosos posseiros. A perda da condição legal de "índios" representava a revogação da posse coletiva do território da missão e a sua distribuição em lotes para cada família, o que significou, quase sempre, apenas um antepasso para a sua perda definitiva para os regionais.

Seja como for, são algumas dessas populações indígenas, que a história oficial quiz definitivamente "desaparecidas", que têm voltado à cena recentemente e, contra todas as expectativas, estão ainda agora a reaparecer, num contexto político

contemporâneo mais favorável, e a exigir do Estado brasileiro a restituição de seus direitos históricos sobre suas terras.

Feitas essas considerações históricas *realmente* esquemáticas, de modo pouco rigoroso do ponto de vista historiográfico (no cap.II esperamos fazê-lo melhor), mas que era importante assinalar desde já ao leitor não familiarizado com a problemática dos índios do nordeste, vejamos agora essas populações indígenas de uma visada mais sincrônica.

A luta pela reafirmação étnica passou a mostrar-se, nos últimos vinte anos, favorável aos índios, ainda que modestamente, a ponto de avaliarmos ter havido uma certa reversão do equilíbrio de forças:

*"De fato, de onze grupos com cerca de 13.000 indivíduos, assistidos por postos indígenas em 1975, tem-se hoje [1986] na faixa compreendida entre o norte da Bahia e o Piauí, dezessete povos etnicamente diferenciados, (cerca de 27.000 pessoas), igual número de áreas e postos indígenas" (FUNAI, 1984, apud SAMPAIO, 1986:4)*

Portanto, um número crescente desses grupos, alguns já dados como extintos, e outros pura e simplesmente desconhecidos pela sociedade nacional, recobrou o reconhecimento de sua existência perante esta, ou, pelo menos, perante o Estado. Mas o mais importante, e relevante antropologicamente, são os modos como procuram *reafirmar* agora sua alteridade étnica perante si mesmos. Pois é esse último aspecto, a reafirmação de sua condição "indígena", que está na base dos processos recentes de reorganização grupal e é aí que o ritual do Toré tem sua importância primordial.

A que fenômeno estamos, de fato, assistindo acontecer sob nossas vistas? Não se trata, obviamente, do ressurgimento milagroso dos grupos indígenas que existiam há três séculos, no momento do contato com o europeu. Deve-se ressaltar que o que ressurgir agora aos olhos da sociedade nacional, guarda muita distância daquilo que outrora sucumbiu, o que não é surpreendente

em vista da experiência de desorganização e opressão secular por que passaram essas populações.

Pois agora trata-se de uma percepção de "ser índio" algo genérica e, apesar da memória de etnônimos distintos<sup>3</sup>, é muito tênue a linha demarcatória, especialmente do ponto de vista cultural, a separá-los uns dos outros e mesmo da sociedade envolvente. Sobretudo, "ser índio", isto é, provar essa condição junto à sociedade nacional em busca de seu reconhecimento, é o que é politicamente relevante, como estratégia de luta dessas populações por seus direitos, mais importante que ser, por exemplo, Kapinawá, Truká ou Pankararé, o que é indiferente do ponto de vista das relações com o Estado brasileiro, ou com a sociedade envolvente.

Tentemos caracterizar, esquematicamente, estes agentes e o contexto de sua atuação. Contemporaneamente, deparamo-nos com índios bastante conscientes do contexto político em que suas lutas se inserem. Reconhecem com facilidade obstáculos políticos, bem como canais de articulação a nível local, estadual e federal, aos quais acionam sem hesitação.

*"Duas ordens de fatores, [...], parecem ter contribuído, no plano externo às comunidades, para modificar recentemente a natureza e a amplitude dessas iniciativas. Em primeiro lugar, parece ter havido um sensível aumento dos canais e das facilidades de comunicação entre esses povos e a sociedade nacional, fazendo com que hoje os indígenas cheguem mais facilmente à imprensa e à opinião pública. Em segundo lugar e principalmente, mas em parte decorrente do anterior, tem havido uma articulação bem mais intensa entre os diversos povos, inclusive a nível interregional. A nível regional, as assembleias de lideranças, organizadas pelo CIMI [Conselho Indigenista Missionário] ocorrem com frequência, e mais recentemente as próprias organizações indígenas têm se encarregado de promovê-las" (SAMPAIO, ib.:18)*

---

<sup>3</sup>. É mesmo muito comum, no atual processo de reemergência étnica na região, a invenção de novos etnônimos, em função do esquecimento dos antigos. As antigas missões, por outro lado, eram quase sempre multi-étnicas, de modo que já naquela época os etnônimos deviam ter mais a ver com as classificações dos missionários que com qualquer outro fator.

Diversas estratégias políticas têm sido perseguidas pelos índios a fim de obterem o atendimento de suas necessidades mais elementares, como saúde (no caso a medicina do "branco"), apoio técnico agrícola, benfeitorias como casas de beneficiamento de mandioca, veículos de carga, tratores, bombas hidráulicas, mas antes, e acima de tudo, o acesso à terra, se possível da única maneira segura, e sabemos não tão segura assim, conhecida por eles hoje: a reserva indígena delimitada e demarcada pela FUNAI e protegida, por força de lei, pelo Estado, através da Polícia Federal.

A questão das terras, a reconquista dos territórios - de que se guarda a memória coletiva -, em geral coincidentes ou próximos aos das antigas missões, mas ocupados por posseiros e grileiros, é o móvel maior dos processos étnicos e interétnicos observados em toda a região. Praticamente sem exceção, os grupos indígenas do nordeste carecem e buscam uma "aliança" com o Estado, no caso o governo federal (ROCHA Jr.,1982), sob a forma do reconhecimento legal de sua condição indígena, para escapar aos poderes regionais e garantir a sua persistência étnica. É bem verdade que essa "aliança" com o estado é mais do que ambígua, já que seu instrumento, a FUNAI, tem dado constantes demonstrações de incapacidade no cumprimento de suas atribuições legais, para dizer o mínimo.

Mas, ao proclamarem que "o índio é federal" (Id.,ib.), muito sabiamente os índios estão relacionando-se diretamente com uma instância decisória superior - basicamente um único órgão pertencente ao governo federal, que concentra em si amplos poderes legais -, em que podem interferir, com o auxílio de organizações não governamentais, não raro de forma mais direta que os fazendeiros e chefetes políticos locais. A ação desses últimos, quando não se traduz na pura e simples truculência, aliás de uma eficácia própria, implica numa longa cadeia de relações políticas



clientelísticas e de troca de favores, às vezes difícil de acionar rapidamente, e que esbarram, no limite das tensões geradas na briga pela posse da terra, na ausência de instrumentos legais de interferência das polícias estaduais em áreas reconhecidas como indígenas.

Porém, se a correlação de forças efetivamente não lhes oferece a segurança e autonomia desejadas, de qualquer forma, os índios, ao dirigirem à FUNAI suas várias reivindicações, estão quebrando um vínculo de dependência que, até então, tinha implicado em seu isolamento político e na ausência de qualquer alternativa de poder para fazer face à dominação local. Como consequência, em que pese perceberem na FUNAI, como dizem nos encontros de lideranças, uma "mãe madrasta", não podem prescindir dela. O reconhecimento oficial, pelo órgão, de sua condição indígena, é um requisito necessário, se não suficiente, para o sucesso de suas reivindicações nessa arena política.

O processo de reconhecimento da "indianidade" dos índios do nordeste choca-se, entretanto, não só com as injunções de diversos agentes políticos como prefeitos, vereadores e deputados estaduais e federais ligados aos interesses do latifúndio e da política clientelística. Choca-se também com os dos pequenos posseiros instalados em suas terras e até com sindicatos de trabalhadores rurais, preocupados em não se confrontar com suas bases, bem como impedir que elas se dividam em grupos de interesses antagônicos.

Como tudo o mais, a própria Igreja é ambígua, e mesmo seu lado "progressista", na pessoa de certos bispos, muitas vezes prefere apoiar a maioria posseira em detrimento da minoria índia. Ao lado dos índios está, em princípio, a lei, principal conquista, alguns setores da imprensa, movimentos ecológicos e indigenistas, alguns advogados e antropólogos, bem como, talvez, a opinião pública geral. Resumindo, estratos urbanos da sociedade nacional.

Além disso, a obstar o caminho dessas lutas políticas, com um peso deveras determinante, está o "senso comum" - as representações tradicionais acerca do "índio" - cuja imagem, forjada pelos bancos escolares, literatura romântica, bem como a atenção quase exclusiva conferida pela imprensa ao índio da Amazônia, cria um contraste com a realidade do índio nordestino que serve aos propósitos de negação de sua indianidade, tirando proveito da ignorância de setores até muito esclarecidos da sociedade.

Com efeito, provar sua indianidade, em quase todos os casos, é uma inglória tarefa para índios vítimas de três séculos de contato devastador, conduzidos à amorfa categoria de "caboclos", expropriados de suas línguas, crenças e modos de viver, portadores de uma cultura que CUNHA (Ib.) chamaria de "residual", tão residual a ponto de poder ser fácilmente negada - com apoio em argumentos tão convincentes quanto pertencentes ao "senso comum" - por aqueles cujos interesses são contrariados com a simples existência desses índios enquanto, legalmente, "índios".

Sendo assim, para entendermos tais processos sociais, que o esquema acima não faz mais que invocar, torna-se necessário perceber índios e não-índios no interior de um mesmo sistema social, no qual a cultura, ou alguns de seus elementos, como o Toré, que nos interessam compreender nesse trabalho, jogam um papel fundamental. Pensamos ser necessário encararmos esses fenômenos culturais como parte ativa em processos de mudanças sociais, tanto quanto elementos de um sistema social ele próprio dinâmico. Nossa tentativa aqui será a de estabelecer, onde for possível, um compromisso entre uma visão processual e uma visão sistêmica, a despeito das dificuldades que isso implica.

Assim, seguindo CUNHA (ib.:43-5), para quem *"tudo leva à conclusão óbvia de que não se pode definir grupos étnicos A PARTIR de sua cultura, embora, [...], a cultura entre de modo essencial*

na *etnicidade*", aplicam-se, perfeitamente, ao sistema social interétnico acima invocado, as seguintes considerações acerca da etnicidade:

*"[...] não se trata em Roma de falar COMO os romanos, trata-se no entanto de falar COM os romanos. O que significa que etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois enquanto forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí, aliás, seu exacerbamento em situações de contato mais intenso com outros grupos), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem. A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna CULTURA DE CONTRASTE: este novo princípio que a subentende, o do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, reduzindo-se a um número menor de traços diacríticos".*

É em um contexto, pois, de luta pela **reafirmação** étnica de grupos despojados ao extremo de "características culturais" distintivas, que se inscreve o ritual do Toré, como linguagem mediante a qual se expressa sua etnicidade e torna-se possível a sua comunicação a segmentos da sociedade nacional, os estratos urbanos em especial, de forma a se valerem do poder de interferência positiva junto ao Estado que esses setores eventualmente possuam. E, assim, contrapor-se aos segmentos regionais hostis e diretamente envolvidos na luta contra os índios pela posse da terra. Isto num plano externo ao grupo, pois, internamente, o Toré torna-se a *linguagem* nos termos da qual a etnicidade se constrói e estrutura uma ordem interna, como veremos adiante.

### 3. TORÉ: RITUAL E ETNICIDADE.

Dentre os vários grupos que praticam do Toré, o Kiriri foi por nós escolhido, por diversos fatores, a começar pelo mais prosaico, a proximidade de Salvador (cerca de 300Km); a razão mais importante, contudo, é que o Toré lá realizado simplesmente não

existia até cerca de vinte anos atrás, e foi (re)aprendido<sup>4</sup> nos anos 70, transmitido pelos Tuxá de Rodelas - BA. Sobretudo, a adoção do ritual se deu ao mesmo tempo em que se reacendeu a luta pela expulsão dos posseiros da área da antiga missão jesuítica de Saco dos Morcegos - atual distrito de Mirandela do município de Banzaê-BA -, bem como pela demarcação da reserva, ensejando, portanto, uma situação privilegiada para o estudo da associação entre ritual e etnicidade.

Outra razão para essa escolha é que, entre os Kiriri, já nos anos 80, houve um processo de faccionalismo político muito forte, ocasionando a divisão do grupo em duas facções, cada qual com a sua estruturação política. Tal divisão teve como móvel imediato um conflito acerca da escolha do pajé que comandaria o Toré, a que já nos referimos na etnografiaa do ritual. Não havendo acordo, seguiu-se o rompimento, significativamente acompanhado de uma divisão ritual: há hoje na área, de fato, dois Torés, o que aponta mais uma vez para a relação entre ritual e organização política, ou seja - por definição -, etnicidade.

Uma outra razão importante foi termos encontrado indícios de uma prática ritual anterior ao Toré, atualmente fortemente reprimida, na qual se podia perceber elementos rituais afro-brasileiros, exercida por uma índia de uma parentela importante, que possuía seu próprio "terreiro" (v. BANDEIRA, 1972). Hoje, em campo, encontramos o mesmo, pelo menos oficialmente, desativado, uma vez que o "trabalho" dessa índia passou a ser estigmatizado, após a introdução do Toré, como **coisa de negro**, estando ela, significativamente, excluída da comunidade, embora permaneça na área indígena.

---

<sup>4</sup>. Na concepção nativa trata-se de um reaprendizado, pois consideram que eles retomaram, com a ajuda dos índios Tuxá, uma tradição que seus antepassados não puderam lhes transmitir.

Do mesmo modo, temos notícia, pela mesma fonte, de uma outra índia, que possuía um "trabalho" similar em suas características gerais, embora algo diferente nos detalhes, mas que soube, ao contrário da primeira, adaptar suas concepções e práticas àquelas trazidas junto com o Toré, do qual é, hoje, a principal **mestra**.

Esses dados são relevantes porque partimos do suposto de que as lideranças Kiriri, ao buscarem, no início dos anos 70, junto aos Tuxá, uma renovação ritual, foram levadas por uma série de motivações, que poderíamos caracterizar como étnico-políticas, mas o fizeram no interior de um quadro pré-existente de referências religiosas. Efetivamente, não se troca de ritual por uma simples decisão política de suas lideranças. Ou, pelo menos, temos que admitir que há muito mais processos sociais e culturais entre uma decisão de lideranças e sua efetiva adoção pela população kiriri.

E, se houve um "projeto" de reafirmação étnica conduzido pela ação de lideranças indígenas, por certo que o entendimento de tal projeto não pode ser reduzido a atitudes arbitrárias de indivíduos isolados de um contexto cultural determinado, qualquer que seja ele, agindo segundo uma racionalidade abstrata. Este é, contudo, o problema maior que procuraremos solucionar neste trabalho, isto é, como, e por quê, tal renovação ritual pode ser efetivada, e sob que termos e categorias estaria operando uma racionalidade culturalmente determinada.

Por enquanto, deixemos a questão de lado, e enfrentemos uma outra que, não obstante subordinada a esse problema maior, pode ser abordada com os dados já apresentados: trata-se da *funcionalidade* do Toré para a comunicação interétnica.

Algumas considerações sobre o simbolismo envolvido nesse Toré poderiam ser antecipadas, sem que seja nossa pretensão, por ora, proceder a uma análise sistemática do ritual em si.

Discutiremos apenas como certos elementos simbólicos, tomados isoladamente, enquanto fragmentos de um quebra-cabeça que não esperamos montar neste capítulo, apontam para certas relações de significado que se prestam à comunicação da alteridade étnica, especialmente para o exterior do grupo.

Começando pelo mais óbvio, alguns dos objetos enumerados no item 1, a maracá, o paú, o cocar, a tanga, as penas, e, sobretudo, poder apresentar um "ritual indígena", são signos inconfundíveis de indianidade na nossa sociedade. Os Kiriri, por seu turno, parecem ter uma clara consciência desse fato, o que, se não explica totalmente a presença desses elementos simbólicos, explica, em parte, a razão de serem ressaltados.

De fato, quando os índios realizam a **representação** do Toré em algum espaço público, por exemplo na Semana do Índio, são esses elementos, de um simbolismo óbvio, que produzem, como efeito esperado, a identificação da "indianidade" pela platéia. A redução da cultura, em situação de intenso contato, a um número menor de elementos diacríticos essenciais para que seja comunicada a diferenciação étnica, de que nos fala CUNHA no trecho já citado, encontraria aqui uma ilustração eloquente.

Entretanto, refletimos sobre o que quer dizer realmente CUNHA ao afirmar que *"não se trata de falar em Roma COMO os romanos, trata-se no entanto de falar COM os romanos"*, ou quando diz que *"etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação"*. Um sistema interétnico, de fato, é também um sistema de relações de comunicação. Segundo LEACH:

*"não há nenhuma razão intrínseca para que as fronteiras significativas dos sistemas sociais coincidam sempre com as fronteiras culturais. Admito que as diferenças de cultura são estruturalmente significativas, porém o mero fato de que os grupos de pessoas tenham diferentes culturas não implica necessariamente - como quase sempre se supôs - que pertençam a dois sistemas sociais absolutamente distintos" (LEACH, 1976:39)*

Assim, quando CUNHA fala da etnicidade como uma forma de "permitir a comunicação", entendemos por "comunicação" o uso dos elementos simbólicos de representação e expressão da *diferença* para si mesmos e para os outros - não quaisquer outros, mas outros muito bem especificados, com os quais se interage no interior de um mesmo sistema social. Evidentemente, essas elementos simbólicos, enquanto se prestam à comunicação, devem ser capazes de ser compreendidos por ambas as partes do sistema de interação, não necessariamente de modo unívoco - o "*falar como os romanos*" -, **mas desde que operem pelo menos o sentido da diferença** - o "*falar com os romanos*".

Podemos enxergar, desse modo, o significado para a etnicidade implicado no Toré, no ritual como um todo, seguindo as pegadas de LEACH (ib.:40):

*"se as estruturas sociais se manifestam em símbolos culturais, como podem expressar-se as relações estruturais entre grupos de distintas culturas? Minha resposta é que a manutenção e a insistência na diferença cultural pode converter-se em uma ação ritual que manifesta as relações sociais."*

No nosso caso empírico, a introdução do Toré entre os kiriri manifestaria, antes, um processo de alteração das relações interétnicas até alí cristalizadas. A alteração ritual, representada pela introdução do Toré, enquanto manifestação cultural de uma reorganização das relações sociais internas de, pelo menos, um dos grupos sociais em contato, no caso os índios<sup>5</sup>, refletiria, no fundo, uma tentativa de alteração das formas assumidas pelas relações interétnicas como um todo até então configuradas.

Efetivamente, trata-se de um caso de reconstrução, não simplesmente da cultura, mas, em primeiro plano, da **diferença**

---

<sup>5</sup>. Para sermos coerentes com o que foi dito anteriormente, tal reorganização não deixa de estar relacionada com alterações ocorridas na própria sociedade envolvente, relativas à possibilidade de cooptação, pelos índios, do poder de interferência de certos setores dos estratos urbanos da sociedade nacional junto às instituições do Estado.

**cultural.** Uma diferença que se dá contra e em resistência a uma semelhança postulada pelos não-índios, os posseiros e grileiros interessados em negar a existência de "índios" naquela localidade. Tais agentes, por sua vez, procuram apoiar-se, para contrapor-se à "indianidade" Kiriri, numa concepção restrita de "índio" - aquela dos bancos escolares, literatura romântica, etc., ou seja, o "senso comum" -, que os justifica em reconhecê-los, no máximo, como "caboclos", com toda a carga denegatória que há por trás dessa categoria.

Assim, podemos pensar que os Kiriri, a partir da época de adoção do Toré - há cerca de vinte anos, como já referido -, estariam buscando uma redefinição dos termos mediante os quais comunicavam a etnicidade, passando da simples festa da primeira noite da novena de Nosso Senhor da Ascensão, a "primeira noite dos caboclos", para a realização de um ritual que comunicasse de um modo mais contundente a etnicidade, assim como mais agressiva passou a ser a luta pela terra.

A "noite dos caboclos" era a primeira e mais festiva das noites da novena em louvor ao orago da igreja local, N. Sr. da Ascensão, cujas noites seguintes eram organizadas por outros indivíduos do distrito de Mirandela, pois cada noite tinha seu "mordomo". A novena era a comemoração, ao mesmo tempo cívica e religiosa, mais importante da localidade, e que, provavelmente, deve remontar à época da missão. Nela, permitia-se um destaque especial a uma categoria social, os "caboclos", os mesmos que, no restante do ano, eram estigmatizados e considerados inferiores aos "civilizados" ou "portugueses", sendo este último termo de um arcaísmo tão surpreendente quanto significativo. Os "caboclos" compareciam à festa com vestimenta colorida, enfeitados de penas, com arcos e flechas e outros adereços, procurando ressaltar sua origem étnica (cf. BANDEIRA, 1972:105).



Podemos entender essa festa, conquanto caracterizada de modo tão econômico, segundo as observações de LEACH, acima, isto é, como uma ação ritual que, ao tempo que ressaltava simbolicamente uma diferença étnica, manifestava as relações estruturais entre os grupos. Ao reservar a primeira noite para os "caboclos", os "portugueses" queriam ressaltar que aqueles eram os descendentes dos primeiros habitantes da localidade, ficando claro o que queriam significar ao reservarem para si as noites restantes. Os índios, por sua vez, em que pese procurarem ressaltar sua origem, pareciam aceitar - talvez não tivessem, então, outra alternativa - essa condição ambígua de "caboclos".

Atualmente, a festa ainda se realiza, e conta com a participação e intensa mobilização dos índios na preparação de sua "noite", indiscutivelmente a mais festiva. Porém, estes reafirmam nela, agora, e diante de regionais algo ressabiados, sua verdadeira relação com a terra da antiga missão, como pudemos constatar em campo: dessa foram os primeiros habitantes e donos, e continuam a sê-lo. Os "civilizados", por sua vez, significativamente parecem nutrir um crescente desinteresse pela festa, em que pese isso resultar também, supomos, do enfraquecimento, contemporaneamente, desse tipo de tradições católicas na região.

Se, no passado, os regionais não só permitiram, mas procuraram mesmo promover, algumas formas discretas de distinção, celebradas nas festas de padroeiro, assim o fizeram, podemos supor, porque a conservação dessa categoria ambígua, "caboclo", ao mesmo tempo diferenciadora e depreciativa, e oposta a "português" ou "civilizado", era funcional para a manutenção do estado das relações no sistema interétnico tal como o mesmo se configurava naquele momento. De fato, "caboclo" denota tanto o descendente do índio, conquanto não o seja, quanto o camponês simples e desajeitado, sempre subordinado. Esse é o sentido com que o termo

é utilizado pelos regionais, e, algumas vezes, em situações de descontração, pelos próprios índios entre si<sup>6</sup>.

A categoria "caboclo" introjetava, nos indivíduos por ela designados, um sentido de sujeição e baixa auto-estima, o que se percebe claramente, hoje em dia, na forma agressiva, mas também jocosa, como os kiriri retrucam, ao serem interpelados pelo termo: "- somos índios, e não caboclos".

De fato, o termo "caboclo" não parece ser mais, hoje em dia, tão recorrente quanto se depreende das informações de BANDEIRA (IB.), que esteve na área no fim dos anos sessenta. É inegável esta menor recorrência entre os próprios kiriri atualmente. Mas o mesmo também se dá, supomos, embora em menor grau, entre os regionais com que convivem diariamente nos mercados, bares e feiras de Mirandela, também comparando com a mesma fonte. "Caboclo" parece ter deixado de ser uma categoria corriqueira e despreocupada, porque bem legitimada, para reduzir-se a uma categoria de acusação.

Posto que não seja tão fácil, hoje em dia, reconstituir o estado anterior do referido sistema interétnico, os relatos dos índios sobre a história da ocupação dos vários espaços do território, tema sobre o qual gostam de discorrer, indicam um paulatino avanço das fazendas, até recentemente, sobre as pequenas posses de terras dos "caboclos". Empurradas progressivamente para as faixas menos férteis, como os altos das encostas dos tabuleiros que marcam toda a geografia da área, suas roças tornavam-se insuficientes para o provimento de suas necessidades. Seguramente, isso garantia uma força de trabalho suplementar e barata para os terratenentes. Ainda hoje, mesmo com a reconquista de importantes faixas do território da antiga missão, é possível identificar tais

---

<sup>6</sup>. Sentido que se aproxima muito bem da interpretação de CASCUDO (1969:210) e que se encontra transcrita no II capítulo, p.:64.

pressões econômicas obrigando a "venda do dia" de trabalho pelos índios aos fazendeiros, a despeito da repressão dessa prática por parte das lideranças indígenas, sobretudo em períodos de seca prolongada.

Mas o que era política e economicamente conveniente, até as últimas décadas - isto é, a sustentação dessa diferenciação discreta subsumida pela categoria "caboclo" -, época em que não se podia supor que circunstâncias políticas, que extrapolam o contexto regional, um dia viessem a favorecer a retomada da terra pelos índios, parece ter se voltado contra seus antigos beneficiários.

Ironicamente, hoje, num contexto político diverso, e após as alterações introduzidas com a reorganização kiriri - em que a adoção do Toré foi um fator decisivo no que diz respeito à *linguagem* em termos da qual a sua etnicidade passou a expressar-se -, parece ter-se invertido a polaridade no que tange a quem se beneficia da *diferença*: isto é, deixa-se de ser "caboclo", o que interessava aos "civilizados", e passa-se a ser "índio". Essa condição de "índio", uma vez reconhecida pelo Estado, bem como reforçada ao nível da própria auto-percepção dos kiriri, veio alterar consideravelmente a correlação de forças local, atenuando seu desequilíbrio.

Retomando, pois, aquelas considerações mais imediatas quanto ao simbolismo envolvido no Toré, tais elementos - os cachimbos, apitos, chocalhos, cocares, penas, etc., e, principalmente, o ritual como um todo, enquanto "ritual indígena" - são referentes apropriados para comunicar significados que remetem a uma "indianidade" não apenas para os próprios Kiriri, mas funcionam do mesmo modo para os não-Kiriri. Poderíamos, nesse plano genérico de análise, ao invés de utilizarmos a oposição Kiriri/não-Kiriri, substituí-la por índio/não-índio, sem alteração do conteúdo simbólico efetivamente comunicado para fora, e, sendo

assim, válido para qualquer dos grupos indígenas do nordeste que apresentam alguma das muitas variantes do ritual.

Pois nos deparamos, no caso Kiriri, com as mesmas circunstâncias que envolvem os demais grupos indígenas do nordeste, ou seja, "ser índio", isto é, ser reconhecido como tal, implica em estar associado a um conjunto de símbolos tidos como representativos de "indianidade" pelo senso comum da sociedade envolvente.

O que se deu, então, entre os kiriri, foi um processo de reconstrução da diferença, a partir da negação de uma ambígua semelhança - que os equacionava também, através da categoria "caboclo", a simples camponeses. Naquele primeiro plano de análise, relativo aos significados que o novo ritual comunica *para fora*, podemos dizer que a introdução do Toré representa a apreensão e manipulação, pelo próprio índio, do que é a representação do "índio" no âmbito da sociedade envolvente. Exatamente para se fazer aceito como tal, isto é, pelo que, *de fato*, ele é. Mas de um modo que, se não é inocente - as representações do "índio" normalmente imputam-lhe, e mesmo exigem-lhe, uma "inocência original" - também não é meramente "ideológico".

Pois num plano de análise mais profundo, que tentaremos desenvolver apenas nos capítulos V e VI, a introdução do Toré, com as crenças que envolve, foi fundamental para toda uma reavaliação de antigas categorias, oferecendo-lhes novas possibilidades de ressignificações, bem como introduzindo outras categorias, e sendo capaz, por isso, de conferir uma dimensão muito mais elaborada à sua auto-percepção enquanto "índios".

As lideranças Kiriri, particularmente seu cacique, ao procurarem trazer para a sua área um ritual do grupo Tuxá (Rodelas-BA), no início dos anos setenta, conforme relatos obtidos deles, estavam em busca da recuperação de suas "tradições". Como

dizem, "procurando a tradição do índio". Identificando-se aos Tuxá como "parentes de outra rama", fizeram da "tradição" destes a sua própria.

Para a pergunta que se propuseram, "qual é a **tradição** do índio?", encontraram como resposta o Toré dos Tuxá. Porém, perguntamos de nossa parte: por que esse ritual? Por que, e sob que visão, se consideram "parentes" dos Tuxá? Sobretudo, como o Toré se compôs com as crenças e práticas rituais algo diferentes que apresentavam até então? Até que ponto se deu uma ruptura com as mesmas? A resposta para estas questões, é claro, não será dada neste capítulo, mas é, antes, o que tentaremos fazer neste trabalho como um todo. Por ora, indicaremos apenas o caminho que procuraremos trilhar para respondê-las.

Uma primeira postulação é que essas questões não podem ser respondidas satisfatoriamente isolando tais crenças e práticas, as antigas e as novas, de um contexto cultural mais amplo, que perspassa o sistema interétnico, de acordo com as considerações, já referidas, de LEACH (Ib.) e CUNHA (Ib.).

Assim, se atentarmos para a etnografia do item 1, veremos que as crenças e práticas envolvidas no Toré guardam muitos pontos de semelhança com aquelas que se pode encontrar nos chamados "candomblés de caboclo" (SANTOS, 1992), nos "cultos de jurema" dos xangôs pernambucanos, ou ainda entre os incontáveis praticantes dos chamados "catimbós" (ANDRADE, 1983; CASCUDO, 1951, 1969; VANDEZANDE, 1975) espalhados por todo o nordeste. Bem como com os significativos "Torés" que existem em Alagoas e Sergipe (ARAUJO, 1977; DANTAS, 1988), muito influenciados pelos cultos afro-brasileiros, e praticados por indivíduos que não reivindicam, aparentemente, qualquer alteridade étnica indígena. Tais formas rituais têm em comum um conjunto de elementos recorrentes, especialmente a bebida da jurema, que sempre se faz acompanhada de alguma representação do "índio", como já foi referido. A

demonstração do que afirmamos aqui será detidamente tratada no capítulo III.

Tais semelhanças, contudo, sugerem a existência de um contexto cultural maior, conectando todas essas formas rituais. Não estamos, é claro, insinuando uma ligação de causa e efeito entre essas formas, e as representações nelas contidas, como se, simplesmente, umas tivessem sido copiadas das outras. Mas, antes, o pertencimento de todas elas, e das representações que se encontram em suas crenças, a um contexto cultural mais amplo, nordestino, a abarcar índios e não-índios: compartilhado porque construído dentro de um processo histórico comum, e do qual elementos simbólicos são selecionados para operarem funções distintas conforme o grupo social envolvido, seja ele um grupo étnico ou não.

Será através da caracterização deste contexto cultural nordestino que poderemos compreender como funciona o Toré dos índios kiriri, enquanto uma linguagem mediante a qual se comunica a etnicidade, na medida em que esta se dá, cf. CUNHA (Ib.) "*num meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem*". Por enquanto, não podemos avançar muito nessa questão para além daquelas considerações mais evidentes sobre os apitos, chocalhos, penas, etc. Não há a menor dúvida de que o simbolismo envolvido no Toré não se esgota nessas observações, mesmo se nos restringirmos aos aspectos desse simbolismo que dizem respeito exclusivamente à reafirmação da alteridade étnica perante o público externo. Tentemos, contudo, ir mais a frente com os poucos dados apresentados até aqui.

Uma simples revista na, já simples, etnografia do Toré que inicia esse capítulo, mostra o quanto ainda está por ser explicado em termos de cada crença e comportamento ritual, acerca das relações de significado que os elementos ali apresentados mantém entre si, e nas quais, justamente, estão implicados os

aspectos propriamente religiosos do Toré. É o caráter religioso do ritual, o qual não pode ser ofuscado por seu significado étnico, que nos conduz ao outro lado da questão: o fato de que o Toré não se reduz a uma *linguagem* que apenas "*remete para fora*", nos termos de CUNHA (ib.), mas que remete igualmente *para dentro*.

Aliás, a "eficácia étnica" do ritual, digamos assim, não decorre apenas da obtenção do reconhecimento externo, mas igualmente, e talvez em maior medida, do reconhecimento interno. Por reconhecimento interno queremos nos referir à adesão dos agentes às crenças mágico-religiosas envolvidas no ritual. Parece-nos que é sobre essa base que se articularam os significados que o Toré teve para o processo de reafirmação étnica do grupo.

Por outro lado, tal processo de reafirmação étnica é apenas a face simbólica de um processo de reorganização concreta do grupo. Afinal, trata-se da reconstrução do mesmo enquanto organização política eficaz. O principal obstáculo a ser vencido é o da própria organização do coletivo social, isto é, o da estruturação de uma ordem legítima de relações de poder entre os agentes que permita uma ação concertada. De fato, o poder de mobilização que possui hoje a figura do "cacique", e de seus "conselheiros", é bem superior ao que parece ter tido a figura do antigo "capitão-de-aldeia", que persistiu até os anos sessenta apoiada no frágil posto do S.P.I., criado em 1946 (v. ROSALBA, 1976).

Assim, pensamos que é possível relacionar também a adoção do Toré com a reelaboração da estrutura organizativa do grupo. Assim, colocamo-nos a seguinte pergunta: por que precisamente um ritual, com toda a complexidade dos processos de ressignificação simbólica que, como sugerimos acima, a sua introdução implica, foi a alternativa assumida para expressar a etnicidade desses índios, e não alguma outra forma de expressão do étnico? A resposta parece estar em que a linguagem ritual, melhor

que outras, se presta à organização política desses grupos, reunindo ambas as características, organizativa e de demarcação simbólica de fronteiras étnicas, tanto *para fora* como *para dentro*, de que já vínhamos falando acima.

Apresentemos, por ora, apenas alguns elementos empíricos indicativos da pertinência dessa função organizativa que reivindicamos para o Toré entre os kiriri. Para começar, todos os papéis de destaque que atribuímos aos **entendidos** durante a realização do ritual, como portar a **maracá**, os **paús**, **puxar as linhas**, marcar o ritmo, adentrar à **casa da ciência**, **defumar o terreiro**, tomar lugar no **particular** (v. ítem 1), ressaltam a organização política: as lideranças políticas repartem entre si os papéis rituais mais importantes, uma vez que todos eles são também **entendidos**.

Isto é, tais papéis são distribuídos entre o **cacique** e os **conselheiros**<sup>7</sup>, e ainda indivíduos que exercem algum outro tipo de liderança não formal, como a chefia de parentelas política e economicamente influentes (para os padrões Kiriri, claro) - frequentemente ex-conselheiros e seus parentes próximos, que são sempre potenciais ocupantes desses cargos. Quanto às mulheres, que nunca ocupam cargos de "cacique" ou "conselheira", encontram no plano religioso sua forma de acesso à organização política, corroborando-a, uma vez que as **mestras** - que têm **entendimento**, e são instrumentos da própria manifestação dos **encantados** - exercem grande influência. Também elas pertencem, justamente, àquelas parentelas do cacique, dos conselheiros, ou do pajé - que já tivemos oportunidade de notar ser também um cargo politicamente disputado.

---

<sup>7</sup>. Designação que se aplica aos representantes de cada um dos cinco núcleos em que se distribuem os kiriri pela área indígena.



Todavia, a acumulação de cargos políticos e rituais não esgota a questão de como o ritual contribui para a estruturação uma ordem política legítima para o grupo. Ao contrário, essa acumulação, apenas coloca a questão. É preciso divisar por trás de uma ordem política uma *ordem social* que confira sentido àquela. E, mesmo quando estejamos preocupados com a percepção de conflitos intragrupoais, como os presentes na análise feita no capítulo VI, no qual o controle do Toré aparece como objeto de uma disputa política, é preciso ainda especificar dentro de que parâmetros sócio-culturais se dão esses conflitos.

Sendo assim, seria ingenuidade reduzir tal questão à distribuição dos papéis de mando, políticos ou rituais. Claro que o ritual "*serve para manifestar o status do indivíduo, enquanto pessoa social, no sistema estrutural em que se encontra no momento*" (LEACH, *ib.*:33), mas isso não é tudo.

A ordem social, conquanto a concebamos como pertencendo a um plano ideal em torno do qual se dão os conflitos concretos que animam a vida social, está antes imersa nas categorias com as quais os agentes organizam a experiência da realidade e encontram aí suas razões e motivações, sentimentos e valores, de modo que

*"Os acontecimentos só chegam a estruturar-se à medida que se os dota de ordem mediante a imposição de categorias verbais . Meu tratamento não ortodoxo do 'ritual' está relacionado com essa proposição.(...) podemos pensar com muita utilidade no 'ritual' como um aspecto de todo comportamento, a saber o aspecto comunicativo. Esta concepção que atribuí a certas formas do comportamento culturalmente definido a qualidade de linguagem, é a mesma que se apresenta quando digo que os acontecimentos só chegam a estruturar-se quando se ordenam por meio de categorias verbais"* (LEACH, *ib.*:16).

O que nos parece sugestivo nessa citação de LEACH, e queremos marcar como um problema que tentaremos tratar no final deste trabalho, é a idéia de *estruturação dos acontecimentos*. O que buscaremos entender é como a experiência religiosa propiciada no âmbito do ritual, através das categorias alí forjadas, seria constitutiva do modo como os kiriri apreendem também os acontecimentos que se dão fora daquele âmbito, permeando os demais

aspectos de sua vida social. Especialmente os relativos à sua auto-percepção como "índios", bem como àqueles relativos à organização política do grupo e sua dinâmica.

Antes de encerrar o capítulo, voltemos às colocações teóricas anteriores acerca da etnicidade, as quais recaem naquilo que se chama de "explicação funcional". Jamais objetaríamos tais explicações apenas por isso, mas devemos levar em conta que as mesmas deixam alguns resíduos:

*"ora, com tais determinações [as funções desempenhadas pela etnicidade, isto é, estabelecer fronteiras claras entre grupos que funcionam como grupos políticos e/ou econômicos], dois níveis pelo menos permanecem indeterminados: o de quais traços diacríticos serão selecionados e, mais amplamente, a razão de se escolher precisamente a etnicidade como veículo para tais conteúdos. Ambos problemas de formas, portanto resíduos inevitáveis em qualquer explicação funcional. (CUNHA, ib.:47) "*

Tentemos trazer esses dois problemas para o nosso caso empírico, antes de finalizarmos este capítulo. Quanto à escolha da etnicidade como veículo para o desempenho daquelas funções, devemos nos reportar à questão do acesso à terra. Esse acesso é essencial para a sobrevivência dos kiriri enquanto grupo étnico, assim como para as demais populações indígenas do nordeste, pois ela é a única base econômica de sua reprodução.

É em torno da terra, pois, que se dão todos os conflitos interétnicos. Enquanto "grupo étnico", seguindo aquelas definições, podemos dizer que os kiriri são, atualmente, uma organização política de um coletivo social cuja principal função é reconquistar e garantir o acesso coletivo a um território de que se guarda uma memória surpreendentemente persistente<sup>8</sup>, mas do qual não mais se detém a posse de sua maior parte. Desde o início da reorganização do grupo, no início dos anos setenta, é em torno

---

<sup>8</sup>. Qualquer kiriri sabe, ainda hoje, localizar perfeitamente o posicionamento original dos marcos, já desaparecidos, que delimitavam a área da Missão de Saco dos Morcegos no início do século XVIII, e que conferem com a documentação histórica disponível (cf. ROSALBA, 1976), a despeito de, há muitas gerações já, terem perdido a posse da maior parte dessa área.

desse objetivo, acima de qualquer outro, que se movimentam as lideranças indígenas, mobilizando apoios tanto internos como junto a organizações não-governamentais no sentido de pressionar a ação da FUNAI e enfrentar as articulações políticas dos regionais. Atualmente, lograram recuperar a posse de importantes faixas de terra e, principalmente, garantiram politicamente a homologação, como Área Indígena, em 1992, de todo o território original da antiga missão, embora a maior parte da mesma se encontre ainda sob a intrusão de posseiros e grileiros.

Nesses vinte e poucos anos de conflitos acirrados com os regionais pela posse da terra, centenas de kiriri<sup>9</sup>, de uma população que girava em torno de mil e quinhentos, abandonaram definitivamente a área ou, permanecendo ali, se desligaram da comunidade, isto é, do coletivo politicamente organizado. Seja por fugirem à confrontação direta com os regionais, aos quais muitos estavam ligados por laços de dependência<sup>10</sup>, seja, aparentemente a razão maior, por se indisporem com as lideranças que conduziram a reorganização a que nos temos referido. Mais grave que isso, nos últimos quatro anos, operou-se uma disputa faccional, já referida, que dividiu ao meio as lideranças, ao ponto de existirem hoje dois caciques na área, ambos reconhecidos pelo posto da FUNAI, e número equivalente de índios sob cada lado<sup>11</sup>.

Assim, se não podemos dizer que a etnicidade Kiriri se assenta unicamente sobre a disputa de recursos econômicos, cujo

---

<sup>9</sup>. Não é possível precisar os números, ante a falta de censos precisos para o período, mas apenas a escala de grandeza, de acordo com relatos de informantes obtidos em campo.

<sup>10</sup>. BANDEIRA (1972) caracteriza muito bem a natureza desses laços de dependência nos anos sessenta, envolvendo relações do tipo de "compadrio" ou de casamentos interétnicos, entre outras.

<sup>11</sup>. Esse último dado, sobre o faccionalismo do grupo, será abordado, no último capítulo, com mais detalhe e em sua relação com o Toré.

bem maior é a própria terra - desconsiderando a importância da memória coletiva, das relações de parentesco, bem como a vigência de um sentido de "territorialidade" (OLIVEIRA Filho, 1988). Podemos afirmar, contudo, no modo de explicação "funcional", que o "grupo étnico", enquanto organização política daqueles que a ela aderiram - pois muitos, vimos acima, não o fizeram - existe em função do controle sobre os recursos do território e, secundariamente, mas não menos importante, dos oriundos de agências do estado ou organizações não-governamentais, sendo esses, de fato, os objetos em torno dos quais se dão as disputas faccionais.

A terra, assim, tem sido o principal móvel da reorganização política grupal ao longo das últimas duas décadas. De fato, não fosse a perspectiva de acesso à terra, pouca razão encontrariam para todo o esforço de reorganização coletiva e que tem implicado em todo tipo de conflitos e disputas internos que dividem ao meio, até, famílias importantes. A história recente do grupo, até onde pudemos averiguar em campo, foi marcada pela abertura dessa perspectiva, e a capacidade de mobilização das lideranças, grosso modo, aumenta ou refluí de acordo com o avanço ou estancamento do processo de reconquista do território.

Mais recentemente, o maior problema interno dessas lideranças diz respeito à falta de perspectiva de que a FUNAI consiga recursos para a indenização das benfeitorias dos posseiros, uma vez que apenas legalmente o território foi garantido, bem como para gastos com sementes para o replantio, saúde, escola, etc.. Trata-se de um problema porque essa situação de penúria tem tido como efeito uma espécie de "letargia" coletiva que tem feito refluir a confiança dos índios em geral em suas lideranças, produzindo uma sucessão de trocas de "conselheiros", e até, particularmente significativo para o que nos interessa nesse estudo, um relativo esvaziamento do Toré, conforme constatamos em

nossas últimas idas à área, na forma de um pequeno comparecimento aos "terreiros" nos dias de "brincadeira".

Vejamos agora a outra questão *de forma* a que alude CUNHA, acima, quanto aos sinais diacríticos selecionados para operar a distinção étnica. Como ela mesma diz:

*"É que se estas [as formas culturais] se situam dentro de um sistema estruturado de significantes, esse sistema, embora confira sentido aos elementos que o compõem, através de oposições, correlações, etc., não determina, no entanto, inteiramente esses elementos. Ou seja, ao considerarmos essa dinâmica cultural, podemos parafrasear o que Lévi-Strauss objetou aos funcionalistas: os traços culturais selecionados por um grupo ou fração de uma sociedade não são arbitrários, embora sejam imprevisíveis (CUNHA, ib.:48)"*

Pudemos, anteriormente, apontar o significado de "indianidade" que possuem alguns elementos simbólicos mais óbvios do Toré, conquanto significado comunicado *para fora*. Esse significado explica, em parte, a seleção de tais elementos na realização da "representação do Toré", como já referimos. Ainda não faremos aqui, como já foi afirmado também, uma análise dos demais significados desses mesmos elementos e outros que compõem o ritual - isto é, os significados propriamente religiosos -, e que são comunicados *para dentro*, informando a maneira como os kiriri se percebem como "índios", e operam simbolicamente sua oposição aos regionais. Mas podemos, ao menos, assegurar, por ora, que sua seleção, ante um repertório de possibilidades, não é, absolutamente, arbitrária.

Na sequência ritual que esquematizamos no início do capítulo, podemos encontrar elementos que indicam essa não arbitrariedade dos "traços culturais". Vejamos alguns: a cruz, delineada sobre o chão com fileiras de velas, no momento da *Sereia*, na intersessão das quais se coloca um *cruzeiro* de madeira; a postura de prece e a oração que encerra o ritual, em que o sinal da cruz é executado; a *defumação* do corpo com o cachimbo em movimentos de cruz, como quando o padre benze alguém; as várias menções a Deus, Jesus Cristo e a Nossa Senhora nas *linhas* - pois

até os próprios *encantos*, ao incorporarem, invocam as divindades católicas em seu auxílio durante os *trabalhos*; e, ainda, na própria preparação do *vinho da Jurema*, em que o sinal da cruz é feito soprando-se, com o cachimbo também, o fumo sobre a vasilha que contém a bebida.

Todos esses comportamentos apontam para uma comunicação muito íntima, que interrelaciona as crenças do Toré com as de um "catolicismo popular" comum a toda a região. Assim, qualquer que seja a interpretação particular que os kiriri dêem a tais elementos simbólicos, os mesmos reportam-se a um contexto cultural mais amplo, conquanto associados de modo diferente uns com os outros em cada caso particular, e adquirindo, pois, significados próprios.

O exemplo mais ilustrativo dessa comunicação com elementos simbólicos expressos nas crenças católicas talvez seja a comparação feita por Da. Dalta - *mestra* de maior prestígio e *ciência* que há nos Kiriri - entre o **vinho da jurema**<sup>12</sup>, símbolo mais sagrado do Toré, e o "sangue de cristo" (cf. MARTINS, 1985). Como sabemos, esse é, por sua vez, simbolizado pelo vinho da comunhão católica. Assim, sobre o mesmo referente "vinho", opera-se ao mesmo tempo uma oposição entre a Jurema e o Sangue de Cristo, paralela à oposição "ritual de índio"/"ritual de branco", e uma correlação quanto a seus caracteres igualmente sagrados.

Esse é um exemplo de como podemos encontrar, nas práticas rituais que fazem parte da *experiência religiosa* das populações nordestinas em geral - e, portanto, dos próprios kiriri numa perspectiva histórica -, os elementos simbólicos que, conquanto aqui e alí tenham significados e conotações diferentes, compõem a configuração simbólica do Toré contemporâneo e se

---

<sup>12</sup>. Que, contudo, não é propriamente um "vinho", isto é, uma bebida fermentada.

prestam, por sua *gramaticalidade* no interior desse contexto cultural, à auto-adscrição dos índios diante dos regionais.

Um tal paralelo também pode ser efetuado a partir daquelas outras fomas rituais comuns a toda a região nordeste que guardam semelhanças com o Toré, já citadas. Se, entretanto, todas essas semelhanças poderiam nos levar a pensar que elas, ao contrário, prejudicam o funcionamento desses elementos simbólicos como sinais diacríticos, na verdade elas são mesmo necessárias, pois, como diz CUNHA:

*"a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo" (Ib.:45). "(...) a questão de saber quais os traços diacríticos que serão realçados para marcarem distinções depende das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com as quais poderão se contrapor e organizar em sistema." (ib.:48)*

CAPITULO II

**A JUREMA: DO CONTATO A "CABOCLIZAÇÃO"**



## 1. OPÇÕES TEÓRICAS

Neste capítulo, bem como nos subsequentes (III e IV), iremos mudar bastante o rumo e a natureza da discussão sugerida pelo precedente, e é possível que o leitor se pergunte o que conecta ambas as partes. Para que se possa compreender isso, é preciso que tentemos explicitar, antes de entrar na temática específica desse capítulo, o próprio processo através do qual se deu a *construção do objeto* de pesquisa (BOURDIEU, 1988).

O nosso ponto de partida era o enquadramento dos povos indígenas do nordeste nos estudos de etnicidade (SAMPAIO, 1986), segundo a conceituação desenvolvida, principalmente, por BARTH (1969) e COHEN (1969), acerca desse tema, como já foi referido na introdução.

A perspectiva desses dois últimos autores, procura privilegiar os aspectos político-organizacionais que orientam a formação de grupos de interesses em contextos sociais mais amplos, onde a etnicidade joga um papel instrumental dentro de um campo de relações políticas e econômicas. Campo esse que extrapola o âmbito exclusivo de cada grupo étnico, e que determina, em última instância, a formação dos mesmos.

A discussão do fenômeno étnico, nessa perspectiva, se deslocava do âmbito exclusivo da noção de *identidade*, cujo conceito era de estatuto complexo, para dizer o mínimo, dentro dos quadros conceituais da Antropologia (LÉVI-STRAUSS, 1977). Apoiando-se apenas na noção de identidade, uma série de fenômenos tornavam-se aparentemente sem explicação, como, por exemplo, o recrudescimento das distinções étnicas no contexto dos grandes centros urbanos africanos. Meio no qual seria de se esperar, antes, uma diluição e desaparecimento das especificidades identitárias e, por extensão, culturais (COHEN, 1969).

Esse momento de reelaboração conceitual, de avaliação da operacionalidade do conceito de *identidade* na antropologia, relacionava-se com a própria crise do conceito de *cultura* na disciplina. O novo enfoque da etnicidade, como organização política de grupos de interesse, servia como uma luva para o caso do recente *boom* de reivindicações de alteridade étnica, entre os povos indígenas do nordeste brasileiro, que marcou os anos setenta e oitenta (SAMPAIO, *ib.*), apesar de seu contexto ser rural e não urbano, como o que caracterizou os estudos seminais dessa perspectiva teórica. De fato, não seria através do conceito de cultura que se conseguiria pensar as fronteiras étnicas dos grupos nordestinos, haja vista a sua, aparentemente, completa descaracterização cultural.

Todavia, o sugestivo artigo de CUNHA (*Ib.*) sobre a natureza "*residual, porém irredutível*" da cultura, embora seguindo essencialmente a mesma linha conceitual de BARTH e COHEN, como que recolocou a preocupação com a cultura e o papel que ela joga nesses contextos. O argumento foi o de que a cultura, nessas circunstâncias, seria reduzida ao desempenho de funções diacríticas, isto é, a uma gramática com vistas à comunicação da alteridade, como já vimos. Mais uma vez o evoluir da reflexão conceitual ia ao encontro da realidade indígena nordestina, dada aquela aparente desfiguração cultural, na qual a *performance* de uma simples "dança de índio", a "representação" do Toré - em alguns casos, como o Kiriri, simplesmente aprendida alhures -, seria suficiente para o cumprimento de uma "residual" função diacrítica.

É preciso observar, entretanto, que apesar de recolocar a cultura em discussão nos estudos de etnicidade, CUNHA o fez de um modo exterior, como sôe ocorrer, aliás, com todo tipo de explicação funcional: de fato, indicar-lhe as funções não é estudá-la em si mesma, em seus próprios processos, mas apenas em

suas relações com outros âmbitos de análise, considerados como os propriamente explicativos. Tais limites a própria autora reconhece, porém colocando-os na conta de "*resíduos inevitáveis em qualquer explicação funcional*" (ib.:48). O que nos perguntamos, então, foi se isso encerrava a questão, quando aplicada ao nosso objeto de pesquisa.

Circunscrito tal objeto por conceitos de inspiração sociológica, como "grupo étnico" e "etnicidade", nosso estudo tinha, então, um *bias* teórico a superar: tratava-se de um objeto eminentemente cultural, isto é, uma "dança" que era, mais que isso, também um ritual religioso; contudo relacionado a um contexto em que a cultura jogaria um papel "residual", portadora de uma funcionalidade meramente diacrítica, sem qualquer peso determinante, antes determinado. Era como se um ritual religioso, qualquer que fosse, pudesse ser reduzido à sua função mais evidente *para o observador externo*: separar índios de não-índios.

A opção que nos restava, para não bloquear de saída o estudo do ritual *como tal*, isto é, enquanto um fenômeno religioso, passava por suspender - ao menos colocar entre parênteses, posto que não poderíamos negar de todo sua pertinência - os próprios conceitos que haviam circunscrito até ali a compreensão do fenômeno étnico indígena nordestino. E, assim, retornar ao conceito de cultura, a despeito do mesmo, até então, apresentar-se como de difícil operacionalização em tais contextos.

Adiado, mas não resolvido, esse primeiro impasse, deixando para depois uma possível conciliação entre perspectivas aparentemente excludentes, uma nova dificuldade se apresentava: falar de cultura num contexto de reemergência étnica, portanto de dinâmica social intensa, é falar de *mudança cultural*. Nada mais evidente que isso em se tratando do Toré: presente, sob variadas formas, em quase todos os grupos indígenas do nordeste (v. cap. IV), essa onipresença se deve em alguns casos, ao fato de ter sido transmitido, ensinado de um grupo para outro contemporaneamente.

Era o caso, precisamente, dos Kiriri. Seu atual Toré não era praticado por eles antes da década de setenta, coincidindo o início de sua incorporação com o início da luta pela reorganização grupal, como já foi dito, em uma convergência impossível de ser desprezada. O fantasma expulso pela porta retornava pela janela insistentemente, reforçando ainda mais a perspectiva teórica que tentávamos, por uma estratégia de pesquisa, neutralizar: a cultura, em seu elemento específico mais evidente, o ritual, seria mais que nunca instrumental, até porque parecia, a princípio, totalmente inventada, importada de fora.

A questão era saber se essa *mudança cultural* poderia ter sido efetuada somente a partir da introdução de elementos culturais exógenos, e se a exterioridade de tais elementos poderia ser arbitrária, sem qualquer nexos com a experiência cultural anterior do grupo. Tínhamos desconfiança em relação à possibilidade de isso poder se dar de modo tão simples, pois isso parecia tornar a-históricos os *sujeitos* sociais - o que é próprio, aliás, das explicações funcionais. Era preciso verificar se, e até que ponto, a cultura, em nosso caso empírico, possuiria um âmbito explicativo próprio - e não fosse *tão somente* o objeto da manipulação de agentes orientados, contudo, em função de "interesses" igualmente a-históricos e fora de qualquer enquadramento cultural, como já foi dito no capítulo anterior.

Pensamos, então, em inverter a proposição inicial, sem, contudo, esquecê-la - isto é, levando em conta a sugestiva idéia de uma *cultura de contraste* (CUNHA, ib.), desde que ela, por outro lado, não aparecesse de modo apenas subordinado ao processo social de reorganização política dos Kiriri enquanto "grupo étnico". Se o que queríamos era circunscrever um âmbito explicativo para a cultura em tal processo social, teríamos que ampliar, assim, o âmbito de sua análise para além do mero grupo étnico. Conquanto faltasse ao mesmo, justamente, uma especificidade cultural facilmente discernível anteriormente à adoção do novo ritual, pensamos, então, na existência, tão hipotética quanto genérica, de uma *cultura religiosa do índio nordestino*, por sua vez difusa num meio ainda mais amplo que seria o da religiosidade e cultura nordestinas em geral - de cuja constituição o índio nordestino, tomado genericamente, tivesse também participado historicamente.

Cultura essa da qual os Kiriri fizessem parte de algum modo, e que pudesse explicar em que experiência cultural os novos significados trazidos com o novo ritual puderam agregar-se sem implicar em graves rupturas ou descontinuidades culturais. Dito de outro modo, uma experiência cultural na qual o Toré possuisse a *gramaticalidade* necessária para ser incorporado, isto é, que comunicasse, igualmente, algo *para dentro*. Transformando os significados religiosos pré-existentes entre os Kiriri - e se transformando, certamente -, mas sem que nisso houvesse uma percepção de ruptura, na ótica nativa, tão radical que pusesse sob ameaça o próprio empreendimento de redefinição da auto-percepção indígena implícito no projeto coletivo de reafirmação de sua "indianidade".

Afinal, embora trazido de fora, não seria qualquer ritual que poderia ser assimilado ao seu universo de significações religiosas e étnicas. O deslocamento dos Kiriri para os Tuxá de Rodelas-BA, em busca da aprendizagem do Toré torna-se, nesse

sentido, extraordinariamente relevante, em termos culturais, para o entendimento dos povos indígenas da região. O que tínhamos a perguntar era, precisamente, o que havia de comum, nesses termos, entre os Kiriri e os Tuxá, bem como os demais povos indígenas da região - já que sabíamos não serem os Kiriri os únicos dentre eles a incorporar, contemporaneamente, o Toré. Não se podia, pois, descartar, de início, a hipótese de que elementos do Toré, sob uma forma diferente, fizessem parte, no passado, da própria tradição Kiriri e tivessem sido, contemporaneamente, readotados - precisamente o que tais índios reivindicam.

Tratava-se, portanto, de compreender o processo através do qual esses novos significados foram incorporados à experiência religiosa e étnica anterior dos Kiriri, a qual seria, por sua vez, em grande medida comum à dos demais povos em questão. Mas isso implicava que era preciso estabelecer o que teria sido essa experiência prévia; portanto, numa espécie de "arqueologia" da religiosidade do índio do nordeste, contextualizada na história da região como um todo, posto que apenas uma história comum, de longa profundidade, poderia ter aproximado as características culturais dos vários povos que pré-existiram ao contato com o europeu. É o que tentaremos fazer neste capítulo.

Mas como fazê-lo? Como apreender, diante de condições de pesquisa deveras limitadas, um objeto de tamanha amplitude empírica? Ademais, como realizar uma tal recuperação histórica, tão genérica, de modo que fosse significativa para o entendimento de processos de *mudança cultural* contemporâneos? De fato, o que se segue não é um texto propriamente historiográfico, conquanto seu conteúdo seja histórico.

O que procuraremos aqui é, tão somente, *compor* uma **narrativa histórica**, o mais próxima possível da verdade histórica, com a qual possamos contextualizar o presente etnográfico em

termos de uma análise de *mudança cultural*. De acordo com BRUNER (1986:140):

*"stories make meaning. They operate at the level of semantics in addition to vocabulary and syntax. Just as a story has a beginning, a middle, and an end, culture change, too, almost by definition, takes the form of a sequence with a past, a present, and a future. Our predicament in ethnographic studies of change is that all we have before us is the present, the contemporary scene, and by one means or another we must situate that present in a time sequence. It would be naive to believe that we anthropologists simply describe the present but reconstruct the past and construct the future, even though we use language that suggests this - for example, when we talk of gathering or collecting the data as if it were like ripe fruit waiting to be picked, or when we talk of our special anthropological methodologies for reconstructing the past, as if the present were not equally constructed. The past, present, and future are not only constructed but connected in a lineal sequence that is defined by systematic if not casual relations. How we depict any one segment of the sequence is related to our conception of the whole, which I choose to think of a story."*

Portanto, ao *construir* um presente, sob a perspectiva de um processo de mudança cultural, estamos - queiramos ou não fazê-lo de um modo explícito - igualmente construindo seu passado. O que queremos com a narrativa histórica que se segue é deixar claro ao leitor como concebemos tal sequência histórica, não importa o quanto isso seja, na prática, difícil. Sob pena de não explicitarmos o modo como coletamos e organizamos os dados relativos à construção do presente, pois, ainda de acordo com BRUNER (Ib.:142):

*"as anthropologists, we usually think that we first investigate the present, more or less scientifically, and thereafter reconstruct the past and anticipate the future. In my view, we begin with a narrative that already contains a beginning and an ending, which frame and hence enable us to interpret the present. It is not that we initially have a body of data, the facts, and then must construct a story or a theory to account for them. Instead, (...), the narrative structures we construct are not secondary narratives about data but primary narratives that establish what is to count as data. New narratives yield new vocabulary, syntax, and meaning in our ethnographic accounts; they define what constitute the data of those accounts."* (Ib.:142)

O objeto dessa narrativa será, pois, a fundamentação, numa perspectiva histórica, daquela hipótese acima acerca da existência de uma experiência cultural comum aos povos indígenas do nordeste, de modo a dar sustentação ao seu enquadramento contemporâneo no interior de toda uma região de interlocução

cultural, de amplas dimensões, que será objeto dos capítulos III e IV.

Que parâmetros, então, orientariam essa *narrativa histórica* contextualizadora? Não se trata de lastimar a situação de perda da cultura "original", que é o esteio moral em que se assentavam os estudos folclóricos - de natureza "edificante" - que tocaram aqui e ali no tema. Também não poderíamos seguir o programa da vertente culturalista em antropologia, que produziu, na década de cinquenta, alguns estudos sobre o tema do ritual entre os povos da região (v. cap.IV). Tal vertente, grosso modo, estava muito mais preocupada em reconstituir a cultura original de grupos isolados que entender os índios contemporâneos entre os quais fizeram, contudo, trabalho de campo.

Trata-se, sim, nessa narrativa histórica, de lançar luz sobre o *presente*. Portanto, não como um fim em si mesma, mas com vistas à constituição, poderíamos dizer construção, daquele *contexto cultural mais amplo*. Contexto esse pensado *a priori* como regional e contemporâneo, mas cuja amplitude se deveria às suas raízes históricas profundas, em que um universo de significados religiosos fosse compartilhado por índios e mesmo não-índios. Não importando tanto saber a quem creditar a origem de seus muitos elementos, se a "sobrevivências" indígenas, africanas ou européias - questão essa que era a principal preocupação intelectual dos folcloristas -, mas antes levando todas elas em consideração.

Não nos atraía, sob essa ótica, uma busca de significados originários de uma cultura indígena já desaparecida, fazendo nosso um discurso da "pureza", próprio às ideologias nativas da **tradição**, e marca registrada da fase culturalista nos próprios estudos antropológicos de religiosidade, como bem salientou DANTAS (1988). A mais imediata observação do Toré hoje, senão razões teóricas, contrariava qualquer ilusão no sentido de estarmos diante de formas culturais pré-contato, mesmo em relação



aos grupos que praticam o Toré sem que se tenha notícia de terem sido "ensinados" em algum momento, como é o caso dos Tuxá, por exemplo.

Assim, se o que queríamos entender era o Toré hoje, quando nele se encontram tantos elementos pertencentes a tradições culturais diversas, não nos interessava "reconstituir" o ritual em sua "pureza" original - até porque isso nos parece, do ponto de vista historiográfico, praticamente impossível -, mas muito mais compreender o processo através do qual os vários Torés espalhados pelo nordeste puderam vir a ser o que são hoje.

## 2. UMA NARRATIVA HISTORICA

Para construir tal contexto cultural regional mais amplo, a partir de uma *narrativa histórica*, precisávamos nos orientar por um fio condutor, um critério a partir do qual selecionar as informações. Que fosse suficientemente amplo para abarcar uma variedade de manifestações religiosas, mas que delimitasse um universo referido a uma "indianidade", por mais vaga que fosse. Esse fio condutor só poderia ser, no caso nordestino, referido à utilização da bebida conhecida em toda a região, e mais além, como *Jurema*.

Ela está presente tanto no mundo rural, como no urbano. Entre grupos indígenas, nos Torés, Praiás e Ouricuris, como nos rituais afro-brasileiros, os Jarês, Pigis, Candomblés de Caboclo e Xangôs; ou nos não tão "afro" assim, as Umbandas, os Catimbós, e os sugestivos "torés misturados" que existem em Sergipe e Alagoas. Em todos eles a jurema está sempre referida a alguma representação do "índio". Ademais, podem ser encontradas referências bem antigas a seu respeito. Mas, sobretudo, para o que nos interessa, ela é o

principal elemento de culto dos Torés indígenas, que é, de fato, nosso ponto de partida e de chegada, já que é este ritual, e seus praticantes, que pretendemos primordialmente compreender neste trabalho.

Por essas razões, pressupomos a existência de um *complexo ritual da Jurema* - cuja caracterização começamos aqui e que é objeto principalmente dos capítulos III e IV -, mas cuja difusão e enraizamento na história indígena regional pretendemos agora ilustrar.

Passemos à *narrativa histórica* por nós construída. É preciso que fique bem claro seu caráter de *construção*, pois, como sugerem os parágrafos anteriores, os elementos bibliográficos reunidos o foram em função, sobretudo, da idéia que presidiu a sua recolha e interpretação. Assim, deve ficar claro que não estamos contando a "história do Toré", porém tão somente construindo uma *narrativa histórica* que o torne inteligível no quadro conceitual que formulou a problemática teórica sugerida por um fenômeno que temos sob nossos olhos hoje em dia.

Esta é uma perspectiva metodológica que toma o objeto como uma construção conceitual do analista, subordinada a suas premissas teóricas (cf. BOURDIEU, 1988), ao invés de supô-lo como um ente natural apresentado em sua inteireza ao olhar passivo do observador.

## 2.1. O CONTATO

Existem relatos, bastante fragmentários e incompletos, acerca das práticas religiosas dos indígenas do sertão nordestino desde os primeiros instantes do contato, no século XVII, contato

esse que se efetuou de modo sistemático e intencional somente com os missionários católicos. Antes deles, algumas incursões foram feitas por agentes dos grandes criadores de gado, em busca de pasto e escravos, mas de modo muito pouco amistoso e, sobretudo, muito mal registrado.

O que segue apoia-se decisivamente na obra monumental de Serafim Leite sobre a História da Companhia de Jesus no Brasil (1949, v.V). Este, como é sabido, teve acesso a vasta documentação pertencente a vários arquivos da Igreja, nos quais figuravam diversas cartas dos missionários, enviadas das próprias aldeias em processo de "redução". Seus relatos são evidentemente incompletos e é impossível discernir claramente, através dos olhos do cristão preocupado em converter o gentio, o justo teor da realidade presenciada. De fato, não esperamos, como já dissemos, reconstituir coisa alguma em sua pureza original. Esse olhar missionário, entretanto, tinha pelo menos uma atenção especial para com o que nos interessa: a religiosidade.

Algumas das primeiras missões espalhavam-se pelos sertões que separavam a cidade de Salvador e *zona da mata* litorânea das margens do rio S. Francisco, ocupados, então, por um conjunto de tribos "tapuias", linguística e culturalmente aparentadas, também largamente designadas na época, sem muita precisão, como de "nação cariri" e que se estendiam para além do grande rio até os sertões do Ceará e Rio Grande do Norte e, provavelmente, Piauí.

Não queremos entrar na controvérsia que ocupou os folcloristas, antropólogos e linguistas dos anos cinquenta e sessenta, acerca de como classificá-los linguística e culturalmente entre os Tupi do litoral e os Jê do Brasil central, já que possuiriam características de ambos, ou a quantas e a quais famílias linguísticas pertenceriam (v., por exemplo, HOHENTHAL, 1960; PINTO, 1956; FERRARI, 1957). Só queremos salientar que

compartilhavam elementos culturais, especificamente, porque é isso que nos interessa, no tocante às crenças e práticas rituais, conforme o que se pode depreender dos relatos missionários.

Paiaiás, Moritizes, Quiriris (sic) e outros - etnônimos que não se pode precisar até que ponto designavam etnias realmente distintas - foram aldeados, mais ou menos misturados uns com os outros, pelos missionários, numa primeira série de "reduções", entre 1655 e 1700, nos sertões da Bahia e Sergipe: as missões de Massacará, Saco dos Morcegos, Canabrava, Natuba, Juru, as mais importantes e duradouras, seguidas pelas missões de Rodelas, nas margens e ilhas do S. Francisco<sup>13</sup>. Pelo que descrevem os primeiros missionários, haveria uma considerável semelhança em suas mitologias e rituais.

Em 1655, o Padre Antonio Pinto (apud LEITE, 1949, v.V:273) assim descreve os Paiaiases:

*“Os Paiaiases são muito submissos aos seus pagés a que chamam Visamus. Não têm ídolos, nem divindades, se exceptuarmos uma semelhança de idolatria, no que chamam seu Deus Eraquizã, cujo dia festivo, anual, se celebra assim: fazem uma pequena cabana não muito distante da Aldeia. Juntam-se nelas os pagés mais velhos. Vestem ao Tapuia o seu vestido, tecido de folhas de palma, de 15 (quindecim) pés de comprido, todo de pregas e franjas, as quais caem um pouco acima dos joelhos. Na cabeça até os ombros tem o diadema, que termina para o alto em ponta. Na mão direita um frecha afiada. Antes que entre na cabana sagrada (a narrativa latina diz aqui templo) do deus Eraquizã, fazem os pagés ingente alarido, e fogem todos os outros Tapuias para dentro das casas.*

*Logo sai o Eraquizã, de horrendo e disforme aspecto. Dá volta a toda a Aldeia, e se encontra alguém mata-o com a seta aguda, que leva na mão direita, para o castigar da sua irreverência, que se atreveu a encontrar-se com tão grande deus.”*

---

<sup>13</sup>. Para um quadro completo das missões fundadas durante todo o período colonial v. DANTAS et alii (1992) e DORIA (1988), esta última apenas para a Bahia.

Em 1693, o Padre Manuel Correia conta-nos, acerca dos Moritizes, que os mesmos se encontravam, naquela altura, dispersos e misturados aos outros entre as aldeias de Juru, Canabrava, Natuba e Saco dos Morcegos, sobretudo nesta última. Segundo LEITE (ib.:289), os Moritises também davam aos seus pajés o nome de Visamus, mas diferiam dos Paiaiás nalguns usos, especialmente acerca do "culto" aos mortos. Por outro lado, como aqueles, localizavam seus "heróis", os mesmos Poditã e Araquizã, na constelação de Orion e também contavam os anos pelo surgimento da constelação das Plêiades. Haveria, portanto, coisas em comum e coisas divergentes entre as Relações do Pe. Antonio Pinto (1657), que descreve os Paiaiás, e a de Manuel Correia (1693), que descreve os Moritizes.

Este último, de acordo com a tradução do original latino feita por LEITE, assim se expressa:

*"Os Moritises (em latim Moritizii), outro género de Tapuias, colocavam também nos seus Pagés, que chamam de Bisamuses, toda a sua esperança, e os chamavam logo que estavam doentes. A cura constava de cantilenas desentoadas, fumigação e aspiração, e com gestos decompostos, atribuíam enganosamente a causa das dores do padecente, ou a eles ou aos seus parentes do lado paterno para que julgassem que morriam por feitiço e deixassem como em testamento aos filhos, o desejo de vingança. Desta maneira quasi todos cuidavam que morriam por causa dos seus inimigos, e assim, cada morte se tornava sementeira de outras. E não poucos, por estes crimes alheios, eram queimados, por insinuação dos feiticeiros, sem temerem castigo entre os Bárbaros estes semeadores de discórdias e autores do mau conselho.*

*Começavam a contar os anos pelo nascimento das Plêiades. Metiam-se no rio, nessa ocasião, para colherem muitos mantimentos. No dia da Festa tomavam certa bebida para terem muitos filhos; e os filhos acabados de nascer lavavam-nos na água em que tinham cozido caça para que saíssem bons caçadores. Metiam os cadáveres dos seus mortos dentro de um pote e o enterravam, para que depois, não tendo quem lho desse, não setissem a falta de vasilha para cozinhar a comida. Era seu costume quando morria algum na Aldeia, espalharem cinza à roda das casas para que o génio mau não levasse da casa do que morreu para as outras, a febre ou outra doença, e que eles cuidavam o impedia a cinza. Também quando morria a mulher de algum, o viúvo corria logo para o mato, e cortava o cabelo no cimo da cabeça e aí ficava algum tempo escondido. Quando voltava à Aldeia era a vez de fugirem todos dele e de se esconderem no mato. Estavam persuadidos que o primeiro que se achasse com o triste homem, contrairia a doença mortal, e não duraria muito.*

*Quando iam caçar diziam que se não levassem tabaco não achariam caça: se o levassem nada tinham que temer dos contrários, e que com a presença*

dele se acalmavam os ânimos perturbados e se dissipavam as iras das bebidas.

Os homens e mulheres andavam habitualmente desnudos. De Araquizã (sic) e Poditã (sic), dois irmãos, da raça dos Tapuias, que habitavam a Constelação de Orion, lhes vinha a chuva e os alimentos e a vitória certa contra os inimigos. Nenhuma outra idéia tinham de Deus Imortal, que não afirmavam nem negavam existisse. Conheciam o nome do mau Demônio. Mas não sabiam quem fosse ou donde lhe viesse a arte de fazer mal. Tudo o que os velhos sonhavam durante a noite, era oráculo para os novos.

Depois do primeiro parto da mulher, o marido abstinha-se de muitos alimentos mais que religiosamente, e o tinham como necessário para a saúde do filho; espalhavam cinzas nas encruzilhadas dos caminhos para que saindo da barraca não fossem para o mato mais próximo, e os que se enganavam no caminho não pudessem tornar aos seus. Fugiam da doença e da morte à maneira de animais silvestres. No tempo da varíola, que para eles é peste, retiravam-se para o mato mais longínquo, observando com cuidado o caminho, não seguindo vereda direita mas em espiral e apagando na terra os vestígios da passagem, para que a morte não visse o caminho batido, nem a febre os fosse descobrir nos seus esconderijos."

Em 1672, o Pe. Jacques Cocle também fala do apego dos índios Quiriris da aldeia de Canabrava ao culto do *Uariquidzã*, e o mesmo Pe. Manuel Correia, na Relação de 1693, fala da fama dos ritos de *Varakidran* realizados na área de Juru, que atraíam os índios não só daquela área, como de outras de uma ampla região:

"Costumavam na Aldeia do Juru, antes do estabelecimento dos Padres, bem como os muitos dispersos pelos matos que resistiam ao aldeamento, quando ali se acolhiam os índios vindos do mato, celebrar a festa de Varakidran (sic), a que acorriam não só o gentio de outras aldeias, mas muitos outros que andam pelos matos, e até muitos índios cristãos, que já estavam nas Aldeias dos Padres e ali iam às escondidas, e era preciso impedir com palavras, ameaças e castigos para se absterem dessas superstições.

O rito do "Varakidrã" era assim, e talvez ainda seja algures, entre os gentios, e é o único que os índios veneram. Ergue-se em terreno largo e aberto, uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados com muitos paus e palha, das quais pendiam muitas esteiras tecidas de folhagem nova. No centro da cabana colocava-se uma cabaça ôca e sêca e com vários orifícios, que eles, notadamente rudes, tinham por uma cabeça humana. Debaixo dela acendiam fogo com lenha verde. O fumo subia pela cabaça e saía pelos orifícios em direções diversas. Os mais velhos da Aldeia punham-se à roda dela, e entre eles o Pagé principal, a quem os Varakidrenses chamam Pai. Todos eles chupam o fumo de tabaco, de tubos ou cachimbos de barro (e fistulis figlinis), que guardam com diligência para este dia; ao mesmo tempo abrem a boca e sorvem o fumo que sai daquela cabaça furada, ou ídolo. Até que ficam como tontos e embriagados.

Enquanto isso se passa dentro da Cabana, no terreiro os moços mais robustos, todos emplumados de várias cores, e com riscas negras no corpo, andam à roda das esteiras, que fecham a cabana, em danças desordenadas e gritaria desentoadada. Os chefes da dança e do coro, trazem cabaças vazias e furadas diante do rosto, e usam flautas de osso de certas aves, mais para sibilar do que tocar, cujos ossos têm em grande estima, e guardam com grande veneração durante o ano. Desta maneira se estende a festa por três ou quatro dias, até que saem da cabana os velhos ébrios do fumo e concluem a festa com seus vaticínios. Voltam-se para a gente que está à roda, e começam a predizer o futuro, com mentiras que os ouvintes têm por mais verdadeiras do que a própria verdade: se o ano há de ser de seca ou de abundância; se hão de apanhar muita caça ou pouca; se os ares hão de ser salubres ou mortíferos para o corpo; se hão de morrer velhos ou novos; e outros oráculos como estes, que ninguém dos que o ouvem põe em dúvida." (apud LEITE:298-9)

Arriscando-se a extrair as características gerais das práticas e crenças religiosas dos Quiriris, já aqui numa acepção ampla a incluir todos os tapuias dessa área, LEITE (ib.:312) afirma que os instrumentos rituais, tais como flautas, penachos, fios tecidos, oferendas, etc., guardavam-se em lugar "limpo e decente", com muito zelo durante todo o ano. A cerimônia central realizava-se numa *cabana sagrada*, citada nos originais latinos pelo termo *aediculum*. Nas festas, havia cantilenas, músicas, danças, fumigações e **bebidas fermentadas**. Tais festas celebravam-se com periodicidade variada de lugar para lugar, de ano em ano ou duas vezes por ano, com duração de uma semana.

Esses elementos, esparsos e fragmentários, não permitem qualquer reconstrução da estrutura original desses rituais, e dos significados que estariam por trás de tais práticas. Não é isso que nos interessa aqui, por mais que quizessemos descrições mais detalhadas. Aliás, seria muito bom se pudéssemos ter tido acesso aos originais latinos consultados por LEITE, e que se encontram espalhados pelos arquivos brasileiros, portugueses e do Vaticano. Entretanto, as informações que se encontram em sua obra nos permitem concluir que essas etnias do sertão, esses "tapuias" - designação ampla que os missionários davam aos índios que falavam língua diversa da dos tupis do litoral -, compunham uma certa unidade cultural e certamente mantinham estreitas relações, não importa se amigáveis ou não, uns com os outros, já antes dos primeiros contatos com o colonizador, e provavelmente mesmo com grupos de origem tupi.

Após o início da catequese e colonização, teríamos um reforço de tais contatos, uma vez que esses grupos foram, quase sempre, aldeados conjuntamente, sem a preocupação de separá-los por etnias, até porque não difeririam tanto, como vimos, entre si. Sobretudo, passavam a enfrentar uma realidade comum frente às imposições do colonizador. A partir de certo momento, as *reduções* passaram a constituir-se no único refúgio contra os curraleiros, e embora muitos índios - desestruturadas as aldeias originais - preferissem vagar em bandos pelos matos e tabuleiros das caatingas, sem pouso certo e sempre à mercê da escravização e morte pelos criadores de gado, um bom número deles preferiu submeter-se à catequese dos padres e juntar-se uns aos outros, no que entrava em consideração, mais do que apenas a crença na nova fé, a própria sobrevivência.

O certo é que o tempo mostrou que de todos os índios dessa área, e do nordeste como um todo, apenas sobreviveram e



sobrevivem ainda hoje, enquanto grupos étnicamente diferenciados, aqueles que se submeteram às missões, embora não todos.

Mesmo sobre as missões, as pressões dos grandes sesmeiros, notadamente a famosa e de triste memória *Casa da Torre*, da família dos D'Avila, não deixaram de se fazer sentir. Muitas Igrejas, recém-erigidas pelos missionários, foram postas abaixo no início da evangelização, e a política de bastidores junto aos governadores-gerais atrapalhava e impedia de todo modo a criação de novas missões. A poderosa e temida Ordem dos Jesuítas, infiltrada em toda a burocracia do império português, movida por seus próprios interesses, acabou por se constituir na única instituição capaz de defender os índios - os aldeados, bem entendido - da ganância dos colonizadores, embora não, talvez da sua própria. Afinal, Fé e Império sempre constituíram uma só política geral, embora ao nível local pudessem surgir, e não poucas, muitas contradições como estas que apontamos<sup>14</sup>.

Aos índios não restavam muitas alternativas, senão uma resistência que, passada a fase da guerra de conquista (v. PIRES, 1990), se limitava a um jogo de deserções das missões, retorno inevitável e, conseqüentemente, a prática secreta de sua religiosidade. É como nos conta o Pe. João Moreira (apud LEITE, *ib.*:291), em 1757, acerca dos índios da missão de Saco dos Morcegos, hoje Mirandela dos índios Kiriri, dos quais dizia serem os mais "fujões dos índios":

*"Bebem de vários olhos de água, ténues, que apertando qualquer seca de todo secam, e desertam os índios e buscam as praias da comarca de Sergipe de El Rei".*

Além da pobreza da terra e do clima severo que assolava - e ainda hoje assola - a área da missão, dificultando a sedentarização e transformação dos índios em lavradores, podemos imaginar os mais "fujões dos índios" desertando em direção a

---

<sup>14</sup>. Sob esse último aspecto v. BEOZZO (1983) e AZZI (1987).

Sergipe por outras razões, como a participação em rituais anuais, já agora realizados secretamente.

Tal não é inverossímel, haja vista que a mesma Relação de 1693 do Pe. Manuel Correia, referindo-se aos Moritizes - ou Quiriris -, registra o episódio da destruição de sua *Cabana Sagrada*, queimada pelos padres. Durante oito meses, os índios pareceram abandonar suas cerimônias, após o que as recomeçaram. Mantenhamos a forma que dá Serafim Leite ao seu comentário da carta do missionário, para não transformar uma segunda vez o relato nela contido:

*"Os índios Quiriris mais velhos vieram ter com o Superior da Aldeia. O Padre disse-lhes:*

*- Ou não acreditais nessa cabana ou acreditais. Se não acreditais para que vos afligis, por ter queimado um pouco de palha? Se acreditais, para que estamos nós aqui e nos dizeis que quereis ser cristãos e vos fazeis cristãos?*

*O Principal respondeu:*

*- Queremos ser cristãos, mas queremos também conservar os costumes dos nossos antepassados.*

*Explicou-lhes o Padre que poderiam continuar com todos os costumes, que o fossem simplesmente, e não práticas opostas à fé cristã, em que muitos já viviam baptizados. E com inalterável e nunca desmentida tolerância dos Jesuítas, permitiu-lhes as danças, cantos, bebidas, com tanto que em tudo houvesse o moderado resguardo, o próprio de seres humanos dotados de razão. Aquietaram-se todos, excepto uns poucos, que se afastaram para o mato a duas léguas da Aldeia. Ergueram aí duas ou três casas e entre elas a cabana sagrada. Tendo ouvido aos Padres que Roma era o centro de todas as Igrejas da terra; deram ao sítio o nome de Roma. E nela continuaram as festas do Uaraquidzam, interrompidas na Aldeia.*

*Na noite silenciosa, as cantilenas e músicas encheram a floresta, e os ecos chegaram à Aldeia Cristã. Ao celebrar-se a missa, os Padres impediram-lhes a entrada na Igreja, até eles confessarem que não tinham procedido bem. Foi a única represália dos Jesuítas. Os quiriris, com toda a rudeza da sua inteligência ainda inculta, compreenderam a linguagem da brandura e da persuasão. Acederam. E recomeçou a catequese" (LEITE, ib.:313-4)*

Perguntamo-nos se tudo teria voltado ao "normal", conforme queriam acreditar os missionários. Preocupados em confirmar para seus superiores o sucesso de suas atividades missionárias, não estariam eles sendo ainda mais "brandos" e "tolerantes" do que deixam entrever suas cartas? Por outro lado, não estariam os índios sendo tão perspicazes quanto os padres, "acedendo" estrategicamente?

O capuchinho Martinho de Nantes nos dá, em 1709, seu testemunho acerca do quanto os Kariri

*"Estavam tão apegados a estas práticas que foi difícil convencê-los a abandoná-las. Se algum deles as deixava de lado, e se em seguida acontecia alguma desgraça, acreditava que tudo tinha acontecido por ter abandonado os antigos costumes. Os velhos, mais particularmente, reforçavam-nos nesta opinião, e opunham-se, na medida do possível aos bons propósitos da juventude; esta mais facilmente teria renunciado às cerimônias pelas quais eram quase que os únicos responsáveis e que eram, além disso muito penosas" (apud FERRARI, 1957:66).*

As "desgraças" naquele tempo não deviam ser incomuns.

Por certo não estamos propondo que a catequese não deixou suas marcas. Ao contrário, estamos, antes, no encalço delas, de modo a determinar não o que eram as crenças indígenas antes de sua intervenção, tampouco exaltar o "advento da civilização cristã", como o faz Serafim Leite, ele próprio um jesuíta, mas compreender melhor o mundo formado por esse encontro.

## 2.2. AS SANTIDADES

O fenômeno das chamadas "Santidades indígenas" tem sido objeto de estudos ao longo das últimas décadas<sup>15</sup>. As informações mais detalhadas que se possui acerca desse fenômeno dizem respeito aos índios guarani do Paraguai e adjacências, bem como aos tupi do litoral brasileiro (v. CLASTRES, 1978). A mais famosa, e que teve melhor registro, aconteceu no recôncavo baiano, porém. Não obstante se tratar de área de ocupação tupinambá, a situação social ali não diferia estruturalmente daquela dos índios do sertão, de modo que lançam luz sobre esses últimos.

De fato, foram igualmente missionados pelos jesuítas, ao tempo em que eram também incorporados às plantações de cana-de-

---

<sup>15</sup>. VAINFAS (1992) nos dá uma visão geral do estado atual da questão.

açúcar, como mão-de-obra dos engenhos. Já durante o século XVI ocorreram certos movimentos sociais indígenas que procuravam subverter, sem sucesso, a situação de forte opressão a que a perda da autonomia os submetia; onde a desestruturação da organização social se fazia acompanhar da negação sistemática de suas crenças e modos de percepção da realidade - já em si abaladas pela desorganização concreta de seu "mundo" -, levada a efeito pela perspicaz e sistemática ação catequética.

A estratégia dos padres sempre foi a de utilizar a cultura indígena para os propósitos da catequese, e não simplesmente fazer tábua rasa das concepções nativas. É o que exprime de modo sucinto o padre Manuel da Nóbrega, em 1552, acerca da necessidade de permitir aos gentios a conservação dos costumes que não fossem claramente contrários à fé cristã *"para os atrair e deixarem os outros costumes essenciais, e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar para lhes tirar os outros"*<sup>16</sup>.

Oneyda Alvarenga, em seu estudo sobre a música de folclore brasileira, nos anos cinquenta, fala-nos dessa mesma estratégia jesuíta aplicada à música: *"Para essa conquista através da música, os jesuítas utilizaram quatro meios principais: a adoção dos cantos dos indígenas, com a substituição dos trechos originais por textos religiosos escritos em tupi; o ensino de cânticos da Igreja com as palavras traduzidas para o tupi também; a permissão de que os indígenas levassem as suas danças para as procissões e provavelmente para dentro dos templos; a representação de autos hieráticos, com música, em que havia sempre, ao lado dos santos, personagens tirados ao mundo natural do ameríndio e à sua mítica"* (ALVARENGA, 1950:54). Desta forma,

---

<sup>16</sup>. Apud AZEVEDO (1959), citado, por sua vez, por QUEIROZ (1976:211).

não causa admiração que em pouco tempo passássemos a presenciar manifestações religiosas em tudo sincréticas.

A mais famosa destas manifestações foi a da chamada Santidade do Jaguaripe, registrada nas Confissões e Denúncias da Inquisição na Bahia, conduzida pelo inquisidor Heitor Furtado de Mendonça ainda no fim do século XVI, e que teve lugar entre os índios escravizados das plantações do recôncavo baiano. Seguiremos aqui a síntese e as citações de QUEIROZ (1976).

Sob a liderança de um índio educado pelos jesuítas, de nome Antônio, grande número de índios se ajuntou seduzidos pela promessa de se libertarem e escravizarem, por sua vez, aos brancos, que passariam a trabalhar para os primeiros, enquanto que os índios que se recusassem a segui-los eram ameaçados de serem transformados em árvores e pedras. Tal movimento arrebanhou tantos adeptos - inclusive escravos fugidos de Salvador, índios pagãos, mamelucos e mesmo uns poucos brancos - e causou tanto temor entre os senhores de engenho que o governador Manuel Teles Barreto, sentindo ameaçada a própria segurança da capital da colônia, acabou por enviar tropas para destruir a seita e aprisionar as lideranças do movimento, algumas das quais foram parar nas prisões de Portugal.

O que nos interessa nessa história, rica sob vários aspectos (v. CALAZANS, 1952), é o modo como se organizou esse movimento considerado herético. Seus principais se arrogaram *santos* e *santas* e estabeleceram uma hierarquia, na qual não faltavam *bispos*, *sacerdotes* e *sacristãos*. Seu *Papa*, também chamado *Tupanasu* - "Deus grande", segundo o denunciador - pretendia emendar a "lei dos cristãos", e se organizaram ritos nos quais se mesclavam práticas indígenas e católicas.

Tinham, segundo um depoimento recolhido pelo inquisidor,

*"um ídolo de pau em uma casa ao modo de igreja na qual estava uma pia de batizar onde os mesmos índios se batizavam uns aos outros e outra pia com água benta com seu hissope, e um altar com seus castiçais de pau, e uns livros de folhas de tábuas de pau com certas letras escritas porque eles a*

*seu modo liam e com uma cadeira feita de um só pau inteiro em que eles como em confessionário confessavam as fêmeas (...) arremedando e contrafazendo os usos e cerimônias que se costumam fazer nas igrejas dos cristãos, mas tudo contrafeito a seu modo gentílico e despropositado".*

O "ídolo" era reverenciado com orações assemelhadas às católicas, ao mesmo tempo que com danças e cantos indígenas, onde se usava fartamente o tabaco, "erva sagrada", para se chegar ao transe. Os índios cristãos eram novamente batizados, e retomavam nomes indígenas.

O que pretendemos extrair daqui não são conclusões de ordem sociológica acerca de tipologias ou da estrutura dos "movimentos messiânicos", a subversão simbólica de uma ordem real. A obra de Queiroz, aliás, é farta de exemplos - a que retornaremos - e de análises dos mesmos, sob esta perspectiva. Queremos apenas deixar assentado que, ao falar da religiosidade indígena, devemos ter em conta que, mal estabelecido o contato, já se está às voltas com uma religiosidade crescentemente influenciada pela cultura do colonizador, e é lícito supor que fenômenos semelhantes aos que se davam entre os tupinambás também se encontrariam entre os "tapuias".

Aqui voltamos à obra de Serafim Leite, o qual registra a "cosmogonia" que os padres que aldearam os Quiriris (sic), em 1672, portanto mal começado o processo de seu aldeamento, recolheram de um índio velho e reputado por eles como "respeitável":

*"Meneruru, Deus único, que subsistia no ar. Abaixo dele havia os seres inferiores ou santos, muitos, a que chamavam Ngigos. Meneruru criou o homem Cemacuré, cuja mulher (a Eva dessa cosmogonia) [não sabemos se essa é uma interpretação de LEITE ou dos missionários] só com Cemacuré lhe tocar com uma varinha, teve um filho sendo ela virgem. Este filho, Crumnimni, é o pai de todos os brancos. (...) Meneruru teve dois filhos: Quenbabaré (Ken Ba Baré) e Uariquidzã (Ua Rikidzam). A este segundo se refere o culto que se descreve dos Quiriris deste sertão, e vimos ser comum aos Paiaias e Moritizes" (LEITE, ib.:315).*

Há aqui uma tentativa de explicação da presença de um elemento que não poderia ser senão estranho à mitologia nativa, a origem do homem branco, dentro dos quadros de compreensão da

cultura Quiriri, obviamente, explicação à qual não falta a presença de um homem criado por um deus único, que "*subsistia nos ares*", nascido de mãe virgem, o que já deve ser influência cristã, e, provavelmente, um acréscimo à narrativa que conta a origem dos heróis propriamente indígenas. Faz falta aqui, mais uma vez, a possibilidade de consultar os originais latinos. Mas o que reforça essa interpretação é sabermos que o jesuíta João de Barros já havia estado, a essa altura, entre aqueles índios, desde pelo menos 1666, embora a missão só viesse a se firmar com o padre Jacques Cocle, autor dessas observações.

Coisa semelhante observou o padre Bernardo de Nantes no seu *Catecismo Indico da Língua Kariri* de 1709, acerca dos Chumini pertencentes ao ramo Dzubukuá dos Kariri. Sigamos a reconstrução que faz FERRARI (1957:68) do texto daquele capuchinho:

"encontramos referências sobre a presença de três deuses: **Badze, Politão, Wanagwidze** (...). No referido *catecismo* ainda existe uma identificação desses deuses com a '*Santíssima Trindade da Religião Católica*'. Ao primeiro, *Badze* [nome pelo qual, até hoje, o fumo do tabaco é designado pelos índios Kiriri de Mirandela], davam também o nome de *Padzu*, que quer dizer '*Padre*'; ao segundo, ou seja a *Politão*, o nome de *Inhura* que quer dizer '*Filho*' e, ao terceiro, *Wanagwidze*, o nome de *Irande* que significa '*companheiro*', ou amigo dos dois, que viria ser considerado como o '*Espírito Santo*'. Como justificativa dessa superposição mística Bernardo de Nantes esclarece que os antepassados dos Kariri deviam '*ter alguma notícia do mistério da Santíssima Trindade, e pode ser que o Apóstolo S. Tomé lhes teria pregado; mas ou por esquecimento, ou pela distância dos tempos, lhe misturariam alguns erros*'".

O mais provável é que os "erros" se devessem à própria interpretação dos padres, que aliás acalentavam o mito da pregação de S. Tomé entre os índios da América do Sul. Mas também é possível que, com o tempo, a ação catequética - que usava, como vimos, as crenças e práticas nativas para seus próprios propósitos - levasse a que tal identificação semântica acabasse por se dar

também entre os índios. Padres e índios, cada qual por seu turno, procuravam compreender e integrar a seu universo simbólico os elementos do universo oposto que os intrigavam, acabando por gerar transformações profundas nesses universos, sobretudo no dos índios, cujo mundo pareceria ter retornado ao "caos" primordial e necessitar urgentemente de uma nova "ordenação".

### 2.3. A SOCIEDADE ORIGINADA DAS MISSOES

Não há porque supor que fatos análogos não se tenham reproduzido na história das missões por todo o nordeste, onde dezenas delas foram fundadas, não apenas pelos padres jesuítas, mas logo em seguida pelos capuchinhos, de início franceses, como é o caso de Martinho e Bernardo de Nantes, e depois italianos, atuando esta última ordem em torno das margens e ilhas do S. Francisco (v. REGNI, 1988). Todas essas missões foram marcadas pela mesma história de instabilidade, em virtude dos conflitos com os fazendeiros, que disputavam com os padres o controle sobre a terra e a massa indígena, requisitando-os para todo tipo de serviços e obras, bem como expedições de combate aos índios arredios que assolavam as fazendas e o gado.

Assim sendo, a imagem que podemos formar desses tempos inseguros é a de um sertão vasto, percorrido em todas as direções por tropelias de índios, "mansos" ou "brabos", combates ferozes, missões fundadas e missões destruídas; terços militares de índios, organizados por mercenários paulistas que acabavam por se assentar como proprietários de terras e escravos nativos, e logo passavam a



disputar os índios com as mesmas missões que os tinham cedido para servir como soldados ou prestadores de serviços.

*"Este grupo de Aldeias, escalonadas no caminho do sertão, além da catequese dos seus próprios índios, prestava serviços de carácter público, sendo requisitados com frequência os índios delas para as expedições que se organizavam oficialmente. Ajudavam também, mediante salário, as boiadas que vinham das fazendas do Rio de S. Francisco e do Piauí. E eram, como vimos da Aldeia de Canabrava, verdadeiras estalagens de repouso a quantos por elas passavam em busca do Rio de S. Francisco, ou dali vinham para a cidade da Baía. Hospedarias numa das terras mais agrestes e ingratas, que os missionários não recusaram, para defender dos grandes sesmeiros os destroços dos índios, que puderam escapar com vida e liberdade [sic] das guerras e escravidão. (...) Numa destas idas ao Piauí dos índios de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, tentaram molestá-los e impedi-los na passagem de Joazeiro, os vaqueiros de Garcia de Avila, a quem em 1732 pede contas o Conde de Sabugosa." (LEITE, ib.:292)*

Formava-se, assim, um quadro caótico que pouco a pouco ia conformando uma sociedade nascente, onde a confusão favorecia o desmando e as ordenações régias constituíam um simples apelo distante que os terratenentes cumpriam apenas na aparência ou simplesmente descumpriam. Podemos, então, imaginar o que se deu quando, por razões ultramarinas, o marquês de Pombal finalmente derrotou aos jesuítas em sua luta pela consolidação do regime absolutista em Portugal, e estes acabaram expulsos de todo o império em 1759, inclusive da colônia, onde os aldeamentos foram "elevados" à condição de vilas administradas pelos poderes locais; a mão-de-obra repartida e dispersada, o que implicou no desaparecimento gradativo e inexorável de toda uma ordem instaurada pelas missões e que durou pouco menos de um século, em meio a instabilidades, mas que ainda assim deixou profundas marcas.

Muitas missões, por outro lado, eram conduzidas por padres de outras ordens religiosas e puderam subsistir por mais tempo, sem que tivessem, contudo, a força política dos jesuítas, ficando mais frágeis ainda ante os poderes locais, sobretudo porque a coroa já começava a dirigir o principal de sua atenção para a área das minas de ouro, relaxando sua preocupação com os sertões nordestinos, ao tempo em que a própria administração

colonial era transferida de Salvador para o Rio de Janeiro, isolando ainda mais o sertão.

Dessa altura em diante, vemos este sertão cada vez mais densamente povoado por toda uma camada de trabalhadores rurais mestiços, portadores de uma cultura própria, marcada pelo isolamento do resto do país, cujos traços culturais fizeram posteriormente a glória intelectual de Euclides da Cunha (1985) e seu panorâmico retrato em "Os Sertões".

Sob esse aspecto, Serafim Leite demonstrou muita sensibilidade, ao ligar a catequese jesuíta à religiosidade que esteve na base da comoção social que abalou os primeiros anos da república, em que pese o caráter deveras forçado de sua ilação:

*"O 'culto do Uaraquidzam' chamava-se agora, em 1897, 'culto do Imperador'. Como os tempos tinham mudado, a solução dada à 'cabana sagrada', de Canudos, não foi a psicológica, longânime e suave, dos Jesuítas, senão a acção direta e violenta das armas de fogo." (LEITE:315)*

Sabemos, todavia, pela memória oral dos grupos indígenas que ainda hoje habitam aqueles sertões, o quão intensa foi a sua participação no arraial de Antônio Conselheiro, onde pereceram os últimos falantes de suas línguas nativas, e seus principais pajés. De fato, se o "culto de Uaraquidzam" não pode ser equacionado ao "culto do Imperador" - e o episódio de Canudos também não pode ser reduzido a tanto -, é certo que a participação dos índios naquele movimento indica sua identificação com o tipo de religiosidade messiânica que ali teve lugar.

#### 2.4. A JUREMA

Nos relatos missionários desse primeiro momento do contato, a cujos fragmentos tivemos acesso, não há qualquer referência explícita à Jurema. Porém, há menção ao uso de bebidas rituais, sem que, contudo, fossem especificadas. O silêncio dos

padres a esse respeito, e a conseqüente negligência em descrever detalhadamente as bebidas, deve ser atribuído, sem dúvida, ao seu desconhecimento do caráter xamânico da relação dos índios com as plantas, especialmente as psicoativas - como, de resto, com a natureza como um todo - percebendo as beberagens apenas como "embriagantes", e reduzindo-as, assim, à sua própria experiência européia com as "bebidas". Não admira que permitissem aos índios, mesmo aos supostamente cristianizados, "*com inalterável e nunca desmentida tolerância*", "*as danças, cantos, bebidas, com tanto que em tudo houvesse o moderado resguardo, o próprio de seres humanos dotados de razão*" (LEITE, *ib.*:313-4), sem suspeitar que a "razão" indígena poderia possuir seus próprios princípios.

Apesar da utilização ritual de bebidas ser quase que uma constante em qualquer grupo indígena - ou seja, sua presença não constituir nenhuma surpresa -, é perfeitamente lícito supor que entre essas bebidas se encontrasse a Jurema, talvez não com esse nome, que é de origem tupi, ao que tudo indica (v.LIMA, 1946:56), porque, simplesmente, não haveria outra razão capaz de explicar a onipresença de seu uso atual por quase todos os grupos indígenas do nordeste, bem como pela população "cabocla" da região em geral.

É, aliás, da época da expulsão dos jesuítas a primeira referência de que tivemos notícia acerca da utilização, por essas populações indígenas, da bebida da Jurema. Em meados do século XVIII, seu uso já é o identificador de rituais e práticas proscritas pelos padres, insistentemente conservadas pelos índios em meio à situação caótica em que se encontravam mergulhados. É o que se depreende da notícia que nos dá o folclorista Câmara Cascudo (1969:37), para o ano de 1758, em seu verbete sobre "adjunto":

"(...) No Rio Grande do Norte, até fins do séc. XVIII, teve acepção de reunião de conluio, ajuntamento ilegal para prática reprovada. Nesse documento que descobri no arquivo da Catedral de Natal, vê-se que o defunto era

criminoso por ter participado de um adjunto de jurema, palavra que encobria um ato de rebeldia religiosa dos indígenas, reavivando sua perdida religião: "Aos dois de junho de mil setecentos e cinquenta e oito anos faleceu da vida presente Antônio, índio preso na cadeia desta cidade, por razão do sumário, que se fez contra os índios da aldeia de Mepibu, os quais fizeram **adjunto de jurema**, que se diz supersticioso; de idade de vinte e dois anos, ao julgar, e pouco mais, ou menos; faleceu confessado e sacramentado; foi sepultado no adro desta Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da Cidade do Natal do Rio Grande do Norte; foi encomendado pelo Reverendo Coadjutor João Tavares da Fonseca; e pelo seu assento fiz este, em que por verdade me assinei: Manuel Correia Gomez, Vigário." (grifo nosso)".

Que a jurema já era, de há muito, utilizada pelos indígenas de uma vasta região, se não bastasse o argumento de ser ainda hoje conhecida e reverenciada, por praticamente todos os grupos indígenas que hoje subsistem no nordeste, como elemento central de seus rituais - Ouricouri, Praiá ou Toré -, o indica a notícia que dela temos para uma área ainda mais distante que o Rio Grande do Norte e supostamente fora do âmbito conhecido de sua difusão, como nos informa o vigário geral do rio Negro, Dr. José Monteiro de Noronha, no seu "Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da província", em 1768: "Os índios da Nação Amanajoz têm o furo no beijo superior e o adornão com um canudinho delicado de pennas amarellas, e azues, de que também uzão nas orelhas, cujo furo é pequeno, e apertado, como o beijo. Não são antropófagos, nem idolatras. A sua religião é nenhuma. Há porém entre elles "Pithões", ou feiticeiros que só o são no nome, fingimento e errada persuasão a quem consultão para predição dos sucessos futuros, em que se interessão, e recorrem para a cura das suas enfermidades mais rebeldes. Nas cerimonia, ritos, bailes, adornos de

*pennas na rusticidade e cóstumes, não diferem da Provincia do Amazonas. Nas suas festividades maiores uzão os que são mais habeis para a guerra da bebida que fazem da raiz de certo páo chamado - **Jurema** - cuja virtude é nimiamente narcótica" (grifo nosso) (apud Lima, 1946:59).*

Esses Amanajós são, provavelmente, os Amanayé, que o mapa etno-histórico de NIMUENDAJU (1987) localiza desde as fronteiras que separam o Piauí do Maranhão, em cerca de 1760, até as proximidades do rio Tocantins, no Pará, já no séc. XIX - o que parece indicar um movimento de fuga. O fato de pertencerem linguisticamente ao tronco tupi reforça a sugestão acima das trocas culturais pré-contato destes com os "tapuias", e o mesmo LIMA (id.:56) aponta a presença da jurema entre os Potiguara da Baía da Traição, no litoral da Paraíba, embora para o nosso século, sendo que desses, também do tronco tupi, sabemos que dançavam o Toré até a década de 1950 (v.MOONEN, 1989:8)<sup>17</sup>.

Acerca dos índios do Piauí, certamente inclusos na área cultural do sertão de que nos ocupamos, pela proximidade do rio de S. Francisco e ser rota das boiadas, temos outra menção da jurema, para o século XIX:

*"As nações de que temos ultimamente fallado [Pimenteiras, Guegues e Acoroás (sic)] habitavam em cabanas cobertas de casca de madeira, ou de folhas de palmeira, que também lhes servia de vestido e de cama. Pintavam o corpo com tinta de ginipapo e urucu, e se enfeitavam com as pennas de arara, do cannindé e de outros pássaros de brilhantes pennas. Usavam muito de uma bebida embriagante, feita de **jurema**, principalmente quando partiam para a guerra, que era sempre precedida de um festim ou cerimonia religiosa, em que se distribuam pelos guerreiros o licor embriagante. A distribuição era feita pelas mulheres, e o licor por ellas tambem fabricado. Assim estimulados e encorajados os guerreiros, encaravam*

---

<sup>17</sup>. No capítulo III avançamos uma possível explicação para a presença do Toré, aparentemente uma característica cultural dos índios do sertão, entre os índios do litoral.

*sem medo algum os perigos" (grifo nosso) (ALENCASTRO, 1857:31).*

Os Pimenteiras estão localizados, no mapa étno-histórico de NIMUENDJU (1987), às margens pernambucanas do S. Francisco no séc. XVII, portanto no momento do início da colonização do rio e sua evangelização, e só aparecem no Piauí nos sécs. XVIII e XIX, o que parece indicar também uma rota de fuga. Guegues e Akroás, sobretudo estes últimos, aparecem povoando toda uma faixa que envolve o sertão nordestino durante o séc. XVIII, desde o oeste baiano e Goiás até o Piauí e Maranhão.

A difusão da Jurema e a insistência dos índios em recorrer secretamente a ela e aos ritos aos quais estava ligada, atravessou todo o período colonial, mesmo quando estes já se encontravam completamente inseridos no sistema produtivo das grandes *plantations* de cana-de-açúcar da zona da mata, onde seria de supor o abandono das tradições e sua completa integração. Entretanto, já às vésperas da independência da colônia, o que se nota é justamente o contrário. O inglês Henry Koster, que viajava por Pernambuco no começo do século XIX, observou o seguinte episódio, em 1816, na região do rio Jaguaribe, ao norte de Olinda:

*"Conversando um dia com pessoas de condição mais elevada, ouvi por acaso citar alguns índios que continuavam a observar os seus costumes religiosos. Um engenho próximo do meu era ocupado por uma família de pardos muito unidos com vários índios, embora não contassem entre seus membros um só indivíduo daquela casta. Quando os chefes das diferentes famílias se ausentavam, as moças reuniam-se para brincar. Certo dia, uma jovem índia levou uma companheira até a choupana em que moravam seus pais. Esta, curiosa como uma moça mesmo, interrogou a índia acerca de umas cabaças que viu dependuradas na parede, e a índia parecendo assustada disse: "não olhe para esse lado; aquilo são maracás que meu pai e minha mãe sempre guardam no baú, mas de que hoje se esqueceram"; apesar deste pedido, a moça pegou uma das cabaças e balançou-a, notando que continha seixos, bem como todas tinham azelhas e um molhe de cabelos na parte superior, sendo além disso extraordinariamente polidas e a cousa ficou nisso. Pouco tempo depois diversas mulatinhas resolveram espreitar os índios, que, sabiam, costumavam dançar muitas vezes nas choupanas a portas fechadas, o que além de ser fora de uso, era sobretudo incômodo, por que tal exercício é mais agradável ao ar livre. Depressa tiveram ocasião de observar uma das reuniões clandestinas. As cabanas eram construídas de palhas de coqueiros, e as meninas abriram nelas uma brecha pela qual podiam ver o que se passava no interior. Um enorme vaso de barro estava colocado no centro da cabana e os assistentes, machos e femeas dançavam ao redor. De quando em quando passavam o cachimbo uns aos outros. Ouviram uma*

*indiazinha contando à outra que uma noite mandavam-na dormir à casa do vizinho porque o pai e a mãe tinham de beber a "Jurema". Esta bebida, dizem, é extraída de uma erva mui comum, porém nunca pude resolver um índio a mostrar-ma e quando um indivíduo dessa raça me afirmava não conhecê-la, o seu ar desmentia-lhe as palavras" (grifo nosso) (apud LIMA, 1946:56).*

Este é também o relato mais antigo de que tivemos notícia, envolvendo a Jurema, das relações estreitas que passaram a manter negros e índios submetidos ao mesmo sistema de dominação, o que sugere trocas culturais que poderiam explicar a presença, mais tarde, dos ritos de Jurema no interior dos candomblés e xangôs de todo o nordeste, bem como a existência dos "torés misturados" de Alagoas e Sergipe, onde se presencia uma curiosa composição de elementos entre o Toré e o Candomblé (v. cap.III).

A essa altura, o encontro de crenças de procedências as mais diversas vai ganhando atributos cada vez mais complexos, à medida que se vai cristalizando um quadro social mais rico. Pois, a imigração dos camponeses portugueses trouxe junto com eles um universo de crenças riquíssimo, cujas origens se esfumam na noite dos tempos da mentalidade ibérica.

Não temos nem de longe a intenção de penetrar nessa seara de caminhos tortuosos, e o máximo que fazemos é remeter o leitor para uma obra, o livro de SOUZA (1986), que trata da inserção do imaginário das bruxas, demônios, *sabbats*, isto é, a magia européia em geral entre a população colonial. A autora não dá muita atenção à interação dessas crenças e práticas com àquelas indígenas, talvez por uma limitação intrínseca às fontes: o olhar excessivamente europeu dos inquisidores, em perseguição das *heresias* que constituíam os fantasmas que traziam junto consigo da Europa da Contra-Reforma.

Um dos elementos introduzidos nesse processo cultural, através dos camponeses portugueses, foi o *sebastianismo* que logo tomou conta da população que se mestiçava no nordeste. Mais uma vez vamos nos socorrer aqui na obra de QUEIROZ (1976:222-4), que sintetizou a bibliografia extensa sobre um episódio, classificado

como "talvez o mais trágico dos movimentos messiânicos brasileiros":

*"Em princípios de 1836, apareceu na comarca de Flores, em Pernambuco, um mameluco de nome João Antonio dos Santos, pregando que D. Sebastião estava prestes a desencantar, trazendo grandes riquezas que distribuiria entre os adeptos; percorreu toda a zona de Flores, Piancó, Cariri, Riacho do Navio e margens do S. Francisco, de maneira que a seita ia engrossando 'com multiplicadas conquistas feitas nas últimas camadas sociais.'" (grifo nosso)*

Logo as autoridades se inquietaram, pois eram muitos os que abandonavam o trabalho. Foi enviado um padre para tentar dissuadí-los, resultando no deslocamento do agrupamento para outra área.

*"Mais ou menos dois anos depois, seu cunhado João Ferreira retomou a pregação, indicando como portas do Reino Encantado duas enormes pedras de forma meio quadrangular, rodeadas de outras menores, o que lhes dava aspecto singular: dentre elas surgiria D. Sebastião com toda a sua corte, no momento do desencantamento. Perto de trezentas pessoas se reuniram à sua volta e acamparam em torno dos pedrouços, sobre um dos quais diariamente João Ferreira pregava, com uma grande coroa na cabeça, pois se intitulava Rei do ajuntamento. Afirmava que o Reino só se desencantaria à custa de muito sangue; mas quando D. Sebastião surgisse, as pessoas sacrificadas 'se eram pretas voltavam alvas como a lua, imortais, ricas e poderosas; e se eram velhas, vinham moças, e da mesma forma ricas, poderosas e imortais'.*

*(...) Vaqueiros da redondeza acorreram, além dos trabalhadores da roça, formando uma espécie de povoado em torno das pedras, uma das quais, possuindo enorme cavidade natural, servia de local de culto e era denominada Casa Santa; encarapitado noutra, o Rei pregava diariamente, anunciando acontecimentos portentosos. (...)*

*O proselitismo era feito por toda a redondeza, apelando tanto para a persuasão quanto para a violência: grupos de indivíduos saíam diariamente arrebanhando homens, mulheres, meninos e cães, que traziam para o acampamento. Neste, os adeptos comiam pouco, tomavam muitas bebidas estimulantes, dançavam e esperavam, presa de exaltação extrema e crescente o grande acontecimento (...)*

*Além das prédicas e orações, havia constantes festas de casamento, cada homem podendo casar-se com várias mulheres. A cerimônia era realizada por Frei Simão [falso frei], gozando o Rei João Ferreira do privilégio de "dispensar" a noiva: recebia-a na noite de núpcias e entregava-a no dia seguinte ao marido. Em certos dias, o grupo se reunia na Casa Santa para beber um vinho encantado fabricado pelo Rei com mistura de jurema e manacá, "muito usada pelos selvagens e pelos curandeiros de feitiço e de mordedura de cobra: tem a propriedade do álcool e do ópio ao mesmo tempo". A ingestão da bebida fazia-os ver os tesouros almejados e D. Sebastião com sua corte.*

*Finalmente marcou João Ferreira o dia para iniciarem os sacrifícios necessários 'a quebrar de uma vez este cruel encantamento', e a 14 de maio de 1838 seu próprio pai foi o primeiro que correu a se oferecer a Carlos Vieira, que, com um facão afiado, lhe cortou cerce a cabeça. Começou um morticínio inenarrável, que prosseguiu nos dias 15 e 16, com a turba em estado de grande exaltação. No fim do terceiro dia, as bases das duas*



*torres tinham sido regadas com o sangue de trinta crianças, doze homens, onze mulheres e catorze cães.*

*Na manhã de 17, foi sacrificado o próprio Rei, tomando o seu lugar o cunhado Pedro Antônio; e como no local o ar se tornara irrespirável, dada a decomposição dos cadáveres que por ali jaziam, o novo chefe ordenou a transferência do acampamento para mais longe. Partiram todos em procissão dançante, seminus, com o Rei à frente cingido por grande coroa de cipós (grifos nossos)".*

No caminho foram interceptados por um destacamento policial que abriu fogo contra os sertanejos desarmados resultando em grande morticínio, a prisão de outros e fuga dos restantes, encerrando assim esse episódio que só será superado em termos de tragicidade sessenta anos depois, em Canudos.

Como no arraial de Antônio Conselheiro, em que o envolvimento dos grupos indígenas mais próximos foi profundo, como já assinalamos, e de funestas consequências para eles, é preciso referir que na região abrangida pelo sebastianismo de Pedra Bonita - Flores, Piancó, Cariri, Riacho do Navio -, encontram-se concentrados hoje cerca de dez grupos indígenas que ainda praticam seus Torés<sup>18</sup>, e usam a jurema em seus "trabalhos", e, certamente, muitos de seus antepassados devem ter participado do movimento, confundidos na massa dos ditos "caboclos".

Aliás, um acontecimento em tudo semelhante a esse que nos resume QUEIROZ, embora em menores proporções, teve lugar na Serra do Rodeador, em Pernambuco, em 1819, em que um indivíduo que se auto-intitulava "Mestre Quiou", Silvestre José dos Santos, pregava a ressurreição de D. Sebastião, e instituiu um arraial, onde sua "irmandade" adorava uma "Santa Pedra" que falava, e que teve igual e previsível desfecho (CASCUDO, 1969:811). Embora não haja menção à Jurema (nas fontes a que tivemos acesso), tratava-se, sem dúvida, de uma manifestação gerada por condições sociais e ambiente cultural análogos aos que produziram Pedra Bonita, e o índio também lá devia estar. Destarte, Mário de Andrade (1983:34)

---

<sup>18</sup>. Kapinawá, Kambiwá, Fulni-ô, Truká, Atikum, Tuxá, Pankararu, Pankararé e Geripankó.

faz a mesma associação: "O safadíssimo Silvestre José dos Santos, que em 1819 fundava uma religião na Serra do Rodeador, tomava o nome de 'mestre Quiou', e as práticas da sua seita são muito assimiláveis às do catimbó", quando sabemos (v.cap.III) que o catimbó está ligado a raízes indígenas e ao uso da Jurema<sup>19</sup>.

"Caboclos" ou "índios", pouca distância os separava, ontem como hoje, e o trânsito entre uma categoria e outra estava, como ainda está, muito mais ligado ao reconhecimento dos estratos dominantes da sociedade que se formava ao seu redor, do que ao que eles poderiam pensar de si mesmos. As pressões sociais que desabavam sobre as ruínas do mundo de seus pais e avós - com a perda de suas terras, mesmo aquelas que lhes garantiam as missões até há pouco, e sua incorporação como mão-de-obra semi-escrava -, davam-se num processo de mudanças tão rápidas que as concepções nativas não poderiam mais integrar totalmente nos termos estritos de seus universos simbólicos originais, quaisquer que fossem. Assim, o evoluir dessas concepções não poderia senão dar lugar a tentativas as mais desesperadas de resistir e se subtrair ao lugar social que gradativamente se reservava a essas populações, e a presença de elementos culturais estranhos à cultura indígena tradicional, ao invés de causar estranheza, é antes o que se deveria esperar nessas situações.

Dessa maneira, no que concerne ao deslocamento gradativo do lugar social das populações indígenas para os estratos mais baixos da nova sociedade, é interessante observar como a derivação semântica do termo "caboclo" acompanha, no plano da cultura regional, esse processo social que se dava concomitantemente. É CASCUDO (1969:210) quem fixa a imagem popular:

*"Caboco. O indígena, o nativo, o natural; mestiço de branco com índia; mulato acobreado, com cabelo corrido. (...) Diz-se comumente do habitante dos sertões, caboclo do interior, terra de caboclos, desconfiado como caboclo. Foi vocábulo injurioso e El-Rei D. José de Portugal, pelo alvará*

---

<sup>19</sup>. Lamentavelmente, ANDRADE não cita sua fonte.

de 4 de abril de 1755, mandava expulsar das vilas os que chamassem aos filhos indígenas de caboclos: 'Proíbo que os ditos meus vassallos casados com as índias ou seus descendentes sejam tratados com o nome de 'cabouçolos', ou outro semelhante que possa ser injurioso.' (...) Era até fins do séc. XVIII o sinônimo oficial de indígena. Hoje, indica o mestiço e mesmo o popular, um caboclo da terra. (...) O caboclo no folclore brasileiro é o tipo imbecil, crédulo, perdendo todas as apostas e sendo incapaz de uma resposta feliz ou de um ato louvável. Gustavo Barroso lembra que essa literatura humilhante é toda de origem branca, destinada a justificar a subalternidade do caboclo e o tratamento humilhante que lhe davam. Os episódios vêm, em boa percentagem, de fontes clássicas, com a mera substituição da vítima escolhida. O caboclo é o Manuel Tolo, o Juan Tonto europeu, aclimatado no continente americano com o nome de João Bobo, uma espécie de sábio de Gotham. (...) O caboclo aceitou, com a sujeição física, essa popularidade pejorativa para oficializar a inferioridade do seu estado. (...) Devíamos pronunciar 'caboco', como todos pronunciam no Brasil, e não caboclo, convencional e meramente letrado. Caboco vem de 'caá', mato, monte, selva, e 'boc', retirado saído, provindo, oriundo do mato, exata e fiel imagem da impressão popular, valendo o nativo, o indígena, 'caboco-brabo', o roceiro, o 'matuto-bruto', chaboqueiro, bronco, crédulo mas, vez por outra, astuto, finório, disfarçado, zombeteiro."

O mesmo paralelo entre o deslocamento do lugar social do "caboclo" e a derivação semântica do termo podemos fazer com o processo de penetração do uso da Jurema no seio das camadas sociais que se constituíam, pois o conhecimento que dela tinham os índios, e a importância que lhe atribuíam, logicamente acompanhava aqueles homens aonde fossem. Digamos, um tanto grandiloquentemente, mas sem querer exagerar a importância da planta, que ela, ou os significados em torno dela, era um elemento cultural, entre outros, que se prestava para a constituição dos novos sujeitos sociais: os "caboclos", como o fora para os "índios".

Assim, assistimos seu emprego se generalizar a tal ponto que os manuais de botânica elaborados na capital do Império já a registravam, na segunda metade do século XIX, como é o caso do "Dicionário de Botânica do Brasil ou Compêndio dos Vegetais do Brasil tanto indígenas como aclimados", de 1873:

"Jurema preta - *Acacia jurema*, Mart - Fam. Legum - Esta jurema é só das caatingas ou dos sertões. (...) É esta grande planta, de que os caboclos faziam a beerragem, com que dizem eles, se encantam e se transportam ao céu. Entretanto, é bem medicinal; asseverou-nos um sertanejo a sua eficácia, para extirpar os cancros, só com a entre-casca, usada em emplastro. Nada podemos assegurar" (ARRUDA CAMARA, apud LIMA, 1946:54).

Ou ainda a *Phytografia ou Botânica Brasileira*, de 1881, do Dr. Melo Moraes:

*"Jurema (Mimosa jurema) - Arvore de mediana grandeza, que vegeta em terrenos fracos e sêcos. Os sertanejos curam o cansaço, e a caquexia, com a casca desta árvore. Os índios extraem da Jurema certa espécie de vinho que embriaga, com transporte delicioso. Para êste fim, tiram a casca, põem de infusão por 24 horas, coam depois a infusão, ajuntam-lhe mel de abelhas, para corrigir o gosto adstringente dessa embriagante bebida, e guardam-na para uso" (apud LIMA, ib.:53).*

A jurema percorreu, desse modo, em pouco mais de um século, desde a "resistência" cultural dos índios aldeados, como os de Mepibu citados por CASCUDO, até seu emprego generalizado naquilo que poderíamos chamar de medicina popular do homem do sertão, ou seja, do "caboclo", uma trajetória conturbada, até alcançar os portais da classificação científica, num processo de desencantamento em que o "*nada podemos assegurar*" do Dr. Arruda Câmara já fazia prever o pior, e que deve ter sido o mesmo percorrido por sabe Deus quantas outras plantas conhecidas pelos povos indígenas em sua percepção mágico-religiosa da natureza, e que hoje se encontram nas bancas dos raizeiros, nas feiras semanais das cidades do sertão.

Os indígenas do nordeste, aqueles que continuam a insistir em tornar reconhecida sua alteridade étnica, contudo, em fins do século XX, ainda acreditam saber muito bem como ter acesso aos mistérios do verdadeiro "**tronco da Jurema**", e firmados nessa fé, continuam a se sentir índios de pleno direito.

\* \* \*

Pensamos ter alcançado, nessa *narrativa histórica*, o nosso objetivo inicial de compor, talvez fosse mais justo dizer evocar, um contexto cultural amplo, e, por ser amplo, necessariamente impreciso, compartilhado por índios e não-índios - a população "cabocla" do nordeste -, de onde se extrairiam os

elementos simbólicos pertencentes à *experiência religiosa* multifacetada das atuais populações indígenas do nordeste.

O próximo capítulo permanece com os mesmos objetivos teóricos, só que deslocando essa *narrativa histórica*, numa espécie de salto cronológico que não teria justificativa num livro de história, para o presente. Nele trataremos, dentro dos limites permitidos pela bibliografia reunida, das formas rituais que hoje empregam a Jurema em todo o nordeste, ligando a bebida dela feita à alguma representação do "índio", mas sempre com o objetivo de compor o contexto cultural que assegura inteligibilidade ao Toré.

CAPITULO III

O COMPLEXO RITUAL DA JUREMA

I PARTE

Neste capítulo, como já enunciado, abordaremos algumas formas rituais que se associam comumente a alguma espécie de representação do "índio", sem que seus praticantes sejam necessariamente considerados pela sociedade envolvente, ou por si mesmos, como tais. Pretendemos, partindo das considerações do capítulo anterior, caracterizar melhor o *complexo ritual da jurema* que propusemos anteriormente. Não esperamos formulá-lo com grau elevado de formalização, estabelecendo correlações, oposições ou simetrias, de modo a chegar a conclusões categóricas. Na verdade, nos limitaremos a *sugerir* sua existência, ou melhor sua utilidade, num plano analítico, pelo menos para o estudo dos Torés indígenas, deixando para outro trabalho, ou para outros pesquisadores com mais fôlego, uma tarefa que envolve um esforço de pesquisa acima de nossas possibilidades no momento, isto é, a de sua formalização conceitual adequada.

Por outro lado, nem mesmo poderíamos fazê-lo de modo pleno, uma vez que não realizamos nenhuma pesquisa de campo sobre os rituais abordados nesse capítulo, e baseamo-nos inteiramente em bibliografia alheia, a qual nem sempre responde exatamente o que gostaríamos de saber. Bibliografia que, além do mais, parte de bases teóricas muito distintas, criando grande heterogeneidade na natureza dos dados que fornece. Para os nossos propósitos limitados, contudo, encontra-se nela suficientes indicações.

O nosso fio condutor continua o mesmo, em se tratando de um *complexo ritual da jurema*, isto é, a utilização ritual de bebidas feitas a partir da planta jurema. Aliás, parece mesmo que as representações do "índio", em se tratando de nordeste pelo menos, estão sempre associadas à jurema, e a presença de um elemento vale a do outro e vice-versa. Iniciaremos com um ritual que não está associado especificamente ao índio, o candomblé, sendo antes associado, como é sabido, às populações de origem africana, e seguiremos, como que apertando o cerco, até as

práticas fortemente associadas aos caboclos nordestinos, deixando para o próximo capítulo o tratamento daquelas dos índios propriamente ditos (seria melhor dizer índios reconhecidos) da região.

## 1. O CANDOMBLÉ DE CABOCLO

Serviremo-nos aqui, à larga, da recente dissertação de mestrado de SANTOS (1992), "O dono da terra; a presença do caboclo nos candomblés da Bahia", que veio preencher uma importante lacuna nos estudos das religiões afro-brasileiras que, no caso do candomblé, tradicionalmente restringiram o foco de sua atenção ao estudo dos ritos nagô. Esta preferência pelo rito nagô se teria devido à assimilação, pelos estudiosos, do discurso nativo da "pureza", isto é, a suposta maior preservação, nesses ritos, dos elementos "originais" de seus equivalentes africanos, em um processo de legitimação da religiosidade "negra" em que os discursos e as ações dos pais e mães-de-santo e dos intelectuais se interpenetraram numa espécie de cumplicidade tácita (v.DANTAS, 1988).

Essa última autora mostrou como a "tradição" nagô, em Laranjeiras-SE, difere da sua equivalente em Salvador, e, como ela tem, lá, a mesma função legitimadora de uma "pureza nagô", a marcar distância em relação aos terreiros pejorativamente designados "misturados", chefiados pelos "torezeiros". Esse enfoque nos será muito útil à análise do Toré, embora invertendo o foco da atenção. De fato, a obra de DANTAS ressentia-se de um tratamento empírico pelo menos tão aprofundado dos chamados "torezeiros misturados", quanto o que concedeu aos "nagôs puros", embora isso se justificasse em relação aos seus propósitos teóricos. Fosse feito isso e se teria aberto um filão empírico,



talvez sob a forma teórica de um *campo religioso* (BOURDIEU, 1987), muito fértil às análises, e, sob esse aspecto da oposição "negro-índio", muito mais nítido em Sergipe e Alagoas que na Bahia.

Segundo SANTOS, não existe propriamente um "candomblé de caboclo", tomado como uma variante independente e claramente distinta de outras "nações" do candomblé baiano, como o ketu, o jêje ou o angola. O que existe, pelo menos hoje em dia, são os cultos ao "caboclo" no interior das práticas das outras "nações", especialmente a angola, mais ligada a uma "tradição" bantu que as outras, mais próximas da sudanesa. Todavia, em todas elas há "festas" - no mínimo certos ritos privados - para os "caboclos", mais ou menos públicas e admitidas, por vezes firmemente negadas, conforme o grau de "pureza" nagô reivindicado pelo terreiro em questão, valendo isso mesmo para as casas mais "tradicionais" e famosas da Bahia.

Entretanto, SANTOS não descarta a existência, no passado, de um rito especificamente "caboclo". Para ele, o culto ao "caboclo", no candomblé da Bahia, data da segunda metade do século XIX e é, portanto, anterior à formação da Umbanda, sugerindo até que teria sido a matriz inspiradora desta última *"tanto pelo amálgama de influências 'indígenas', católicas e kardecistas quanto pelo grau de nacionalismo que se nota na existência do caboclo"* (ib.:3).

Assim, se hoje é comum muitos terreiros denominarem-se de "nação caboclo", "caboclo / ketu", "angola / ketu / caboclo", amiúde seus adeptos, sobretudo os mais velhos, afirmam não existir mais o "candomblé de caboclo" de outrora, ou seja, aqueles candomblés, não importa que nome se desse à "nação", em que a *"estrutura simbólica, fosse de ordem material, linguística ou ritual, estaria ligada exclusivamente aos 'índios' brasileiros"* (ib.:88). De nossa parte, obtivemos do antropólogo Ordep Serra uma referência - a que ele teve acesso em depoimento de um pai-de-

santo, cujo terreiro estudou - da existência, no passado, entre os candomblés baianos, de uma sugestiva "linha de Toré". Apesar de se tratar de uma referência de segunda mão, e já distanciar-se bastante o momento de seu registro, ela pode indicar que teria havido, também na Bahia, fenômeno semelhante ao que ainda hoje há em Sergipe e Alagoas, isto é, "torés" praticados por populações mestiças, conjuntamente com elementos mais próximos de uma tradição "africana". Não tivemos, contudo, condições práticas de averiguar essa pista. Deixemos, pois, apenas essa referência acerca de uma possível "linha de toré" em Salvador.

SANTOS nota, ademais, que aquele processo de "purificação" legitimadora sofrido pelos candomblés baianos, desde o segundo quartel de nosso século, acabou por levar a uma gradativa diminuição do número de terreiros que cultuam abertamente ao "caboclo". O mesmo ocorrendo com aqueles que se afastam mais da "tradição" nagô, como os congo e angola - significativamente os mais permeados pela presença do "caboclo". Estes também têm procurado "purificar-se", inclusive alterando sua denominação, em nome da legitimidade e da conquista de adeptos, processo que se verifica ainda hoje muito fortemente.

Assim, para SANTOS, os pioneiros no estudo do candomblé, Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro, não chegaram a inventar a expressão "candomblé de caboclo", mas antes incorporaram-na do uso já vigente entre o povo de santo da Bahia no século XIX (id., ib.:86). Carneiro, pelo menos, a justifica por sua utilidade para o estudo (ib.:83). Para o *povo de santo*, porém, ela ganhou um significado político importante para a demarcação das fronteiras que ainda hoje avivam a rivalidade histórica entre as várias "nações" do candomblé baiano.

SANTOS , por outro lado, tenta reconstituir o que devem ter sido esses candomblés de caboclo no passado, apoiando-se em

observações de Manuel Querino, a partir de objetos apreendidos pela polícia, em 1919, na invasão de um desses terreiros:

*"Três são as entidades dirigentes que os sacerdotes e praticantes acreditavam: Jesus Cristo, São João Evangelista e São João Batista sendo que Jesus Cristo possuía o nome de Caboclo Bom. Dizia que adoravam com grande respeito o símbolo da cruz ao mesmo tempo que acreditavam nas revelações dos ciganos quanto ao presente e ao futuro. A iniciação, nesses candomblés, era feita numa choupana na mata virgem num espaço de trinta dias. Se a influência católica era notada não só pelo símbolo da cruz como pela celebração de missas, a influência africana também o era pela forma como os encantados chegavam "à cabeça das mulheres". O preparo das ervas diferia do candomblé tradicional pela "quantidade e qualidade" - eram empregadas duas ervas com o destaque para a jurema. Os atabaques seriam os mesmos do candomblé tradicional" (ib.:89)*

Fica bem clara aqui a possibilidade de uma analogia com elementos centrais aos Torés dos índios nordestinos, e essa "sobreposição" de elementos indígenas e africanos, permeados por um catolicismo popular, é em tudo semelhante aos "torés misturados" a que se refere DANTAS (1988) e ARAUJO (1977).

Com base na memória de seus informantes, SANTOS identifica uma série de expressões substitutivas das do candomblé "tradicional", e também a substituição dos búzios da adivinhação por caroços de jaca e abacate, bem como a presença de atabaques feitos de barro e couro de veado, acompanhados de cabaças, pandeiro, ganzá, barimbau, triângulo e caxixi. Em seguida, refere uma correspondência que lhe foi fornecida entre nomes de encantados e orixás, em que se nota a presença de denominativos de origem bantu para os encantados, correspondência à qual remetemos o leitor mais interessado nisso, e ressaltamos, aqui, apenas a utilização do termo *encantado* ao invés de *caboclo*, o que já nos faz pensar (SANTOS,ib.:91-92). Quanto aos "trabalhos" feitos nesses terreiros assim os caracteriza SANTOS:

*"incluiam a observação das fases da Lua, da maré, do Sol e da chuva tidos como referências centrais dos índios brasileiros. Além disso a consulta aos membros mais velhos dos terreiros era obrigatória. Este fato é explicado pela visão que os adeptos tinham da figura do Pajé tido como o mais velho, o "rei" das sociedades indígenas brasileiras. Nesse sentido havia uma transposição simbólica do Pajé das sociedades indígenas para o grupo de pessoas de "maior grau" dos candomblés de caboclo fazendo com que houvesse uma espécie de "gerontocracia" na "feitura dos trabalhos" ". (ib.:92-3)*

Ao analisar o conjunto de dados por ele reunidos nessa tentativa de reconstituição parcial de ritos do passado, e relacionando-os com os dados que obteve em sua pesquisa de campo sobre o culto ao "caboclo" nos candomblés, tal como são praticados atualmente, SANTOS aponta diretamente para a predominância de elementos das religiões dos povos africanos bantu, os quais sabemos terem vindo como escravos para o Brasil, em levas anteriores às sudanesas:

*"A questão é tão complexa que se formos observar o culto aos caboclos na sua essência, ele nos revela basicamente elementos dos candomblés de origem bantu e uma quase ausência de elementos dos candomblés nagôs. Os atabaques são tocados com as mãos, bem como, nas músicas cantadas em português, aparecem termos das línguas bantus (kicongo e kimbundo), e os nomes dos inkices (divindades dos candomblés congo-angola) é uma constante.*

*Outros elementos bantus se sobressaem. A forma do caboclo fumar o charuto, com a ponta acesa dentro da boca [grifo nosso: lembremo-nos de como utilizam o **paú** os kiriri], comum entre as mulheres do Zaire, é lembrada por descendentes dos povos bantus em vários estados brasileiros como MG, SP, e RJ (...). O "samba de caboclo" que acontece no final das festas, e que é uma resultante do samba de roda Angola e Congo, tem como contraponto à umbigada das rodas de samba a inclinação das pernas do caboclo em direção à pessoa escolhida para ir ao centro do terreiro substituí-lo. Uma outra influência bantu, a capoeira, é observada no samba de caboclo através de movimentos corporais da dança do caboclo. Em contrapartida tanto no samba de roda tradicional quanto na capoeira angola aparecem cânticos de caboclos presentes nos candomblés denotando uma interpenetração de influências de origem bantus.*

*Outro exemplo de influência bantu é a forma do caboclo falar. As alterações fonéticas produzidas pelas línguas bantus no português do Brasil (...), como também a sacralização de um léxico próprio dos terreiros angolas, tornam-se visíveis a partir do momento em que o caboclo se manifesta e começa a falar. Isto acontece mesmo nos terreiros da nação iorubá, ditos puros, que cultuam os caboclos." (ib.:96-7). (...) "Enquanto nas festa dedicadas aos orixás as músicas para Exu são cantadas em língua a que pertença o terreiro, nas festa para os Caboclos elas são cantadas em português ou em língua bantu, seja qual for a nação do terreiro." (ib.:104)*

De fato, parece inegável a maior proximidade entre as práticas do culto ao "caboclo" e as dos candomblés congo e angola, e um distanciamento maior, por sua vez, da versão nagô. Entretanto, SANTOS prefere não ver nessa proximidade o resultado de um possível sincretismo afro-ameríndio, ou afro-católico-ameríndio, como fazem os autores clássicos.

Para ele, não se trata do resultado de contatos entre negros e índios, mas antes de uma representação do índio no

candomblé como o legítimo "dono da terra": *"representação complexa que combina tanto elementos intrínsecos ao próprio sistema religioso afro-baiano quanto valores "indígenas" e regionais, e porque não dizer nacionais externos a esse mesmo sistema, o Caboclo do candomblé baiano explicita visões contidas na sociedade abrangente acerca do elemento autóctone."* (ib.:5-6). O que é muito lógico, visto que o candomblé também faz parte de um sistema social muito mais amplo, o que nos remete àquelas considerações de CUNHA (1989), citadas em nosso primeiro capítulo.

Essa perspectiva impede, de fato, de atribuir-se a presença do "caboclo", no candomblé, apenas à ressonância da participação destacada dos índios do recôncavo nas lutas pela independência do Brasil que se travaram em solo baiano, ou à influência da literatura romântica do século XIX, notadamente na obra de José de Alencar, de grande penetração popular, que foram as soluções básicas, encontradas pelos autores clássicos, para o problema (ib.:22). SANTOS, por sua vez, prefere associar esse fenômeno à representação do "caboclo" como o legítimo "dono da terra", central para o povo de santo - como já o indica o título de sua dissertação -, bem como a certas simetrias que se pode estabelecer entre as representações do "caboclo" e as de alguns orixás, especialmente Exu e Oxossi (ib.:153-65), e ainda com elementos das religiões dos povos bantu africanos, como os já citados anteriormente.

Sob esse último aspecto, SANTOS foi muito arguto na consulta à bibliografia sobre a religião daqueles povos, pois *"é entre aqueles (bantus) que o culto aos ancestrais atinge um grau de sacralização, e é entre os bantus que os ancestrais são identificados como os "donos da terra". Haveria, então, no sistema religioso, inicialmente disperso devido ao tráfico, um pressuposto lógico para a inserção do culto ao caboclo"* (ib.:151)

SANTOS não nega, entretanto, a importância relativa daqueles fatos históricos - a luta pela independência - para o lugar de destaque conferido pelo povo de santo ao "caboclo" no candomblé, como o mostra em sua excelente recuperação da história da festa comemorativa da independência na Bahia, o "2 de Julho", data cívica mais importante do estado, e que se centra, basicamente, nas homenagens ao "caboclo" e no cortejo que segue os carros alegóricos que conduzem as imagens do "caboclo" e da "cabocla", com intensa participação religiosa do povo de santo, ao lado de outros segmentos da sociedade soteropolitana (ib.:29-56)<sup>20</sup>.

Mas SANTOS mostra que essa participação no "2 de Julho" ganha importância para os adeptos do candomblé em razão de aspectos intra-religiosos, e não o reverso, isto é, a tese de que a importância do "caboclo" no candomblé seria mais uma derivação do reconhecido papel do "índio" na construção de uma ideologia nacionalista das classes dominantes, o que seria simplificar e subestimar demais a denominada religiosidade popular (ib.:22-3).

O que temos a questionar em relação à interpretação de SANTOS refere-se à sua recusa, já no início de seu trabalho, em admitir um sincretismo entre crenças e práticas ameríndias e africanas, acrescidas das católicas. De fato, a noção de sincretismo está por demais desacreditada, e não possui nenhum poder realmente explicativo, mas antes subsume, por um artifício de retórica, uma confusão entre o plano da cultura, das relações sociais, raciais, de poder, etc.. Constituía, ao tempo dos autores clássicos que abordaram o candomblé, uma espécie de "etiqueta", por assim dizer, com a qual se resolvia sem maiores exames justamente aquilo que deveria ser explicado.

Mas SANTOS parece ter descartado de sua análise, junto com a noção de sincretismo, e em nome de pressupostos

---

<sup>20</sup>. v. também SAMPAIO (1988), para uma compreensão da festa para a sociedade baiana como um todo hoje.

estruturalistas, a possibilidade concreta, quero dizer histórica, de terem se dado influências culturais recíprocas entre diferentes agentes sociais. Entre indivíduos, se não grupos étnicos, portadores de informações culturais diversas, mas colocados face a face no interior de um sistema de relações sociais inclusivo, que extrapola o âmbito de cada comunidade religiosa. Vejamos como SANTOS recorta seu próprio objeto de pesquisa:

*"O problema do caboclo no candomblé não pode ser reduzido a puros aspectos ideológicos, ou a uma simples articulação cultura africana / cultura ameríndia considerada fora de um contexto simbólico mais amplo. Nem fusão perfeita afro-ameríndia, nem variante "impura" do modelo dominante "africano" (nagô), nem fenômeno periférico ou exógeno (transferência da umbanda, refúgio de homossexuais, recuperação ideológica da imagem do bom selvagem), a presença do caboclo no candomblé pode ser analisada a partir de outras abordagens e hipóteses.*

*Parece-nos assim mais plausível avançar a hipótese segundo a qual o processo de absorção de elementos ameríndios pela cultura religiosa afro-baiana seria guiada pela lógica interna do simbolismo religioso do candomblé. (...) Logo, partiremos do estudo da posição da própria figura do Caboclo no sistema simbólico do candomblé baiano, tentando precisar as significações que lhe são atribuídas neste contexto específico." (Ib.:24-5) (grifos nossos)*

De fato, descartando-se a "articulação cultura africana / cultura ameríndia", até então posta nos termos das teorias do sincretismo pelos autores clássicos, bem como outras influências exógenas, resta a abordagem a partir da lógica interna do simbolismo religioso do candomblé. O que é perfeitamente legítimo como proposta de pesquisa, porém não explica, em nosso entendimento, "o processo de absorção de elementos ameríndios" - o "caboclo", e os elementos simbólicos a ele associados - no candomblé, mas tão somente o lugar simbólico que vieram a ocupar aí. Parece-nos que a idéia de processo envolve outras considerações que vão além daquelas exclusivamente estruturalistas.

O que nós queremos neste capítulo, ao contrário, é justamente caracterizar um contexto simbólico mais amplo para a abordagem de nosso objeto particular de estudo, o Toré praticado pelos índios nordestinos, contexto esse que ultrapassa as

fronteiras de cada comunidade religiosa, e que se teria gestado através de um longo processo histórico de contatos culturais. Abordagem na qual não queremos nos resumir puramente à análise de estruturas simbólicas internas a cada grupo social, mas levar em conta, também, um sistema social de relações interétnicas organizado a partir de elementos simbólicos, de natureza religiosa, com os quais se constróem, na ótica e pela ação dos agentes, fronteiras étnicas e religiosas ao mesmo tempo, umas em apoio às outras.

Pensamos que, sim, esse contexto simbólico pressupõe "contato" e relações interétnicas concretas e passadas entre agentes - se não grupos étnicos na plenitude do termo, isto é, perfeitamente organizados e auto-adscritos simbólicamente -, portadores de informações culturais distintas. Por outro lado, deve pressupor também alguma "compatibilidade simbólica", estrutural, entre alguns elementos simbólicos das culturas em contato - como a que SANTOS ilustra muito bem no caso da inserção da entidade "caboclo", entendido como "o dono da terra", no quadro das concepções bantu.

Pensamos que SANTOS se desvia da questão de considerar um contexto simbólico, e de relações sociais, mais amplo quando afirma, cautelosamente, que *"mesmo se a apropriação do Caboclo pelo candomblé pode ser direta, como entende a teoria do sincretismo afro-ameríndio", dificilmente podemos conceber sua inserção como o simples resultado de relações étnicas passadas, cuja análise teria como parâmetro a chamada "cultura de contato" e que teria produzido uma pura e autônoma fusão cultural* (ib.:7), negando-se, precipitadamente, a considerar interações entre agentes portadores de diferentes informações culturais.

Em primeiro lugar, deve-se considerar que uma "cultura de contato" não quer dizer uma "pura e autônoma fusão cultural", mas antes remete para um contexto simbólico mais amplo que,



enquanto "cultura de contraste", organiza e ressalta as diferenças ao invés de anulá-las. O que não impede, é claro, que se produzam transformações culturais em ambos os lados das fronteiras delineadas entre os grupos sociais (cf.CUNHA, *ib.*; v. cap. I). Segundo, porque vários outros elementos simbólicos associados ao "caboclo" no candomblé, conforme as informações que o próprio SANTOS fornece, como veremos, não encontram justificativa para a sua presença aí se não admitirmos o contato, direto ou indireto, a começar pelo mais recorrente: a ubíqua *jurema*, que não tem correspondência, ao que saibamos, em nenhuma crença africana, seja ela bantu ou não.

A *jurema* acompanhou a inserção do "caboclo" no candomblé, sem que houvesse a necessidade de um lugar simbólico que, de antemão, estivesse reservado para ela na estrutura simbólica da "cultura religiosa afro-baiana". Este lugar simbólico pode ser criado através de novas ressignificações, dado que as estruturas simbólicas não são estáticas.

Por outro lado, se a entidade "caboclo" - "o dono da terra" - é homóloga aos ancestrais bantu, não é, contudo, a mesma coisa, o mesmo podendo ser dito acerca das comparações entre o "caboclo" e os orixás Exu e Oxossi que faz SANTOS. As homologias e simetrias possíveis entre uns e outros não os tornam idênticos. Sobretudo, isso não afeta ou impede também que a presença dos "caboclos" possa ser o resultado da integração ao universo simbólico do candomblé - de fato, segundo suas categorias de compreensão - de outros tipos culturais de experiência de transe, em função do contato concreto com agentes portadores de outras informações e experiências culturais.

Se as estruturas simbólicas são tão rígidas, e estão tão acima de reformulações decorrentes da própria *experiência* dos agentes, por que até os candombles que se pretendem "nagôs puros" cultuam o "caboclo", mesmo às escondidas, reconhecendo-lhe, por

esse fato mesmo, a sua existência e a necessidade de um modo ritual de se relacionar com o mesmo? É preciso, de fato, buscar compatibilidades simbólicas, para compreender como novos elementos simbólicos se encaixam estruturalmente em um novo contexto cultural - o que SANTOS fez com muita precisão. Mas isso não esgota os questionamentos que se pode fazer em torno da presença desses elementos no candomblé, ou em qualquer outra forma religiosa.

Nesse sentido, achamos plausível, sim, falar de trocas de informações culturais, diretas e indiretas, pretéritas e até mesmo contemporâneas, entre tradições "africanas" e "ameríndias", se não entre "negros" e "índios", sem deixar de levar em conta outras tantas com elementos do catolicismo e espiritismo, todas elas ocorridas, sem dúvida, através de longas cadeias de mediação em complexos processos históricos.

Retornemos aos dados empíricos que SANTOS nos fornece, sem querer aqui dar conta de toda a riqueza de seu trabalho, nem resenhá-lo na íntegra, mas antes recortando-o conforme os nossos propósitos e segundo nossas preocupações teóricas. Em primeiro lugar, recorde o leitor aquelas reconstruções de antigas formas de ritos "caboclos", que o próprio SANTOS tenta, e que já dissemos nos levar a pensar.... Vejamos como SANTOS descreve as "festas de caboclo", tal como se dão hoje:

*"Na festa de Caboclo, o terreiro é todo decorado em verde e amarelo e rodeado de palhas de coqueiro, significando as matas. No banquete, há a distribuição de "jurema", bebida feita da seiva da árvore do mesmo nome, com mel de abelha e vinho branco, seguida da distribuição de abóbora cozida com mel.*

*Apesar do Dois de Julho ser a data por excelência para as festas de Caboclos nos candomblés, elas também acontecem em datas posteriores e anteriores, também anunciadas nos jornais:*

*"Homenagem ao Sultão das Matas. Dona Nenem prepara a sua festa afro-brasileira em louvor ao Caboclo Sultão das Matas, que será realizada hoje. A cerimônia vai ser celebrada na rua do Brejal, número nove, aberta aos amigos e seguidores da seita". (grifo nosso) (ib.:55)*

Assinalemos logo algumas comparações, às quais voltaremos posteriormente: além da jurema, a mesma designação

desse "caboclo" Sultão das Matas é encontrada para um **encanto** importante no Toré dos índios Kiriri, sem que estejamos sugerindo, obviamente, uma comunicação direta e atual entre esses rituais. Não descartamos sequer uma comunicação com sentido inverso, isto é, de "negros" para "índios".

Prossigamos com SANTOS:

*"A roupa do caboclo "dono da festa" representa a visão do povo do candomblé acerca do ameríndio. Ele possui um cocar de pena de pássaros que, a depender do caboclo, pode ser imenso e ir até o chão. Tanga, bracelete e tornozeleiras também feitas de penas compõem a roupa do caboclo. Há uma ostentação de cores as mais variadas. Geralmente ele traz uma imensa flecha em suas mãos." (ib.:116)*

Compare-se essa descrição com aquela que fizemos, no cap.1, acerca da "roupa de índio" e de seu significado para a comunicação interétnica. Da mesma forma, o local onde se faz o "assentamento" do "caboclo" do pai ou mãe-de-santo do terreiro também está carregado de um simbolismo que remete diretamente ao "índio":

*"O assentamento do caboclo, que significa a representação da sua força e dos elementos carregados do que lhe é sagrado, tem basicamente arco, flecha, com a seta feita de ferro, moringa, uma quartinha (vasinho de barro) com a jurema (Mimosa hostilis), milho branco com fumo de corda, verduras como cenoura, batata inglesa (batatinha), frutas, charutos, garrafa de cerveja, uma imagem de um índio e/ou um quadro com a figura de um índio. Em muitos terreiros, o assentamento está localizado na chamada cabana, que tem uma forma retangular ou oval com uma predominância das cores verde e amarela." (ib.:72)*

Nas festas para "caboclo", os terreiros são ornamentados em estilo "brasileiro". *"O teto do barracão onde irá ocorrer a festa costuma ser enfeitado de bandeirolas nas cores verde, azul e amarelo, criando uma imagem semelhante à bandeira do Brasil"* (ib.:103). Apenas para refletirmos, também os Kiriri têm uma "festa", denominada por eles "ceia", que ocorre no meio do ano, na qual os símbolos nacionais são destacados em meio a oferendas para os **encantados**, simbolizando sua autoctonia, o mesmo acontecendo nas comemorações da Semana do Índio, em abril.

No barracão, onde o povo de santo realiza essas festas, também há um rito de incensamento:

"O incenso é colocado numa pequena vasilha cheia de carvões em brasa. A mãe ou o pai-de-santo começa incensando os atabaques e os quatro cantos do barracão, e depois passa a vasilha com o incenso por todos os presentes. As pessoas colocam as mãos sobre a fumaça, no intuito de tirar os maus fluidos. Há terreiros em que se passa o incenso pela sola dos pés, nas costas e na frente do corpo. As músicas refletem a influência católica do rito:

*Estou lavando  
Estou incensando  
A casa do Bom Jesus da Lapa*

*Incensa Incensador  
A casa do meu avô*

*Nossa Senhora incensou o seu altar  
Para o meu bendito cheirar  
Dá licença nessa aldeia mãe santíssima  
Pro mal sair e a felicidade entrar*

(ib.:105)

Nota-se, claramente, aspectos não só do catolicismo - a referência a Nossa Senhora -, mas também do espiritismo - na referência aos "maus fluidos". Já a referência ao Bom Jesus da Lapa é bem sugestiva. O mais famoso e importante santuário de peregrinação dos sertanejos, ao qual acorrem os próprios índios, na Bahia, tem o mesmo nome. O nome do Bom Jesus da Lapa também é invocado pelos próprios **encantados** quando estes defumam os índios Kiriri, aliás de modo muito semelhante ao que se vê acima, para os proteger dos "contrários" durante o Toré.

Segundo SANTOS, o "ingorossi" é o momento da invocação do "caboclo", por ocasião de sua "festa". É muito solene e é feito do lado de dentro do barracão, em frente à "cabana" ou "aldeia" dos "caboclos", a qual também pode ser armada do lado de fora, junto ao "assentamento" do caboclo do pai ou mãe-de-santo do terreiro (ib.:109):

*"Nos cânticos do ingorossi, nota-se a influência do catolicismo popular, mesclado com cânticos dos caboclos:*

*Oh Deus vos salve  
Oh Deus vos salve  
Deus salve essa aldeia real*

*Gloria in excelcius  
Caboclo é de vizaura*

*Deus vos salve cruz espada  
êêaa  
Onde Deus fez a morada*

êêaa  
Onde mora o cálix bento  
êêaa  
E a hóstia consagrada" (ib.:110)

Quando da chegada dos "caboclos", a mãe-de-santo começa a cantar:

"Seu curandeiro  
Sua mesa é pura  
Senhores mestres  
Saber curar" (ib.:112)

Após isso, é servida a jurema aos assistentes, e o próprio SANTOS reconhece que esse rito é o mesmo descrito por VANDEZANDE (1975) e CASCUDO (1951) em outras áreas do nordeste. De fato, a concepção do "caboclo" como curandeiro e conselheiro - em meio a invocações de um catolicismo popular, bem como as expressões "mesa" e "mestres" - é a mesma dos catimbós nordestinos de Pernambuco, da Paraíba e R. G. do Norte, dos "torés misturados" de Alagoas e Sergipe, dos xangôs pernambucanos e dos Torés dos índios nordestinos, e ainda, como vemos agora, dos "candomblés de caboclo" baianos.

São semelhanças muito sugestivas para serem desprezadas devido ao caráter isolado desses elementos. O fato de que esses elementos parecem isolados, talvez signifique apenas que sejam os limites do contexto cultural explicativo que se apresentem mal definidos. O que é muito provável em se tratando de sociedades muito complexas, com muitos subgrupos portadores de subculturas discerníveis analiticamente, sem dúvida com muito proveito para a análise, mas que na verdade pertencem a um conjunto de interações sociais e culturais muito mais amplo e complexo.

Assim, SANTOS refere-se a um rito denominado "mesa de jurema", realizado no dia posterior à própria "festa", ou que substitui a "festa" nos terreiros onde essa não é publicamente realizada. Nesses casos, a "mesa" é restrita a alguns membros do terreiro, dado que se procura evitar um público maior. A "mesa" contém fases da "festa", como o padé para Exu, incensar o

barracão, cantar para os "caboclos", beber jurema e o virar para samba de caboclo; a diferença entre ambas estaria na simplicidade da "mesa" e na ostentação da "festa", ganhando nesta última o mesmo sentido que têm as festas para os orixás (ib.:122-3).

Apesar de só o nome "mesa de jurema" ser já significativo, mais interessante é a descrição que dá SANTOS das "sessões de giro", que ocorrem regularmente, fora das datas das "festas" dos "caboclos" dos pais e mães-de-santo dos terreiros. Elas se realizam, em geral quinzenalmente, em dias determinados da semana - terças, quartas ou quintas - e se orientam basicamente para consultas.

*"Apesar da estrutura básica das sessões ser da tradição afro-brasileira, nota-se a presença de elementos católicos e kardecistas. Na mesa em que o pai ou mãe de santo se senta e inicia a sessão, vêem-se em alguns terreiros imagens de santos católicos. Além do mais, incensa-se o espaço, e orações católicas ou espíritas, como a "Prece de Charitas", são lidas no início da sessão. Ainda com relação à influência espírita, há um copo d'água em cima da mesa, e ocorrem os chamados "passes" dados pelos caboclos, com o objetivo de "limpar espiritualmente o astral" das pessoas. A influência espírita nas sessões de caboclo de Salvador já tinha sido notada por Edison Carneiro. Dizia ele serem "cópias servis das sessões espíritas, complicadas com o aparecimento de orixás dos candomblés afro-bantos, fantasiados de selvagens, a dançar e a cantar" (ib.:127)*

SANTOS assistiu a algumas dessas sessões e narra uma delas, muito significativa para os nossos propósitos:

*"Observamos uma sessão de caboclo num pequeno terreiro, Terreiro de Mutá Lambô, nação Angola, localizado em Brotas. A sessão iniciou-se às 20h e estendeu-se até as 24h. A assistência, em torno de 30 pessoas, na sua maioria jovens, era também composta por futuras filhas de santo do terreiro. Pudemos notar três fases que compunham todo o ritual.*

*A primeira fase desenvolveu-se da seguinte maneira. Inicialmente o pai de santo, sentado numa mesa forrada com uma toalha branca, e acompanhado de três mulheres iniciadas no candomblé, fez a leitura de um poema de um índio (anônimo), que falava sobre a sua luta e a expulsão da terra pelo homem branco. Na mesa branca, um copo d'água, colares de contas dos orixás e folhas. Após ler o poema, com os presentes a uma certa distância da mesa e em pé a aplaudir, o pai de santo leu a Prece de Charitas, benzeu-se na forma católica e passou a entoar cânticos de caboclos, ao som de um adiá tocado por uma ekedi :*

*"Tava lá no mato  
Tava no mato escondidinho  
Tava no mato abaixadinho  
Você me chamou  
Tava no mato aqui estou" (ib.:128-9)*

A segunda fase do ritual se deu quando o pai-de-santo entrou em transe e recebeu seu "caboclo", Tupiaçu, quando então

aconteceu o "sacudimento" com folhas, para retirar as energias negativas. No momento que o caboclo começa a cantar, acontece de pessoas entrarem em transe na assistência composta em sua maioria de iniciantes no candomblé, de modo que o transe não se dava de modo completo.

A terceira fase foi aquela em que se deu a "ação terapêutica" propriamente dita. O "caboclo" dirigiu-se para a varanda da casa e começou a dar conselhos a cada pessoa que quisesse conversar com ele:

*"Esta ação dava-se em forma de conselhos, métodos de cura de doenças, esclarecimentos e soluções sobre as dificuldades do cotidiano, já que as pessoas vão à sessão em busca de soluções para os problemas amorosos, familiares, financeiros, desemprego, etc. Geralmente o caboclo dava conselhos e recomendava ao consulente fazer um "trabalho" no terreiro. A conversa com o caboclo ocorria em torno de 20 minutos. A medida que as pessoas terminavam a conversa com "seo" Tupiaçu, elas saíam e iam embora" (ib.:130)*

Os membros do terreiro fazem questão de ressaltar que nada se cobra pelo trabalho do caboclo, e SANTOS nota que essas sessões têm o objetivo de aglutinar os clientes potenciais e/ou futuros membros do terreiro, sendo fundamental para o desenvolvimento do mesmo, na medida da transferência, para o pai ou mãe-de-santo do terreiro, do prestígio alcançado com os conselhos e curas eficazes do "caboclo" (ib.:131). A "sessão de giro", na interpretação de Santos seria um elemento estruturador do terreiro como um todo, e de aprendizado, por parte dos iniciandos, dos comportamentos esperados no seio da comunidade, especialmente aqueles relativos ao transe. Mas, independentemente dessa interpretação poder ser correta, tais sessões também podem ser vistas como a incorporação ao candomblé de uma estrutura ritual inteira, conquanto simples, de formas rituais originalmente alheias ao mesmo, como sugere a comparação que o próprio SANTOS faz com os dados de CASCUDO e VANDEZANDE acima.

A concepção dos "caboclos" como entidades vivas, e não espíritos de mortos, como ocorre no espiritismo, é outra similaridade, muito sugestiva, com o Toré dos índios nordestinos.

O "caboclo" é considerado um "egum", isto é, um morto ancestral, apenas naqueles terreiros que procuram demarcar uma maior distância dos orixás em relação aos "caboclos", ou seja, aqueles que procuram reafirmar sua "tradição" nagô, estabelecendo um estatuto diferente para ambos, o que não ocorre nos terreiros que cultuam abertamente o "caboclo" (ib.:62).

Apesar do "caboclo" não ser um espírito de morto, o próprio SANTOS encontrou ainda outras similaridades com o kardecismo:

*"A entidade caboclo como resultante de um espírito indígena é enfatizada pelos adeptos do candomblé quando se trata de falar daqueles que "dão sessão". Estes são classificados, "de acordo com o seu astral e estágio", como "deseducados, desenvolvidos e não-desenvolvidos", expressando a influência kardecista presente nas mesas de caridade das sessões de caboclo. Vale notar que esta classificação não se resume a uma transposição pura e simples do kardecismo, mas significa uma tradução, por parte dos membros do candomblé, de concepções acerca do indígena. Nesse sentido, os índios "civilizados ou selvagens" designam os caboclos "desenvolvidos e não desenvolvidos". (ib.:63)*

Para finalizar esse ítem sobre o "candomblé de caboclo" na Bahia, e para depor em favor de que devemos levar em conta a hipótese do contato e de trocas culturais diretas ou indiretas, desde um passado distante, não descartando aportes contemporâneos, comparemos duas "linhas", aquela para o "caboclo", vista logo acima, e esta **linha** para **encantado** do toré dos índios Kiriri:

*"Tava lá no mato abaixadinho  
Tava lá no mato escondidinho  
Onde Deus deixou  
Oi pra que me chamou"*

Ou ainda esse depoimento recolhido por SANTOS, em que o adepto do candomblé se refere a uma "aldeia" dos Kariri, embora aldeia aqui seja um "lugar" espiritual; a um caboclo denominado "Ogum Kariri"; e a uma "aldeia do ayucá", devendo observar-se que ayucá ou ajucá é sinônimo de jurema para os índios Pancararu de Pernambuco:

*"Então, Boiadeiro a que aldeia? Pode ser um boiadeiro menino ou boiadeiro velho. Ele tem aldeia dele. Ogum Marinho é uma energia vinculada a alguma coisa marítima. Tem a aldeia dos Jequiriçá, dos Tupinambás, dos Kariris. Dentro das aldeias tem vários caboclos. Tem Ogum Marinho, que é*



*da aldeia do ayucá. Tem Ogum Kariri, que é da terra, de outra aldeia. Boiadeiro é um caboclo" (ib.:64).*

De todos esses elementos, comparados rápida e sumariamente, fica pelo menos a certeza de que boa parte dos elementos que compõem os ritos de "caboclo", no interior do candomblé, não encontram uma razão suficiente para sua explicação dentro dos limites estritos que definem o candomblé. O que aponta para a necessidade de compreendê-los como parte de um conjunto de práticas e crenças religiosas que extrapola esse culto afro-brasileiro e que o comunica com outros cultos no âmbito nordestino.

## 2. OS "TORÉS MISTURADOS"

No tratamento desse item, utilizaremos a obra de ARAUJO (1977) "Medicina rústica", publicada pela primeira vez em 1959, baseada num trabalho de campo realizado no município de Piaçabuçu, Alagoas, às margens da foz do rio S. Francisco. DANTAS (1988) também refere fenômeno que supomos semelhante em Laranjeiras-SE, em época recente, mas a autora não lhe deu a atenção que gostaríamos, como acima afirmamos. O livro de ARAUJO encontra-se hoje completamente defasado em termos teóricos, e o que lhe interessava estudar eram as práticas de cura das populações "caboclas", que ele toma na acepção de sertanejos em geral, e não a análise dos rituais propriamente ditos, que são tratados *en passant*.

Suas referências bibliográficas também são antigas, e todo o seu texto está permeado de ressonâncias dos estudos de folclore dos anos quarenta e cinquenta, a principal preocupação sendo a de detectar "origens". Sendo assim, não há muito, nem porquê, polemizar com suas conclusões, como nos permitiu a análise

que faz SANTOS do "candomblé de caboclo" na Bahia, incomparavelmente mais sofisticada.

De ARAUJO, aproveitaremos apenas sua descrição dos ritos que presenciou, com a finalidade de mostrar o quão amplas e disseminadas se encontram certas práticas similares àquelas dos Torés indígenas, de modo que limitaremos nosso trabalho a uma reapresentação de seus dados, buscando sempre "filtrá-los", de modo a reter as informações mais brutas, nas quais pareça haver pouca interpretação do autor.

Aliás, há um aspecto interessante nos dados fornecidos por ARAUJO: apesar da época de seu texto, ele, além de "descrever" - operação que nunca é isenta de pressupostos teóricos - os comportamentos rituais, com frequência também transcreve a interpretação nativa dos comportamentos, dando voz, no seu texto, a seus informantes. Isto não é importante por evocar um pós-modernismo (CALDEIRA, 1988) *avant la lettre* - de fato não é; mas sim porque se ele tivesse sofisticado demais a elaboração de seus dados, considerado seu enfoque teórico defasado, provavelmente seu texto teria mais interpretações anacrônicas e menos informações úteis para um leitor atual, dificultando ainda mais qualquer reutilização de seus dados.

Os dados são sempre problemáticos quando são de segunda mão - se bem que os de primeira mão também não fujam a essa regra -, mas sobretudo quando estão por demais entrelaçados com as concepções teóricas que orientaram a sua produção. Porém, como ficaremos ao nível de uma comparação superficial, que é o que temos feito até agora, isso não chega a ser um impedimento, já que ARAUJO nos fornece muitas vezes o dado bruto, isto é, a própria palavra do nativo.

Em Piaçabuçu, ARAUJO observou "candomblés", "torés", e o que ele chamou de "sincretismo toré-candomblé", notando que há, na verdade, em todos eles, elementos de procedência variada, a

distinção baseando-se mais no grau em que esses elementos se misturam uns com os outros. Nesses rituais, observou a grande importância que se dá à utilização da jurema, sempre associada aos "caboclos" que "baixam" na "terrera". Seus praticantes, já naquele tempo, não se consideravam índios, embora naqueles "torés" houvesse a exigência de que seus participantes tivessem, pelo menos, sangue de "índio real", isto é, uma ascendência indígena presumida.

ARAUJO chega mesmo a afirmar que o "toré" é o mesmo "catimbó" dos arredores das capitais e grandes cidades nordestinas, *"onde os destituídos da fortuna procuram como oráculo para minorar os penares e as desditas (...) onde além das funções medicinais fitoterapêuticas são encontrados os elementos fundamentais deste [do "toré" que observou], herdadas do índio: a jurema e a defumação curativa"* (ib.:61).

Até que ponto os "torés" de Piaçabuçu e os "catimbós" espalhados pelo nordeste seriam a "mesmíssima" coisa (o superlativo é dele), é algo que não se pode afirmar categoricamente sem um trabalho de campo aprofundado, pois o próprio "catimbó" parece não ser o "mesmo" a depender da região (cf. VANDEZANDE, 1975, v. adiante). Mas, sem dúvida, ARAUJO estava correto se tomarmos sua afirmação no sentido, proveitosamente mais impreciso, de que ambos, "toré" e "catimbó", pertenceriam ao *complexo ritual da jurema* por nós postulado, cuja existência, insistimos, tomamos num sentido muito mais analítico que empírico, e cujo contexto cultural e social seria o mesmo em suas linhas gerais, com variações próprias às diferentes *historicidades* locais.

Prossigamos, pois, com as próprias descrições de ARAUJO, sem nos introduzirmos demasiado nelas e deixando que falem por si ao leitor, que deve lê-las buscando as diversas similaridades entre esses "torés" que ele observou e o Toré dos Kiriri (cf. cap. 1):

"No Toré faz-se a procura do nome da moléstia e adivinhação mágica. Além da defumação usam ervas e dentre elas se destaca a jurema em cujos poderes mágicos os sertanejos acreditam piamente. É, portanto, a medicina mágica cujo oficial e executor é o presidente do toré, também chamado mestre do toré.

O toré é de origem ameríndia, onde as pessoas buscam remédios para suas doenças, procuram conselhos com os caboclos que "baixam". O mestre defuma receita aconselha. (...) No toré de Piaçabuçu, os "caboclos" para "baixarem na terrera", precisam ser chamados na "piana" por meio de um canto - "linho" ou linha e batidas do maracá. O mestre, dirigente do toré, não usa indumentária especial a não ser um cocar de penas, chamado por ele de "capacete de índio". Os membros do toré se reúnem às quartas-feiras e sábados, logo após o Sol se por. É a reunião - a "chamada". Após a reunião onde várias pessoas tomam parte (15 ou 19), há uma outra que é o "trabalho da ciência", assistido apenas por cinco ou seis membros mais importantes, ou melhor, mais adiantados no "trabalho". A este "serviço de mesa" aos não iniciados não é permitido participar, a não ser os que "têm sangue de índio, sangue reá". Há outra reunião, às vezes anual, que é a do "banquete dos maracás", "onde só os antigos pode cumê", reservada exclusivamente para os provados frequentadores, "filhos dos filhos de aldeias". Estas práticas e outros trabalhos culturais deixados pelos índios, como a fitoterapia podem ser constatados na região do baixo São Francisco.

Uma das características do atual toré que se relaciona bem de perto com as crenças indígenas é o processo de manifestação dos "caboclos" no terreiro; são espíritos de vivos que estão em aldeias distantes. "Quando são chamados, lá na aldeia onde eles moram (os vivos) caem em sonolência para poder comparecer onde foram chamados." No toré não invocam "espírito branco", isto é, espírito de pessoas que morreram. Nisto diferem do espiritismo, onde invocam o espírito de pessoas que desencarnaram. No toré descem só "caboclos" e também alguns "juremados". Juremado é o que está nos ares, quando vivo bebeu jurema ou ao morrer estava sob uma juremeira. O juremado é um espírito em processo de "caboclicização" (santificação), não é perigoso como o espírito branco. O juremado pode frequentar as aldeias e descer nos torés. Nos torés somente trabalham aqueles que têm sangue de índio. Branco ou negro neles não entra. Os juremados são aqueles que possuem sangue índio e tomaram jurema, estarão ao pé da juremeira, uma espécie de purgatório católico romano, donde com o auxílio e trabalho dos demais membros do toré poderá tornar-se um espírito benéfico, isto é, um "caboclo". Seria uma mistura de crença católica romana - existência de purgatório e kardecista, isto é, o desenvolvimento do espírito através das reencarnações aqui seria da "juremação".

O "caboclo" é chamado no toré através de seu "linho", de seu canto, porém, quando desce um juremado, embora não seja chamado, não é repellido porque para ele será feito um trabalho que o aperfeiçoará. O aperfeiçoamento do juremado começa pelo fato dele ir compondo um "linho". O momento que seu "linho" fique conhecido, basta um dos presentes lembrar um pedaço da melodia para que ele se manifeste no terreiro. O juremado tem que ter sangue índio. Branco ou negro que tenha tomado jurema, não ficará juremado. "Os mestiços deles com indígenas sim, porque terão um pouco de sangue de índio." Negro e branco quando morrem são espíritos brancos aos quais recusam receber no toré. Para que estes não se aproximem, nas "pianas" colocam flechas, assim o "espírito branco não pode chegar". A jurema, árvore sagrada só será benéfica aos que possuem sangue de índio. Anualmente, um dos membros do toré, de sangue índio, poderá participar da reunião "matecai", na aldeia de Ouricuri, lá pelas bandas de Porto Real do Colégio; como não há mais aldeias de índios nos arredores de Piaçabuçu, para lá se dirija antigo membro do toré, hoje falecido." (ib.:62-4)

Note o leitor a referência ao "trabalho da ciência", restrito aos mais adiantados no "trabalho", que podem ser comparados aos **entendidos** kiriri; a evitação dos "espíritos brancos", caracterizados como espíritos de mortos - tanto de negros como de brancos; por outro lado, por segurança, acautelemo-nos com a analogia de ARAUJO com o purgatório romano, sem contudo desprezá-la. Bem como com a assimilação da "juremação" com a idéia de reencarnação kardecista, que parece forçada, já que em lugar algum encontramos referências à reencarnação de "caboclos".

Mais importante que essas comparações, todavia, é a referência à ligação direta desse ritual com o *Ouricuri* (v. Cap.IV) dos índios Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio, devendo ser observado que HOHENTHAL (1960:77) refere-se à existência, no passado, de índios "Natú" na localidade de Piaçabuçu, os quais sabemos terem sido aldeados junto com outros, em várias missões em torno do rio S. Francisco, inclusive em Porto Real do Colégio (cf. OLIVEIRA, 1942:172).

Prossigamos com ARAUJO:

*"Outro traço indígena que o caboclo ou encantado tem que apresentar ao manifestar-se é a sua coroa, isto é, um feixe de cabelo no alto da cabeça, cabelo duro, estirado, de índio. "A pessoa canta quando o encanto baixa nele." "Todos encantado tem que mostrar sua coroa." Adianta o informante Durval Farias: "num se pode trabalhá cum nada nos bolso e nem nada nos pé, porque quando os caboclinho desce qué sê como era vivo, cum os pé descalço, e nós arregaça as calça para ela não sujá porque os caboclinho também não quiere roupa, tano livre, fica enramado."*

*O dirigente do toré é o presidente. Há sempre um ajudante, um acólito. Ao presidente "compete assistir à reunião, enquanto os outros ficam manifestados, ele fica de lado para evitar atrapalhões, é para evitar os "cantadores de linha", isto é, os que cantam e não sabem dar definição do que cantou. A direção está realmente em suas mãos. Ele é o dirigente.*

*O presidente, o acólito e demais membros do toré, do sexo masculino, afirmam não ter contato sexual com mulher nos dias anteriores às reuniões e trabalhos no terreiro. Isto deve ser observado afirma Arthur Francisco da Cruz, para poder "pegar o encanto". Também nesse dia "não se pode bebê bebida alcoólica, e é preciso tomá banho". É a ablução, portanto influência moura. Índio também gosta de banho. Facilitou o sincretismo.*

*No toré não há indumentária especial. Há apenas o "capacete de índio" que é um cocar que o presidente usa durante os "trabalhos", além disso coloca a tiracolo um enfeite de penas, tira os sapatos ou "bostocos" (tamancos), dobra as barras da calça até a altura dos joelhos. Os demais colocam um rosário - são os cintos dos meninos -, usam dar uma volta só, "apoiado", isto é, a tiracolo. O rosário de duas voltas é nagô de*

*candomblé, por isso cuidam de dar "uma volta só para os caboclinhos". Os que recebem o encantado, colocam antes o rosário apoiado (a tiracolo), defesa para não receber espírito branco que às vezes pode querer se manifestar, zombando mesmo das flechas que estão sobre a "piana". Estes podem entrar pelas "esquerdas", daí não permitir sua entrada". (ib.:64-5)*

Notemos aqui a prescrição dos pés descalços, as restrições sexuais e relativas às bebidas alcoólicas, a expressão "ajudante", com a qual se denomina os **entendidos** kiriri que assessoram os **encantos**, bem como a prevenção quanto ao que "pode entrar pelas esquerdas", registrada também no Toré kiriri. Por outro lado, "acólito" e "ablução moura" devem ser tomados como fruto da imaginação de ARAUJO.

Interessantes são as voltas do rosário como signo de distinção entre "nagô de candomblé" e "caboclinhos", o que mostra os agentes desse "toré" se movimentando num quadro de comunicação inter-ritual, a formular seus signos de distinção, e, possivelmente, até interétnico, sugerido pela expressão "filhos dos filhos das aldeias" na citação anterior a esta, referida à participação, restrita a estes, no "banquete dos maracás".

*"Antes das perseguições dos "perna preta" (soldados da polícia) o toré era realizado no terreiro, ao ar livre, num espaço entre a porta da casa e um cruzeiro. Atualmente, a reunião se faz no interior da casa. Num canto da casa há uma mesa coberta por dossel onde predomina a cor vermelha e há enfeites de papel de seda. Este conjunto, mesa e sobrecéu, é chamado "piana". Sobre a mesa há uma tábua onde estão riscados o signo de Salomão (aqui é uma estrela de sete pontas) e uma cruz; uma "campa de campos verdes", isto é, uma sineta, um cachimbo - "gaita" - para defumação, um maracá, três velas cada qual pertencendo a um guia: Cruz Roxa, Serra Grande e Zé de Lacerda, uma vela de juremado que queima e não deixa cair pingos; há um copo de água que é a 'vitrine', charutos, azeite de dendê, mel de abelha, duas estatuetas de barro de índios com flechas, jurema, latinhas contendo pó de jurema, fumo, incenso, benjoim e alecrim queimados no "gaita" (cachimbo) para a defumação. Pregado no dossel há santos "em registro" (gravura) de São Gerônimo, Santa Bárbara, Santo Onofre, São Cosme e Damião, Senhor do Bonfim, São Jorge, Santa Teresa, Santo Antonio de Lisboa (que é do imperador e depende da pedra), Padre Cícero, um retrato de Allan Kardec e um quadro onde se vê a artista de cinema Maureen O'hara, num filme no deserto, dizendo o informante que ela é de outra "aldeia" e um crucifixo. Sob a "piana" há uma vela acesa, é a "vela que dá a firmeza para os trabalhos". (ib.:64-6)*

A realização do ritual a portas fechadas, por causa da perseguição policial, mostra que originalmente era realizado ao ar livre, como no Toré dos Kiriri, que se realiza também ao ar livre,

ao lado de uma casa, onde está a **camarinha da ciência**, e onde o **cruzeiro** de madeira se faz presente como elemento central. A "gaita", ou cachimbo, é aqui tão importante quanto o **paú** para os Kiriri, usado com as mesmas finalidades. Já o copo com a água, aqui chamado "vitrine", também era usado pelos Kiriri antes da implantação do Toré, após o que deixou de sê-lo, por ser considerado um tipo de **mesa branca**, portanto um "trabalho" que não é **trabalho de índio**, o que ganhará importância quando analisarmos o processo de implantação do Toré entre os Kiriri como uma "depuração" de suas práticas mágico-religiosas anteriores à adoção do mesmo, com vistas à reafirmação de sua identidade étnica. Mas já estamos a nos adiantar.

Importantes também para a nossa reflexão são as gravuras dos santos católicos, e especialmente a do Padre Cícero e de Allan Kardec. Por outro lado, é possível que seja do contato indireto com um kardecismo popularizado que se tenha incorporado a palavra "ciência" na expressão **ciência dos índios**.

*"Para ter início o trabalho, nome que dão à reunião - o presidente aproxima-se da mesa, sobre a vitrina (copo de água) coloca sete pingos de vela "que é o traço que representa a cruz do Cristo. Outras vezes, coloca pingos na vitrine para formar a coroa de São Jorge". No toré há o pedido do auxílio de Jesus e dos Santos, ao passo que no candomblé não. No toré ouvem-se muitas frases do jargão católico romano, no candomblé não.*

*Trabalhando com sete aldeias: Lage Grande, Barro de Touá (que é o massapê), Jurema, Pedra Branca, Uurubá ou Urubatã, Amazona e Iemanjá, o presidente observa na vela que era para Ogum de Ronda, e o semblante da vela é que dá o sinal do que vem para enramar se é contra ou a favor. Isto é preciso porque de vez em quando aparece um espírito branco, com o qual precisam ter cuidado. Atira um pouco de água de uma quartinha sobre a piana, reza um padre-nosso, ave-maria, salve-rainha em intenção dos bons trabalhos, persigna-se e começa a cantar:*

*Em campos verdes (bis)*

*O meu Jesus (bis)*

*Em campos verdes (bis)*

*O meu Jesus (bis)*

*Madalena baixada*

*ao pé da cruz,*

*rezando este bendito*

*implora a Jesusis.*

*Enquanto cantam, dançam com o corpo curvado, ficando o tronco quase que horizontal ao solo. Cantando fazem o sinal-da-cruz, benzendo-se:*

*Abre-te mesa, em campos verde,*

*Cruzeiro, cruzeiro divino,*

*Com as forças de Santa Barba*

e os de sino meu pai Sinhô,  
Jesuis Sinhô, Pai Criadô  
em tronco de jurema  
sinhores mestre confessô  
abrindo os tronco da jurema.

Balançam as maracás na altura da cabeça. No toré não há a presença de membranofônios como acontece no candomblé. Ali está presente o idiofônio herdado dos índios - maracá - (dos guarani) que acompanha alguns dos cantos. Quando algum "caboclo" está relutando em baixar, o maracá é tocado com mais intensidade e mais próximo do ouvido da pessoa que irá receber o "encantado". (ib.:63-7)

Neste trecho vê-se bem a proximidade desse "toré" com o "candomblé", apesar das tentativas de distinção, especialmente na referência a uma "aldeia de Iemanjá", na invocação de Santa Bárbara e na vela para Ogum de Ronda, bem como no uso do azeite de dendê. Essa proximidade fica muito mais clara quando ARAUJO descreve o que chamou de "sincretismo toré-candomblé", como veremos adiante, o que reforça a idéia de um espectro religioso de ampla variação na localidade de Piaçabuçú.

ARAUJO prossegue na sua descrição:

"No forninho do cachimbo são colocados pedaços de folha de jurema, tabaco, alecrim, incenso. Aceso o cachimbo, é colocado ao contrário na boca do contra-mestre. Na boca coloca o forninho, assopra fazendo a fumaça sair pelo canudo (cânula). A defumação é feita primeiramente da cabeça, desta para os pés, depois braço direito, a seguir esquerdo, parando mais tempo na esquerda, por onde podem entrar os maus. Vira depois o defumando e faz as defumações pela frente da cabeça aos pés. Em algumas pessoas, o presidente, depois de defumadas pelo auxiliar, pega nas mãos e dá três puxões para baixo. A defumação é um processo de cura e também para livrar de maus-olhados, com função preventiva e curativa.

Ao defumar uma pessoa não é permitido ter os pés calçados e deve também desmanchar os cabelos. Desceu um caboclo, e ao defumar o pesquisador, disse: "os bostocos". Imediatamente o presidente esclareceu que era para ficar descalço, pisando no chão: "o chão é sagrado, só se pisa nele com os pés descalços", disse mestre Artur (...). Outros caboclos baixaram, enquanto o contra-mestre tocava o maracá, e o presidente dava licença para cantar "linho". Quando desce um, a primeira coisa que faz é cair em decúbito ventral, apoiando-se nas duas mãos, bate a testa no solo, à esquerda e depois à direita bem próximo da luz que fica sob a piana. É o cumprimento, a saudação. Tal atitude nos faz lembrar a de mulçulmanos em oração.

Alguns caboclos pedem, quando baixam: "bota meo óleo de pau (mel), bota meu casco amarelo (azeite de dendê) e três pingos de vela". Estende a mão e o presidente ali coloca um pouco de mel, azeite dendê e espermacete da vela; o enramado lambe gulosamente a palma da mão.

O caboclo Serra Grande pediu licença para cantar seu "linho". Ao baixar pediu "me dá meu gaita", a seguir defumou os presentes. Molhou o "gaita" na jurema com "couina" para dar mais força. Baixou o "caboclo Leonardo" da aldeia de Canindé, suas primeiras palavras foram: "Santa Barba Virxe, São Jorge, Meu padrim do Juazeiro, graças a Deus Jesuis Maria, José nos dê força."



Algumas pessoas ficam completamente tomadas, ou melhor enramadas, ficam semiconscientes, dizem que estão 'sombreadas'; outras quando o encantado as toma completamente, é preciso ser despertadas por meio de um apito. "O somido do apito vai chamar o espírito da que está enramada, porque ela está longe, noutra aldeia, e em seu lugar se encontra o espírito do caboclo antigo." No toré, às vezes, uma pessoa fica inconsciente por muito tempo durante a reunião. O presidente a deixa de lado, pois o espírito dela está trabalhando noutra aldeia, aldeia onde moraram seus antigos, seus avós, por isso mesmo o dirigente não atrapalha. No final do trabalho, caso ainda não tenha voltado, com o apito vai chamando seu espírito para que volte até que se torne consciente. É a seguir defumado pelo caboclo que baixou num dos membros, ou melhor, no acólito.

Após as defumações, o presidente cuidadosamente recolhe as cinzas que sobram no forninho dos cachimbos ("gaita") para enterrar em lugar onde não deve ser pisado, ou melhor, como sempre faz, lançar às águas do rio que "levarão as cinzas para as águas do mar sagrado".

O encanto quando enrama aquele que o recebe fica de olhos abertos e imediatamente cumprimenta, transmite sua mensagem, responde perguntas.

Esperam a chegada, de Aruanda, do menino. Para recebê-lo precisam colocar o rosário não apoiado (a tiracolo) e sim a guisa de cinto. É um caboclinho que vai baixar para encerrar os trabalhos. É malunguinho quem vem fechar a cerimônia. O presidente balança o rosário e o atira sobre a tábua onde está o signo de Salomão e olha; depois pede o "cipó preto", isto é, o charuto. Joga água do copo em cruz, na frente da casa onde passam os bons e maus. Coloca nova água no copo. Retira os pontos, isto é, as velas e as coloca sob a piana.

Cantam:

Em campos verdes,  
rezando este bendito,  
fechando os troncos da jurema  
fecha-te mesa.  
Fecha-te mesa  
num campo verde  
senhora nossa ei,  
em nosso reino,  
cruzero, cruzero divino,  
com a força de santa Barba  
e os de sino  
meu pai sinhô,  
fechando os tronco da jurema.

Fazem uma pequena pausa e outra melodia cantam:

Malunguinho, Malunguinho  
fecha as porta, da direita  
para os contrário não vim cá,  
fecha as portas da esquerda  
para os contrário num vim cá,  
para os contrário num festejá,  
com as força de santa Barba  
e nosso pai celestia, etc.

Este é o último canto do toré, após o qual todos praticantes se retiram:

Oi vamo-nos embora  
para nossa aldeia,  
cetroá de juremera.  
Adeus princesa  
todos os encantos  
já vão embora.  
Adeus princesa

*fique com Deus  
e Nossa Senhora.  
Como vão subindo  
como vão voando, cetroá  
como beija-fulô, cetroá.*

*Nessa sessão houve cura, defumação, consultas. Do toré de Piaçabuçu não presenciamos as reuniões reservadas do "banquete dos maracás", onde as comidas não levam sal e não se come aquilo que possa fermentar, é uma prática que nos faz lembrar as festas dos pães azimos dos judeus. É uma reunião "particular do decumê (comidas), dos maracás, preceito que os velhos deixaram". (ib.:67-71)*

Compare-se a "defumação" acima com a que presenciou SANTOS (Ib.) num "candomblé de caboclo", na Bahia, e também a descrição de ARAUJO da maneira de se defumar com a "gaita", com a maneira dos Kiriri defumarem com o **paú**, com o cachimbo invertido (v. cap.1), sendo que nós mesmos também fomos alertado pelo **cacique** kiriri para tirar os sapatos ao sermos defumados. Já o estirar-se no chão, em decúbito ventral, em face do contexto local, deve ser ligado com mais probabilidade diretamente ao candomblé que a qualquer saudação muçulmana, obviamente.

Quanto ao uso de um apito para chamar o espírito ausente do "enramado" - note-se também essa expressão -, podemos compará-lo ao **aruí** dos índios Kiriri, usado para chamar os **encantos** para o Toré. Ademais, aqui ARAUJO também fala de "encantados" como sinônimo das entidades "caboclo". Também a aspersão da água em frente à casa encontra paralelo no toré kiriri, embora aqui sejam a **jurema**, o **buraiê** (o vinho de milho) e o **zuru** (cachaça) que são lançados ao chão do terreiro. Quanto a "Malunguinho", menino que vem de "Aruanda", parece ser elemento afro-brasileiro, embora tomado como "caboclinho".

Por fim, é realmente uma pena que ARAUJO não tenha podido deixar uma descrição do "particular do decumê dos maracás", mas a expressão "particular" é muito importante, designando um **trabalho** secreto dos **entendidos** kiriris (v. cap.1). "Dar de comer aos maracás", por outro lado, lembra o "culto aos maracás" dos tupi-guarani (v. CLASTRES, 1978), não obstante não sejam fornecidos por ARAUJO elementos suficientes para uma comparação

mais adequada. De qualquer forma, isto nos alerta para a possibilidade de haver elementos no Toré provenientes de contatos entre as tribos "tapuia" dos sertões nordestinos, e os tupis da costa, não importa se antes ou depois do contato com os portugueses, como aliás indica a palavra "maracá", de origem tupi, e mesmo o próprio termo "toré", embora os meros sinais linguísticos possam ser atribuídos à influência dos missionários, que começaram a catequização utilizando-se da "língua-geral", como se sabe. Talvez o referido contato tenha se dado justamente aí, nas "reduções" jesuítas. Voltaremos a isso no próximo capítulo.

Por fim, acrescentemos algumas concepções em torno da jurema que ARAUJO recolheu e citou, em nota:

*"A jurema (Pithecolobium tortum, Mart.) é uma árvore da família das leguminosas, mimosácea, considerada pelos caboclos (matutos nordestinos) uma planta sagrada. Suas folhas secas são usadas para defumação. Cascas e folhas em infusão na cachaça é a bebida dos "encantados". "O pé de jurema é amarração dos espíritos brancos; a casa que o tem plantado no quintal, não pode ser atacada por espírito branco. Um estranho ou pessoa inimiga não deve se aproximar de um pé de jurema no quintal. Ai daquele que tocar num pé de jurema sem autorização do dono da casa. Um galho de jurema é proteção.(...) Com a jurema se prepara o jurubari, a bebida dos "encantados", dos "caboclos". Em três garrafas diferentes coloca-se em cada uma delas jurema, imburana-de-cheiro (Torresia acreana, Ducke), juça (Caesalpinia ferrea, Maur.) em infusão em cachaça dá a "couina". Durante algum tempo estas plantas ficam em infusão. Para se preparar a jurubari, mistura-se num frasco um pouco de mel de abelha e pode-se colocar também sangue real para os índios, isto é, mata-se um frango tira-se o sangue e mistura-se naquela beverragem". "É para dar força ao trabalho, os caboclos quando se manifestam, tomam e ficam contentes."*

*A jurema quando é preparada com a casca ela é de cor avermelhada, cor de vinho e quando feita com as folhas é esverdeada.*

*O tronco da jurema é o lugar de segurança, uma espécie de céu, de paraíso para onde vão os bons, os caboclos que só praticam o bem, os que sabem dar bons remédios" (ib.:63).*

A expressão "jurubari", referida a uma bebida, todavia feita com a jurema, também nos lembra o "Jurupari" dos tupis, mas igualmente não há como fazer qualquer comparação mais segura; já a mistura de sangue animal à jurema, que SANTOS (Ib.) também encontrou na Bahia, não se dá entre os índios kiriri, ou qualquer outro grupo indígena de que tenhamos notícia, e parece mais próxima dos cultos afro-brasileiros.

Passemos agora para as informações que ARAUJO obteve em terreiros em que ele notou aquele "sincretismo toré-candomblé". Seria interessante também, seguindo as sugestões de SANTOS (Ib.), comparar sua descrição do que ele considerou como sendo apenas "candomblé", com os candomblés angola e congo da Bahia, para ver se há maior aproximação com estes que com os nagôs, mesmo sabendo-se que as referências explícitas de ARAUJO falem em "nagôs". Entretanto, não temos intimidade suficiente com o tema, de modo a efetuar tal comparação. Fiquemos, pois, com um terreiro "sincretico", onde ARAUJO presenciou manifestações algo diferentes das anteriores:

*"O mestre apanhou uma vela e deixou cair seis pingos dentro do copo de água. Ficaram sobrenadando e, no centro, um pingo de azeite de dendê. Chegam mais duas filhas de santo, colocam sobre a mesa seus presentes: ovos e bananas, para os caboclinhos que descerem. Benzem-se, fazem a obrigação beijando o solo em decúbito ventral, depois cumprimentam a todos os presentes.*

*Todos os participantes ficam defronte à mesa. Ao centro, o presidente, um preto retinto chamado Jajaba; à direita a "luxa" ou "loxa", que é a mãe-do-terreiro e mais ao lado o pai-do-terreiro. Fazem pelo-sinal-da-cruz: vai ter início a "brincadeira", como dizem. A "loxa" tira o "linho". Linho é o canto. (Loxa é a dona do terreiro. A "contraloxa" é ajudante. (...)) Vai ter início o canto. A "loxa" começa e os demais ajudam a cantar:*

*Abre-te mesa do rio Verde  
Cidade de Jurema  
é dos Campos Verde  
Santa Teresa me acenda esta luz  
Caboclo de Jurema  
vem guiado por Jesus  
Meu Deus Sinhô  
Jesus pai Criadô.  
Abre os troncos de Jurema  
Senhores mestres foi quem mandô.  
Abre-te mesa do rio Verde,  
Cidade de Jurema /bis  
É dos Campos Verde /*

*A seguir, o presidente balança fortemente um maracá. O tocador de tambor (atabaque), mudando o ritmo de suas batidas, a "loxa" inicia:*

*Malunguinho, Malunguinho,  
caboclo índio reá  
abre as portas da Jurema  
pro seu mestre trabaiá,  
fecha as portas da esquerda  
pros contrário não vim cá. " (ib.:97-8)*

Outros "linhos" seguem-se, puxados por "mestre" Jajaba, o "presidente" da cerimônia, que agora assume as funções de "pai-

de-terrera", acompanhado dos demais membros do "candomblé", obrigatoriamente descalços, que fazem genuflexões ao ritmo do canto "O lirê, O lirê / O lirê, O lirê". O "mestre" pega um charuto, entregando-o à mãe-de-terrera, momento em que todas as mulheres vão beijar o chão, enquanto só os maracás e os tambores tocam. Nesse instante uma das filhas-de-santo abraça o pesquisador, ARAUJO, batendo primeiro o ombro direito com o esquerdo dele e depois o esquerdo com o direito dele, três vezes. A "contra-loxa" leva um colar de rosário no pescoço com uma volta, mas logo dá duas, pois irá receber um "nagô"; se fosse um "caboclo" seria uma só volta (ib.:99-100)

*"Baixou um africano nagô, chamado Herculano. O que fala é incompreensível, dizem ser em língua nagô. Está apoiado num bastão. Seus gestos são de um negro idoso, capengando, vem saudando os presentes: "Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo". Tem início o canto do "linho" do africano nagô. O solista vai proferindo parte do seu "linho" e o coro intercalando canta:*

*Vim dançá cururu  
negro macumbeiro  
negro de macumba  
negro feiticeiro  
negro de macumba  
dentro do Xangô  
negro de minha terrera  
oi negro do fandango. " p.105*

A seguir, "mestre" Jajaba pede uma batida para Xapanã. Começa o canto em solo:

*Olariô, lecô  
ele é pai de fogo (solo)  
O coro canta alternando:  
Olariô, lecô  
Xapanã de fogo chegô.  
O solo prossegue:  
Olariô, lecô  
ele vem de Aruanda,  
fazê obrigação, lecô,  
fazê devagá, lecô.  
Olariô, lecô  
Já deu meia-noite,  
olariô, lecô  
o galo já cantô.*

*Há um pequeno intervalo de dois minutos, quando mestre Jajaba dá um viva a Santa Bárbara. Baixa o caboclo Tupinambá. Enquanto o manifestado sola, o coro canta:*

*E Jurema  
O solista vai alternando:  
Oi este santo é de jurema,  
oi o tronco da jurema*

oi a vorta da jurema,  
esse tombo é jurema,  
oi o tombo da jurema,  
com a força de Jesus.  
Nosso Pai Celestial.

O manifestado tomou um cálice de jurema. E o canto prosseguiu:  
A folhinha da jurema  
a folha da jurema.

E assim ficou o canto, aliás o novo estribilho para a nova melodia.  
Saindo o caboclo Tupinambá, manifestou-se o caboclo Capoeira (...)  
(ib.:106-7)

ARAUJO continua, um tanto desordenadamente, desfilando para nós essa sequência de comportamentos, dos quais, pela forma como são narrados, só se pode depreender as suas origens múltiplas, uma vez que o pesquisador parece não se interessar, na "recolha" dos dados, por qualquer outro aspecto:

"Mestre Jajaba fica novamente manifestado, diz: "E viva todos orixá".  
Chegou um caboclo, índio. O canto é quase incompreensível. O solista assim canta:

E nha ê, nha ê, nha ê  
ê nha ê, nha ê, nha á

O solista alterna com o coro:

Caboco índio  
que anda fazendo aqui?  
Aí, ando na terra alêia (bis)  
procurando minha ciência.

O solista repetia seu "nha ê" e o coro cantava:

Com força de Jesus (bis)  
Nosso Pai Celestiá  
Com força de Jesus (bis)  
Nosso pai Oxalá. " p.108

Nesses trechos que selecionamos - cuja ordem, para facilitar a leitura, não podemos alterar muito, sob pena de mutilar demais a já desorganizada narrativa de ARAUJO -, podemos observar uma série de expressões utilizadas nesse ritual, realmente difícil de classificar, que remetem aos Torés dos índios nordestinos. A denominação da cerimônia como uma "brincadeira", a dos cantos como "linho", a referência à "mesa", "tronco de jurema" ou "cururu"<sup>21</sup> denotam claramente uma comunicação entre esses "candomblés" - ou "torés"? - "sincréticos" e os Torés dos índios.

---

<sup>21</sup>. "Cururu" designava um ritual Kiriri antigo no Rio mais realizado desde o término da guerra de Canudos, no século passado, e cujas características e importância discutiremos no cap. V.

O "linho" que fala do "caboco índio" que anda em terra alheia, procurando sua ciência, é quase igual a um cantado pelos índios Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio, em Alagoas, para os quais parece ter um importante significado (cf. MOTA, 1987:267). Do mesmo modo, o refrão "E nha ê, nha ê, nha ê / ê nha ê, nha ê, nha á" é uma marca registrada de todos os Torés que tivemos oportunidade de assistir entre os índios do nordeste. Aliás, o ideal para a comparação dos cantos seria fazê-la conjuntamente com transcrições da melodia em notação musical, para eliminar quaisquer dúvidas, mas isso exigiria especialistas e um apoio logístico muito complicado para as nossas atuais condições práticas de pesquisa. Por outro lado, ARAUJO não deixou a informação musical, ao contrário de outros pesquisadores de seu tempo, muito preocupados com esse aspecto.

A explicação para essa profusão de elementos de influência múltipla é fornecida pelo próprio ARAUJO ao relatar, em uma nota, uma entrevista com este "mestre" Jajaba, por nome João Sebastião, de 36 anos à época, "preto retinto", frequentador de candomblés, desde os 6 anos de idade, na cidade de Laranjeiras-SE, tendo viajado muito por Propriá, Aracaju, Estância, Lagarto, Riachuelo, Carmo e Rosário do Catete:

*"Jajaba, ao ser entrevistado, disse acerca das perseguições da polícia e que só há um tambor, "não temos tambor grande por causa da galhofa do pessoal daqui. Umam pessoas chamam o nosso terreiro de xangô, outros de candomblé e outros de toré. Em Colégio, é que há um toré. Lá há toré e encantado. O sol entrou, começa o toré. No Ouricuri - onde há caboclos (índios) se reúne uma vez por ano". Os santos principais para abrir a mesa são: "Santa Bárbara, São Cosme e Damião, senhor São Jorge. Sem estes não pode haver mesa. Não tem imagem em vulto porque não podemos trocar, por isso não são em quadro". Defumação só fazem às quartas e sábados. Incenso somente é usado quando vem de Sergipe, fazem então com jurema e alecrim e os colocam no incensador. A defumação é feita só da cabeça. "Quando desce um caboclo eu fico manifestado. O espírito separa-se. Se sai pela esquerda o espírito entra pela direita e se sai pela direita entra pela esquerda. Quem trabalha pela esquerda é para fazer o mal e quem trabalha pela direita é para fazer o bem. A umbanda é do bem é a linha da rainha de umbanda filha de Locô, encantado do mar. Tem no mar, todo de uma família só: Janaína, Sereia Estrela, Sereia Rosa, Tainha, Peixe Marinho, Admim e Begue. O Begue é menino encantado. Aldeia é um centro que eles formam no meio da mata, é uns tabuleiro no meio da mata onde eles moram. As aldeias são de caboco, de africano, de jeje, de nagô,*

*de índio. São os espírito de vivo. Só chegam quando a gente está dormindo. Um espírito de morto chega também no candomblé, mas não chegam muito. E para chegarem leva disciplina, por isso temos a palmatória no canzoá. Malunguinho, rei das matas é espírito de vivo, chamam, ele estando dormindo vem. O espírito de morto vem, a pessoa cai, outros ficam adoentados e é preciso que o dono da terrera arretire. O espírito de morto, depois que leva muita disciplina fica juremado. Fica com medo e não faz o que quer fazer. Acorrenta com orações, por meio do livro de São Cipriano. O espírito depois de juremado fica manso e aparece sem fazer estrago. O espírito branco e o de caboclo não se unem, porque o espírito branco é morto e o de caboclo é vivo. O espírito branco é o da pessoa morta só chega na terrera para fazer presepada. O espírito de caboclo, não". (ib.:95-6)*

Muito significativa é essa menção ao livro de S. Cipriano a mostrar, aqui, a presença de elementos da magia européia, aportada, sem dúvida, em tempos coloniais (v. cap. II), e que complica ainda mais qualquer propósito de isolar práticas "originais". Mais uma vez, parece mais proveitoso considerarmo-nos diante de um contexto cultural inteiramente particular e de uma complexidade toda sua.

Assim, independentemente do que possam significar para os agentes esses comportamentos de múltipla origem, ou a maneira adequada de compará-los com os similares de outros agrupamentos religiosos dessa imensa área geográfica, uma coisa parece certa: a trajetória de vida dos chefes espirituais dessas casas de culto é a encruzilhada por onde passa qualquer tentativa de compreender a lógica - os cientistas se recusam, terminantemente, a aceitar que não haja alguma -, que subjaz às suas crenças.

É claro que nós mesmos não podemos traçar tais trajetórias, já que até aqui só temos trabalhado com dados bibliográficos, que são surdos aos nossos questionamentos. Porém, aqui e ali encontramos indicações rasoáveis nesse sentido. Vejamos o que nos diz ARAUJO:

*"A história de vida de um presidente de toré é pontilhada de aventuras. Relatam as curas, não ouvimos contar um insucesso. São uns andejos. São uns antigos dirigentes do toré mais puro de Piaçabuçu, falecido há alguns anos, relatou-nos seu filho, o seguinte: "Meu velho pai não tinha parada. Ele dizia que pedra que para cria limo; precisa é rolar. Todos os anos ele ia lá no tabuleiro pras bandas de Porto Real do Colégio, no Ouricuri. Ele tinha sangue de índio real, mas era pior do que o Samuel Belibete (o judeu errante da lenda) para andar, não tinha parada. Esteve no Ceará, no Amazonas e não se acostumou com o frio de São Paulo. Veio morrer aqui". O*



*atual dirigente do toré, Artur Ferreira da Cruz é pernambucano de nascimento, morou no Pará, trabalhou na construção da base aérea de Paramirim no Rio Grande do Norte, foi homem de ganho em João Pessoa na Paraíba e não se acostumou com a vida nas salinas de Mossoró. Trabalhou na fábrica de tecidos de Penedo, hoje mora em Piaçabuçu." (ib.:208)*

Nesses dois últimos trechos transcritos vemos que, ao analisar tais práticas e crenças, não podemos nos apoiar numa concepção de cultura demasiado estruturalista, visto que a heterogeneidade dos elementos reunidos nestas formas rituais aponta para uma dinâmica cultural muito acelerada por contatos os mais diversos, num contexto social de disputas por delimitação de espaços distintos de interação, cuja lógica própria repercute diretamente nas lógicas internas dos sistemas simbólicos.

De fato, a distinção operada neste "toré" por meio do rosário - uma volta só para "caboclo", duas para "nagô" -, é um exemplo de como elementos simbólicos ganham significado em função não apenas da estrutura simbólica interna a uma determinada comunidade religiosa, mas também em função da sua comunicação, por oposição, com as demais comunidades com as quais está em interação social, o que nos remete para a temática do capítulo I.

Todavia, também não se deve tomar seus agentes sociais como totalmente submetidos a uma simples lógica de "reprodução" de um dado "campo religioso" (BOURDIEU, 1987), pois nessas circunstâncias de intensa dinâmica cultural, ganham grande relevo as idiossincrasias da história de vida de certos agentes, que imprimem a esses ambientes sócio-culturais as marcas de sua própria experiência religiosa multifacetada.

Ademais, a mobilidade desses agentes lhes enseja uma experiência religiosa muito mais ampla do que se poderia esperar a princípio, e acaba por criar, nas áreas onde vêm a fixar-se, como que um jogo de regras mutáveis, em que suas práticas se submetem, sim, às regras de determinado campo religioso em que se inserem num dado momento. Todavia, as possibilidades de inovação, por parte dos agentes, são concretas no interior dos espaços

delimitados por essas regras, já que, seja por causa daquela mobilidade ou outro fator qualquer, esse campo nunca é inteiramente dado, ou seja, um sistema fechado em si mesmo, mas antes aberto para uma contínua alteração das suas regras, propiciada pela introdução de novos elementos, que nunca são absolutamente redutíveis ao próprio sistema.

Estabelecer quais seriam essas regras, nas suas linhas gerais - isto é, num plano analítico -, no caso do nosso *complexo ritual da jurema*, seria desenvolver a sua formalização. Mas isso, como dissemos no início desse capítulo, não estamos em condições de realizar em virtude da falta de um trabalho de campo apropriado em diversas áreas, indígenas e não indígenas: entre os torés, que variam consideravelmente de um grupo indígena para outro, entre pais-de-santo, "presidentes" de toré, catimbozeiros ou ainda entre diversos agentes mais ou menos isolados, como curadores, benzedores, raizeiros, etc., que se servem da jurema, e dos significados operados em torno dela, e com os quais volta e meia nos deparamos, em nossas próprias andanças, pelos sertões.

Um tal projeto, sem dúvida, parece mais apropriado para um programa de pesquisas do que para um pesquisador isolado. Por outro lado, formalizar rigorosamente este *complexo ritual da jurema*, seria o mesmo que congelá-lo num dado corte sincrônico, o que implica em ganhos, mas também em perdas do ponto de vista da sua constante mutabilidade.

Voltemos, então, para nossas comparações superficiais, pois elas parecem ter, por enquanto, certa utilidade para a abertura dessas possibilidades teóricas.

Reservemos uma última palavra para esse encontro entre elementos das culturas ameríndias e da afro-brasileira, no contexto de uma sociedade em que o catolicismo já foi, e talvez ainda seja hegemônico, antes de sairmos do estado de Alagoas e nos dirigirmos para o norte da região nordeste, atrás do catimbó.

Vejamos como ALVARENGA (1950:116) nos descreve a dança folclórica dos "Quilombos":

*"A estes episódios de tentativa de liberdade, os negros do Estado de Alagoas celebram na dança-dramática dos 'Quilombos', que se realiza pela Natividade ou durante as festas dos oragos dos lugares onde a representam. Os figurantes do bailado distribuem-se em dois grupos: um de negros, outro de caboclos (índios). Além da massa dos guerreiros, ambos têm Embaixador, espiões, Rei e Rainha. Após andarem em cortejo pelas ruas, negros e caboclos abrigam-se em Palhoças erguidas no local onde se desenvolverá a parte dramática. A representação se resume numa luta em que os caboclos vencem os negros e roubam-lhes a rainha. Como conclusão, os derrotados são simbolicamente vendidos aos assistentes, que dão por eles alguns tostões.*

*Da música do bailado, há registrada a melodia seguinte, que os caboclos cantam dançando o Toré. Formam-se "em círculo, tendo no centro um velho, para tirar a toada, enquanto os da roda cantam o estribilho toré-ré (o "r" da sílaba repetida é brando) batendo com o pé no chão".*

*Dá-lhe toré, dá-lhe toré-ré (4 vezes)*

*Dá-lhe que não vou lá, toré-ré (bis)*

*Faca de ponta não mata muié. (bis)*

*Sobre os instrumentos musicais dos Quilombos, conheço duas informações. A primeira, dada por Alfredo Brandão, esclarece que os negros e caboclos têm os seus instrumentos próprios: os primeiros, adufes, mulungus, pandeiros e ganzás; os segundos, pífaros de taquara, zabumbas e cornetas feitas de folhas enroladas de palmeira pindoba. A segunda, de Renato Almeida, indica um conjunto só, que se move de um para outro grupo: flauta de taquara, caixa clara, caixa surda, bombo e pratos."*

Talvez essa dança folclórica vá encontrar suas raízes na memória popular dos episódios da repressão aos quilombos de escravos fugidos das plantações de cana-de-açúcar, muito comuns nessa região durante o período colonial, a começar pelo mais famoso de todos, Palmares. Episódios esses nos quais os indígenas tiveram grande participação em ambos os lados, mas sobretudo no lado da repressão, pois compunham a massa dos soldados dos terços militares comandados pelos mercenários paulistas, contratados para dissolver esses quilombos e que recrutavam os índios, principalmente, entre aqueles aldeados pelos padres.

Independentemente dessa interpretação da origem da "dança dos quilombos" ser controversa<sup>22</sup>, ela aqui nos interessa pela grande profundidade histórica a que remete o "toré" como prática associada a tudo que seja "caboclo" - isto é, indígena -

---

<sup>22</sup>. v. CASCUDO (1969:754s) para mais detalhes da dança, inclusive uma menção à jurema, e os argumentos da polêmica surgida entre os folcloristas acerca da origem da dança.

pela população em geral do nordeste, bem como para ilustrar a maneira como o imaginário popular vem construindo simbolicamente as diferenças entre grupos sociais, no caso "negros" e "índios", ao longo do tempo.

Igualmente, ilustra um dos porquês de ser o Toré a "dança" recorrentemente "escolhida" pelos índios nordestinos, os que já a tinham ou preservavam, e os que rapidamente se dispõem a aprendê-la, ou reaprendê-la, com a finalidade de mostrá-la publicamente para afirmar sua condição étnica - enquanto ritual, ela nunca é mostrada publicamente, como já dissemos. Trata-se de um símbolo, a "dança" como um todo, não importa se com muitas variações, de "indianidade" incontestável no contexto da cultura regional, o que novamente nos remete para a temática do capítulo I.

### 3. OS CATIMBOS

Antes de analisarmos o "catimbó" propriamente dito, típico na Paraíba, mencionemos os "cultos da jurema" de que nos dá notícia ASSUNÇÃO (1991), para o Rio Grande do Norte. Segundo ele, o "culto da jurema" é realizado na maioria dos terreiros, tendas e centros de xangô e umbanda da cidade de Natal, onde recebe também a denominação de macumba, catimbó e toré. Este "culto da jurema", designativo que o autor utiliza para reunir, sob uma única categoria, um conjunto de práticas com alguma diversidade no interior de diferenciadas casas de culto afro-brasileiro, teria sido trazido, para o R. G. do Norte, da Paraíba, Pernambuco e Bahia nas primeiras décadas deste século (Ib.:227-8).

Segundo ASSUNÇÃO, observa-se, atualmente, em algumas casas de médio porte, uma separação entre os espaços reservados

para o culto aos "orixás" e para o culto aos "caboclos", havendo portanto dois salões, dois "pejis" e dias diferenciados de culto, os quais são, entretanto, oficializados pelo mesmo babalorixá, ou ialorixá do terreiro. Nas casas menores e mais pobres, em virtude da falta de espaço, não se encontra tal separação, e o próprio "peji" é dividido para os objetos dos "orixás" e dos "mestres". Outras casas pequenas, contudo, limitar-se-iam ao culto da jurema (Ib.:230-1).

*"É um culto aos mestres, homens que viveram no passado e possuíam poder de curar, cujos espíritos vivem no universo da jurema e são chamados de juremeiros. Como diz um chefe de terreiro, "juremeiro é um pessoal sabido que nasceu com inteligência de curar, com dom de curar, dom de advinhar, dom de ajudar... então passaram para a outra vida e receberam de Deus a permissão para ajudar alguém hoje na terra. Hoje eles ajudam. É como os pretos-velhos, sofreram muito, aqueles mais evoluídos voltam para ajudar na terra. Esses são os eguns. Juremeiro são pessoas que entendiam, da antiguidade, que tinha um dom de advinho, cura, nasceu com ciência própria, passou-se para a outra vida e hoje ajuda a todos nós" " (Ib.:230)*

Observando que essas casas concorrem com outras religiões, como protestantes, pentecostais e espiritismo kardecista, ASSUNÇÃO assim descreve as cerimônias de "culto da jurema":

*"A atividade ritual se realiza de forma variada: a consulta aos búzios; o toque para os orixás; a jurema de mesa e gira. A jurema de mesa é um tipo de prática que lembra os trabalhos de mesa kardecista. Na mesa, os trabalhos são realizados por médiuns, sob a coordenação do chefe da Casa, consultando aos espíritos e entidades, inclusive os juremeiros, que conversam com o cliente sobre os mais diversos assuntos. A gira é um ritual que utiliza o canto, instrumentos musicais (tambores, chocalho, maracas), gestos e diversos símbolos. Na gira, os filhos dançam em roda, os homens separados das mulheres, que vestem roupas coloridas, predominando o vermelho, cantam em português versos onde a temática aborda aspectos do ritual e, às vezes, exclamam palavras de origem africana, retiradas do culto aos orixás (...)*

*Durante todo o ritual o cachimbo é utilizado para defumar, como uma espécie de limpeza no ambiente e nas pessoas. É utilizado, ainda o charuto e o cigarro; o cachimbo e o charuto para entidades masculinas, o cigarro para as femininas. A partir do momento da incorporação de entidades nos médiuns participantes da gira, dá-se o uso intensivo de bebidas alcoólicas, como: aguardente, vinho, champanhe, campari, etc.. (...)*

*Em seguida, canta-se invocando os caboclos, espíritos índios, espíritos infantis. Os mais citados são: Cabocla Jurema, Índio Saci, Rei Tupinambá, Caboclo-Sete-Flechas. Para cada entidade canta-se um tipo de música, quando também mencionam diferentes profissões econômicas, tais como: vaqueiro, maquinista, lenhador, pescador, trabalhador da pedreira. Depois vêm os Pretos-Velhos e os Mestres: Zé Tenório, Zé Mulambo, Zé da Virada, Zé Pilintra, Seu Chico, Mestre Luís, Benedito da Jurema,*

*Tertuliano, Maria Dagmar. Depois vêm a vez da Pomba Gira, que é sempre invocada após a meia noite." (Ib.:232)*

Essa variante de culto à jurema no R. G. do Norte sem dúvida se aproxima bastante do "sincretismo toré-candomblé" que ARAUJO (Ib.) relata, na década de cinquenta, em Alagoas, bem como dos atuais "candomblés de caboclo" da Bahia referidos por SANTOS (Ib.), o que não é de estranhar, visto que se encontram, em Natal, incorporados aos xangôs, dos quais poderíamos dizer que são como que "práticas satélites". Não admira, pois, que ambos, SANTOS e ASSUNÇÃO, os vejam como parte dos cultos afro-brasileiros. O que concretamente são, pois não só os oficiantes podem ser os mesmos, mas até a clientela parece distinguir-se muito discretamente, se é que se distingue.

Todavia, partindo-se do estudo dos rituais indígenas do nordeste, percebe-se que os cultos que envolvem a jurema nas cidades também podem ser remetidos às práticas religiosas dos índios nordestinos. E se esse aspecto fica obscurecido quando do estudo desses rituais nos centros urbanos de médio e grande portes, tal fato pode ser atribuído à pouca "visibilidade" das populações indígenas, e menos ainda de uma "cultura indígena", nesses meios. Onde a presença do negro e da "cultura negra" sempre tiveram maior relevo e penetração social, e contaram, inclusive, com a colaboração legitimadora de importantes intelectuais.

Nas pequenas comunidades rurais do sertão nordestino, entretanto, o processo histórico é bem outro, e o uso da jurema é muito mais claramente visto, localmente, como um elemento "indígena" que afro-brasileiro, como nos sugerem os dados de ARAÚJO (IB.) sobre Piaçabuçu e com mais clareza ainda VANDEZANDE 1975; adiante), embora deva ser reconhecido que estes últimos, também aí, exercem forte influência sobre os primeiros. Esse contra-ponto entre campo e cidade parece ser o que, ao nosso ver, equaciona a maior visibilidade dos rituais afro-brasileiros para a sociedade nacional como um todo.

Para isso também contribuiu o fato, inequívoco, dos índios do nordeste terem sido sempre refratários, em tese, a qualquer idéia de compartilhar suas crenças com outros segmentos sociais, preferindo antes conservá-las em segredo, na medida e em função, naturalmente, da persistência dos vínculos étnicos. Todavia, se a presença de elementos de seus rituais nas cidades é incontestável - em que pese o inverso também ser verdadeiro -, isso pode perfeitamente ser explicado pela emigração de muitos deles - os próprios índios ou já seus descendentes - do campo para as cidades, principalmente as pequenas, à medida em que eram expulsos do campo em um lento processo histórico. Processo esse que poderia ter implicado no enfraquecimento dessa disposição refratária a qualquer intercâmbio ritual, à medida que se iam enfraquecendo, por sua vez, ao longo de gerações, os próprios laços étnicos, já agora sem sentido no meio urbano, concomitantemente à alteração inevitável de suas práticas religiosas, em contato com as novas condições do meio urbano, resultando em sua paulatina incorporação em outros segmentos religiosos mais orgânicos. Vejamos, algumas informações que fundamentam essa hipótese.

VANDEZANDE (1975), em seu estudo sobre o "catimbó" no começo dos anos 70, em uma área rural do litoral sul da Paraíba, detectará suas verdadeiras raízes histórico-sociais, e não se deixará levar pela absorção dos cultos envolvendo a jurema nas religiões afro-brasileiras. Ao contrário, identificará uma estratégia política, deliberada, de absorção dos catimbós de Alhandra-PB, por parte da recém criada Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba.

Esta última, por suas ligações com políticos locais e, através deles, jogando com a ação da repressão policial, pouco a pouco foi forçando aos "juremeiros" tradicionais sua filiação à referida Federação, e, conseqüentemente, uma "africanização"

aparente desses cultos. Este processo foi mais efetivo nas cidades, mas encontrava, entretanto, forte resistência na região de seu trabalho de campo, "a misteriosa Alhandra", famosa na Paraíba como a origem de todas as Juremas, onde as "mesas de catimbó" eram mais numerosas que em qualquer outro lugar.

*"Os dados oferecidos pela Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, em 1973, são uma demonstração da grande penetração dos centros mediúnicos na região citada. Enquanto na cidade de João Pessoa, capital do Estado, existiam 233 "terreiros" com licença oficial de funcionamento, o número para a região delimitada pelos pequenos municípios de Alhandra, Caaporã, Pitimbu e Conde, atingiu a elevada soma de 102. Dividindo a população total pelo número de centros obtemos um centro para cada 875 pessoas em João Pessoa, e um para cada 330 habitantes do litoral sul paraibano. (p.7)*

Entretanto, observa que:

*"A partir do início de 1973, frequentamos assiduamente nesses municípios, os numerosos centros de Umbanda, e a observação nos fez chegar à conclusão de que, apesar de oficializados como centros de Umbanda, na Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, pouco tinham de cultos africanos, caracterizando-se, na realidade, muito mais como "mesas" de Catimbó e constituindo-se um tipo todo especial de religiosidade mediúnica." (Ib.:7)*

VANDEZANDE nota que, naquela época, se dava grande atenção, em toda a Paraíba, ao assunto da Jurema, alcançando os meios de comunicação de massa:

*"Principalmente porque um dos babalorixás da Umbanda começou a se chamar de "mestre juremeiro", e utilizando semanalmente programas de rádio e ocasionalmente até de TV, quer encampar os centros e mesas de Catimbó do litoral sul paraibano. Para se verem livres de perseguição policial, muitos juremeiros já compram sua tranquilidade por uma "carteira" de membro da "Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba" e ficam pagando uma contribuição mensal de cinco cruzeiros." (Ib.:132)*

Prossequindo nessa cética linha de raciocínio, este pesquisador notava uma grande diferença entre as práticas da área de sua pesquisa de campo e aquelas dos centros de Umbanda, nas quais estariam bastante descaracterizadas:

*"É frequente em nossos dias encontrar alusões à jurema nos terreiros de Umbanda do Nordeste. (...) para os membros da Umbanda na Paraíba e mesmo para paraibanos alheios aos cultos mediúnicos podemos observar, ou melhor, afirmar que a jurema é bastante conhecida hoje em dia como símbolo mágico-religioso e sempre ligado à cidade de Alhandra. (...)*

*Quando alguém "grita pela jurema" em Alhandra e municípios vizinhos, quando bebe jurema, ou simplesmente, quando alguém utiliza o símbolo, a palavra jurema, ele o faz sempre com referência a uma determinada "cidade da jurema", a um arbusto bem definido e com alusão a um determinado mestre e seu grupo de discípulos. Quando indagamos em ambientes umbandistas sobre*



a jurema, ou eles não sabem distinguir a "verdadeira" da jurema branca, não fazendo distinção entre a "Mimosa hostilis (Benth)" e outros tipos semelhantes, ou não sabem ao certo do seu uso.

No último caso da umbanda, o significado do símbolo "jurema" é bastante indeterminado, é uma planta qualquer, ou, observamos o uso da palavra "jurema" sem alguma referência ao conteúdo real, o conteúdo sendo definido pela comunidade; entre outros como "uma princesa índia de nome Jurema", etc.". (Ib.:134)

Embora o conteúdo "real" só possa ser aquele definido pela comunidade em questão, qualquer que seja, a resistência dos "juremeiros" a essa assimilação à Umbanda vai encontrar respaldo na clara distinção que fazem entre seus "trabalhos" e "essas histórias de negro", numa demonstração nítida e consciente de sua remissão a uma outra tradição, que não a dos cultos afro-brasileiros:

*"Nos círculos mais ligados à tradição antiga seja porque mantêm a tradição como elemento de auto-estima e de auto-valorização, seja como meio de controle sobre seu restrito campo social, o que é o caso para a mesa dos mestres e para os dirigentes do Toré dos caboclos; temos observado uma pronunciada resistência à Umbanda. Esta resistência nos parece às vezes ir além de uma simples questão individual contra o chefe da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba.*

*Mestre Adão exprime diversas vezes o seu desprezo para "essas histórias de negro", "é negócio de Exu", "é pessoal que quer trabalhar com espírito e não sabe". Dona Joana defende-se repetidamente contra influências umbandistas no seu Toré. Aparecem em ambos os casos exemplos de racionalização como defesa dos próprios interesses, mas temos observado essa resistência contra a umbanda, também em conversas informais fora da observação sistemática. É bem característico que nos dois casos os protagonistas se chamam explicitamente de "juremeiros" e não querem ser chamados de "umbandistas". Observamos essa resistência na região inteira, sempre nos juremeiros tradicionais e no meio dos agricultores mais primitivos e mais pobres." (Ib.:201)*

Admitindo-se como correta essa posição de VANDEZANDE - que encontra apoio em nossas próprias observações em áreas indígenas, como, por exemplo, na pronunciada resistência à assimilação de suas práticas às "coisas de negro", como dizem os índios -, temos aqui uma ilustração de como um campo religioso impõe suas determinações, revelando uma estrutura dinâmica relacionada às mudanças da sociedade como um todo. Por outro lado, na medida em que se remete a um universo de relações sociais tão amplo, esse campo nunca chega a ser inteiramente dado ou fechado em si mesmo, como dissemos acima, e, portanto, não completamente

estruturado, reservando-se importante papel à ação transformadora dos agentes. Do mesmo modo, leva-nos a concluir que a compreensão adequada de um campo não pode prescindir de uma perspectiva diacrônica local. Igualmente, constata-se que a cultura de uma comunidade não é inteiramente passiva às injunções desse campo e, às vezes, apenas aparentemente cede às suas pressões, dissimulando-se sob concessões superficiais, o que não quer dizer que consiga manter-se imune a qualquer influência externa, isto é, em sua "pureza" original.

Sendo assim, vejamos o que VANDEZANDE encontrou na área de seu trabalho de campo, selecionando aquilo que mais particularmente nos interessa. Começemos por sua reconstrução histórica:

*"De 1614 data também a sesmaria concedida aos índios de Jococa<sup>[23]</sup>. A área desta sesmaria abrange grande parte do litoral sul paraibano (Ib.:33) (...) Pela concessão da sesmaria supramencionada sabemos que neste tempo os índios de Jococa e Alhandra já eram proprietários de terras, o que lhes deve ter permitido certa independência (Ib.:38). (...) No litoral sul da Paraíba, menciona-se ainda, depois das guerras holandesas [1654], a existência de aldeias de índios, mas estes já são "índios mansos" (Ib.:38-9). (...) Pela mesma fonte <sup>[24]</sup>, vemos no litoral as terras concedidas aos índios de Jococa em 1614, progressivamente serem divididas e vendidas durante o século XVIII. João de Lyra Tavares anota as escrituras que retratam esta progressiva divisão da antiga sesmaria dos índios de Jococa. Perdendo as terras e vivendo nas "villas e freguesias", os índios entram na história oficial e perdem sua identidade". (Ib.:39-40) Em 1858 restava na Paraíba apenas três aldeias de índios, localizadas em Alhandra, Conde de Jococa e Preguiça [Baía da Traição]" (Ib.:42)*

Atualmente, como se sabe, apenas persistem, na Paraíba, como grupo indígena étnicamente diferenciado e reconhecido pelo Estado, os Potiguara da Baía da Traição, os quais, até os anos sessenta, ainda dançavam o toré, como jáa referido no capítulo anterior, e que só agora parecem querer retomá-lo (v.Moonen, 1989). De fato, VANDEZANDE rastreou a história oral dos habitantes

---

<sup>23</sup>. "Livro de Registro da Camara de Jococa", citado por João de Lyra Tavares, "Apontamentos para a História Territorial da Parahyba", 1909, p.:36 (VANDEZANDE não informa quem editou).

<sup>24</sup>. Tavares, pp.:72-5-8, 91-8, 103, etc..

de sua área de estudo, e pode restabelecer sua ligação direta com os antigos índios ali reunidos desde o século XVII, especificamente toda uma linha de sucessão de "mestres" que mantiveram vivas suas "tradições":

*"Em nossas frequentes visitas à região de pesquisa, encontramos além do Catimbó e do Toré detalhadamente descritos no segundo capítulo, uma tradição oral sobre os "índios de Alhandra", sobre o "mestre" dos índios e sobre a "jurema" destes índios e mestre. (...) Entrando em contato com a família aí residente descobrimos que são descendentes através de diversos "mestres" e "mestras" da jurema, do "mestre Inácio", o "último regente dos índios" e que "dirigia todos os índios de Alhandra". Existe ainda uma casinha de taipa e coberta de palha, onde "Maria do Acais" ou Maria Guimarães, ou Maria Gonçalves de Barros (são nomes da mesma pessoa pretende a família) "fazia a mesa" do Catimbó e consultava os "mestres" antigos. Os informantes nos contaram que a propriedade do Acais era outrora muito maior do que o atual sítio "Estiva", sendo ainda o local onde morava o "mestre Inácio" cujo nome era Inacio Gonçalves de Barros, e que lá existe "a jurema do mestre Inácio" (Ib.:45) (...)*

*"Fomos a Estiva e lá encontramos além de um culto bem vivo da jurema e do Catimbó, um arbusto grande de jurema. Em toda a Alhandra e por toda a região do litoral sul da Paraíba é conhecida esta jurema como a "origem de todas as juremas"; como origem de "toda a ciência da jurema". (Ib.:46)*

E, após citar vários documentos, VANDEZANDE conclui:

*"Destes documentos podemos concluir que a tradição oral sobre o "mestre Inacio" e sua jurema é baseada em fatos reais. Que o local importante na tradição e confirmado por documentos é realmente a propriedade "Estiva", no município de Alhandra. Que graças à fixação dos indígenas nas suas terras iniciada pela sesmaria de 1614 e, nos tempos modernos confirmada pela intervenção do Governo Imperial [1864], na pessoa do engenheiro Antonio Gonçalves da Justa Araújo [nomeado para proceder à medição das terras pertencentes ao patrimônio dos aldeamentos dos índios da Província da Parahyba], certos usos e costumes indígenas puderam ser guardados pela tradição oral". (p.46)*

Assim, VANDEZANDE encontrou ainda muito forte essa "tradição" referida ao local em que esse "mestre Inácio", "antigo regente dos índios" no século XIX, conservava os índios reunidos em torno de sua liderança que, se fora também explicitamente política, através do cargo oficial de "regente", passava, então, a ser eminentemente religiosa:

*"O lugar onde se encontra o arbusto chama-se a "cidade de jurema". A "cidade" mais antiga de jurema, cujo pé de jurema teria sido plantado pelo "mestre Inacio" (sendo naturais do Sertão, as encontradas no litoral foram transplantadas), regente dos índios, é o arbusto velho e enorme que se encontra na atual propriedade de "Estiva".(...) O arbusto é sempre venerado, e muitas vezes há velas acesas ao anoitecer.(...) Depois de velas acesas, muitas preces e "licenças" do mestre Adão, ele nos cortou uns galhos do "mestre" (para análise botânica). O Lugar é chamado pelos entendidos "cidade Major do Dias". Lá perto há uma pequena casa escondida entre as árvores onde o ritual do Catimbó é praticado todos os sábados.*

*(...) Mestre Inacio e mestre Major do Dias foram proprietários de Estiva. O atual proprietário, o mestre Adão, um dia tornar-se-á também "mestre" do além, depois que o seu espírito for lavado. É esta jurema que o chefe da Umbanda tenta adquirir. (Ib.:129)*

Era, pois, em torno do grande significado regional desta "cidade de jurema" que se travava a encarniçada "luta simbólica" (BOURDIEU, 1987) entre a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba e os "juremeiros" locais. Passados vinte anos, seria interessante voltar ao local para verificar o que finalmente resultou de tal processo. Por outro lado, essa casa escondida no mato muito nos lembra o episódio referido pelo viajante inglês Henry Koster, no início do século passado (v. cap. II). Ao passo que a transplantação dos arbustos de jurema para o litoral, trazidos do sertão, dá margem para especularmos sobre a origem pré-contato de pelo menos alguns daqueles índios beneficiados com a concessão da antiga sesmaria - aliás, como prêmio por terem combatido os potiguaras -, que poderiam ter sido "descidos" do sertão por algum missionário e reunidos aos da costa.

De fato, nessa área de Jococa houve uma missão de índios, no século XVIII, de padres beneditinos, sob a invocação de N. Sra. da Conceição, mas que seriam, contudo, "caboclos de língua geral" (DANTAS et alii, 1992:445). Porém, sabemos, pela mesma fonte, da existência de várias aldeias "tapuias" em regiões próximas, de onde poderiam ter emigrado muitos índios, em várias levadas, para Jococa, à medida que iam perdendo suas terras nas missões de origem, ou mesmo trazidos pelos próprios padres quando eles mesmos sentiam necessidade de reduzir, por falta de missionários ou outra razão, o número de "aldeias". O próprio VANDEZANDE informa, com base em Tavares (v. nota 5), que se observava, durante o século XVIII, "os índios do interior paraibano se fixarem nas terras como no século anterior os índios do litoral o tinham feito" (Ib.:39). Esses dados poderiam explicar a presença de elementos de práticas religiosas que, com toda probabilidade, são típicas dos índios do sertão, em áreas que

teriam sido dos índios do litoral. É uma questão que, sem dúvida, valeria um levantamento histórico mais aprofundado.

Seja como for, passemos à descrição que faz VANDEZANDE das práticas religiosas de Alhandra e adjacências.

*"A árvore da jurema, as suas raízes, suas sementes, a sua madeira, o lugar onde cresce ou simplesmente a palavra "jurema", tomada como simples símbolo aparentemente sem conteúdo, são de importância central no Catimbó do litoral sul da Paraíba. Catimbozeiros são localmente conhecidos como "juremeiros". (Ib.:128) "A preparação da jurema foi uniforme nos cinco casos observados por nós. Pedese licença ao mestre de determinada cidade de jurema, descobre-se as raízes da jurema, às vezes usa-se um ritual com velas e fumaça. Depois corta-se as raízes da jurema, às vezes de maneira ritual, isto é, em determinadas medidas. Em seguida as raízes são lavadas e maceradas num pilão destinado exclusivamente a este fim. A massa resultante deste processo é colocada numa bacia com água limpa que toma a cor roseada e tem gosto amargo astringente. Depois procede-se às defumações rituais.*

*O catimbozeiro coloca a cabeça do cachimbo na boca e sopra desta maneira a fumaça do fumo comum sobre a bacia com jurema, em forma de diversas cruces e geralmente traça também a forma do signo de Salomão." (Ib.:135)*

*"Ao mesmo tempo que a utilização muito rara da infusão da jurema como bebida, observamos um desenvolvimento notório do uso do símbolo, da palavra "jurema". Seja o uso da palavra para indicar o grupo, os Juremeiros, para indicar o lugar, "a cidade de jurema", "o povo de jurema", para indicar uma força espiritual, "Jurema é forte, a Jurema nos protege, a Jurema nos salvou"; seja que mencionamos a procura cada vez mais da madeira da jurema para fazer imagens, crucifixos, cachimbos, a procura de sementes da Jurema para colocar nos maracás empregados nos ritos." (Ib.:139)*

VANDEZANDE também cita a expressão "sem entendimento", referida às pessoas que não sabem cuidar das "cidades de jurema" (ib.:135) que, junto com os elementos acima, remete diretamente às práticas dos índios nordestinos, como o leitor já pode perceber, embora devamos excluir dessa comparação o "signo de Salomão" e a expressão "cidade de jurema" para se referir ao arbusto, que não se encontram entre os índios com os quais tivemos contato.

O que é mais significativo, contudo, para a nossa pesquisa, é a presença, sobretudo no meio rural, isto é, fora das pequenas cidades do litoral sul paraibano, da "dança do Toré" - nas quais as mesas de catimbó já se encontravam, nos anos setenta, influenciadas pela Umbanda.

*"O Toré que ainda se dança na região de Alhandra e Caaporã parece ligar-se à tradição indígena com a Jurema, cujo culto em regra geral é estreitamente ligado à dança tradicional.(...) Dona Joana foi criada pela*

família do Acais e lá aprendeu as linhas do Toré "que foram sempre cantadas nas festas organizadas em Acais e Estiva". Estas linhas tipicamente produto da tradição oral, velhos e crianças cantam-nas, sobretudo os iletrados e aqueles que vivem bastante isolados do centro dos municípios. Observamos que somente este tipo de dança, quase que divertimento ritual, é chamada de "Toré". O Catimbó umbandista tal como descrito nunca se chama de Toré. Quando Zé Coqueiro terminou a sua nova casa de taipa no coqueiral de Caaporã, ele "organizou um Toré para agradecer", com um divertimento ritual.

A palavra "Toré" é de uso comum na região para indicar tal festa. Todos conhecem um homem de idade já avançada, chamado de "Biu Toré", porque "ele organizava sempre o Toré". Ao contrário nunca ouvimos a palavra em João Pessoa, fora do pequeno círculo de professores universitários, e nenhuma festa, dança popular, mesmo no ambiente dos cultos mediúnicos, é chamada de Toré.

Estas observações nos deixam entrever a possibilidade deste Toré ser um resto de tradição indígena em Alhandra, sobretudo pela sua vinculação ao culto da Jurema e à família do Acais. Estes dois elementos, a Jurema e a família do Acais, com a sua origem em mestre Inácio, na propriedade "Estiva", nos permitem concluir quanto à origem indígena do Toré. Como argumento suplementar podemos acrescentar que em Alhandra nunca houve pesquisa antropológica; nunca alguém deu atenção aos costumes e tradições locais. A região viveu sempre bastante isolada." (Ib.:141)

VANDEZANDE distinguiu duas modalidades de "toré", que não difeririam quanto à estrutura geral da cerimônia (Ib.:174), mas antes no que toca às suas funções: a primeira, o "toré dos mestres", nas cidades, "baseia-se no elemento lúdico do catimbó (toré) e no elemento sagrado (mesa), mas a sua função é manter a organização e o respeito à hierarquia da Federação" - onde ocorre também a "mesa branca", cuja função é formar médiuns, "os futuros donos de centros e obrigatoriamente contribuintes da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba" (Ib.:196).

A segunda modalidade de "toré" seria o que chamou de "toré dos caboclos", este, sim, ligado às verdadeiras tradições locais e característico das zonas rurais:

"No Toré dos caboclos se trata de participantes bastante primitivos; agricultores pobres que passam a semana inteira nos seus roçados nos campos. Não têm luz à noite, não há conforto, geralmente vivem numa barraca coberta de palhas. Trabalham sozinhos e conversam pouco. Aos sábados depois do almoço, vão à "cidade de Alhandra". A noite vão ao Toré e pernoitam lá mesmo ou nas casas vizinhas. No domingo pela manhã vão à feira, e depois voltam, percorrendo o longo caminho a pé, até o roçado, para, na segunda feira, ao levantar do sol, recomeçar a sua labuta diária. Para eles o único acontecimento importante da semana é o Toré. Lá eles encontram seus semelhantes, conversam e sabem das notícias. Lá eles cantam e rezam, numa linguagem que entendem. Lá eles se divertem e dançam. Lá também cada um se torna pessoa individual, diferente dos outros, na manifestação de seu mestre preferido. No antigo costume do Toré eles

encontram os nomes sagrados e conhecidos de Deus, Jesus, Nosso Senhor, a Virgem Maria.

No Toré os caboclos se submetem as exigências, para eles atavísticas, de obediência e respeito, e reconhecem os nomes familiares dos "mestres" da Jurema ligados aos sítios e campos que eles conhecem e onde trabalham. Vemos que no Toré, o caboclo reconhece vários traços que lhe permitem de se reconhecer e para se sentirem à vontade, e, ao mesmo tempo, é somente no Toré que lhe é permitido de mostrar a sua individualidade, na sua maneira de apresentar o mestre, seja somente pela dança e pelos movimentos do transe. Falar ele não pode, mas pode cantar. E tivemos muitas vezes a impressão que eles se sentem felizes e realizados nesses momentos. É o elemento lúdico, socializador e humanizador para o caboclo." (Ib.:194)

Nota-se aqui os resquícios de uma organização comunitária, aparentemente enfraquecida, de subordinação dos "caboclos" camponeses à liderança religiosa dos "mestres" - falamos dos oficiantes desses cultos, e não das entidades espirituais -, com o que também se pode estabelecer um paralelo com o Toré dos índios como instância estruturadora de uma ordem social própria (v. cap.I). VANDEZANDE reforça esse aspecto:

*"Para os caboclos do Toré a dependência dos mestres vivos é mais imediata, eles são realmentes dependentes do mestre que realiza o Toré. São esses mestres que lhes compram qualquer produto de seus campos, uma pesca ou uma caça. São esses que lhes procuram outro patrão se forem demitidos de seu emprego num sítio. Em contrapartida o caboclo "toma benção" ao mestre ou mestra, traz regularmente uma galinha gorda, uma corda de caranguejo, uns ovos, frutas, ou outro qualquer produto como presente. O caboclo realmente olha pelos olhos, fala pela boca do mestre e pensa e age também como o mestre ordena." (p.197)*

Essa organização discreta tem suas próprias regras de reprodução, e, assim, os "mestres" vivos sucedem-se uns aos outros, passando para uma outra condição, após a morte:

*"um mestre que faz a mesa e tem a sua jurema torna-se "um mestre do além". Seis meses ou mais depois da morte de um mestre em Alhandra, um seu colega sobrevivente pode fazer uma mesa para "lavar o espírito" do mestre falecido. Esta "lavagem de espírito" é feita numa mesa de jurema. É depois desta solenidade que o falecido mestre é definitivamente instalado no Além e pode ser chamado em qualquer mesa de catimbó. Assitimos à lavagem do espírito de Zé de Alvina na mesa de Adão. Geralmente prepara cada mestre durante a sua vida um ou outro discípulo para substituí-lo depois da morte e também para que este realize então a lavagem do espírito de quem lhe deu a "ciência". " (p.197)*

Para finalizarmos, vamos mencionar um aspecto de que VANDEZANDE dá uma breve referência, e que aponta para a existência, nesse "catimbó" mais próximo de tradições indígenas, na área rural paraibana, de uma característica que o distingue dos

"candomblés de caboclo" da Bahia e dos "torés" de Alagoas e Sergipe, onde esse aspecto, pelo menos nas fontes consultadas, não é mencionado. Trata-se da presença de elementos indicadores de uma "fitolatria", da associação entre alguns "mestres" do além e plantas com poder de cura. De fato, observa VANDEZANDE:

*"Todas as sessões do Catimbó consistem, essencialmente, em dezenas de entidades espirituais, ou espíritos, que se comunicam com os participantes às sessões. Os "mestres" ou "mestras", são pessoas que viveram outrora, na maioria em Alhandra, que tiveram atividade mediúnica, geralmente junto aos pés de Jurema que guardam sempre o nome deles. Os "Reis" são: o rei Salomão da Bíblia, o rei Canindé, chefe dos índios Canindé, o rei Heron, figura estranha nem identificada por Câmara Cascudo, mas em Alhandra, o rei Heron é identificado com uma planta rasteira, "Pteridófito, Selaginelaceas, Selaginela". As vezes se dá um nome a eles, outras vezes eles se apresentam em grupo, em "aldeia". (Ib.:166)*

*"Os mestres Carnaúba e Romã [entidades do catimbó de Alhandra], "são muito antigos" mas ninguém sabe localizá-los. Achamos que são elementos de antiga fitolatria. Meira Penna dá as duas plantas como medicinais: carnaúba, *Corypha Cerifera-Martius*, e Romã, *Punica Granatum-Linneo*." (Ib.:181)*

Essa possibilidade - de fato, não há elementos, em VANDEZANDE, para pretender algo mais que uma mera possibilidade - de os "mestres do além", ou alguns deles, serem, ou tomarem o nome de, ao mesmo tempo, plantas com poderes especiais, indica certa aproximação desse "catimbó" rural da Paraíba com a **ciência** de alguns dos grupos indígenas nordestinos. Entre esses, as plantas são em si mesmas sagradas, e as pessoas que possuem **entendimento** têm um profundo conhecimento de uma grande variedade delas, com as quais podem estabelecer uma comunicação direta através de um estado xamânico de consciência, mediante o qual lhes apreendem as propriedades (v. MOTA, 1987). De modo que o que se vê, ou via, na Paraíba poderiam ser vestígios transformados desse mesmo tipo de concepção.

Talvez estejamos diante, no caso desse "catimbó" rural, de um estágio intermediário de um processo secular de "desencantamento" da natureza. Anteriormente a ele, podemos imaginar para a própria região de Alhandra crenças e práticas mais intimamente ligadas a tradições indígenas, em que persistiria aquela comunicação direta entre os xamãs e as plantas. Em que



estas últimas são concebidas como seres dotados de um "espírito" próprio, o qual opera uma intervenção sobre as doenças que afligem os indivíduos, quando corretamente solicitado através de certos preceitos rituais. Doenças cuja etiologia também se encontra em um plano "espiritual" - oposta, portanto, à concepção materialista de segmentos sociais já bastante influenciados pela ciência e medicina ocidentais -, tal como ainda é vigente na **ciência** de, pelo menos, alguns dos grupos indígenas nordestinos (cf. MOTA, Ib.).

O catimbó rural de Alhandra, pela sua estreita vinculação a um passado indígena, poderia estar em uma etapa intermediária entre essa acima e uma etapa posterior, própria dos catimbós umbandizados, em que se teria perdido totalmente essa referência direta com o mundo vegetal. Em que se teria operado, através de um processo de ressignificação, uma personalização dos "espíritos" que habitam os vegetais em "entidades" antropomórficas, os "caboclos" - contudo, ainda concebidos como profundos conhecedores das propriedades das plantas. Etapa na qual poderíamos enquadrar também os "torés misturados" e o "candomblé de caboclo", em que tal processo teria sido facilitado pela homologia, ali operada, entre os "caboclos" e os "orixás", ou entre "caboclos" e "espíritos desencarnados".

Pensamos não haver nenhuma espécie de "evolucionismo" embutido nessa hipótese, conquanto falemos de etapas, posto que nessas alterações de significado, decorrentes das idiosincrasias de processos históricos concretos de contatos entre diferentes formas religiosas, não pressupomos nenhuma noção de evolução necessária, nem qualquer juízo de valor sobre formas mais ou menos "evoluídas". De fato, em qualquer processo histórico, podemos tentar discernir etapas, ou, dito de um modo talvez mais neutro, distinguir cortes sincrônicos em uma mesma diacronia.

Esse esquema poderia servir, se devidamente desenvolvido em termos teóricos - coisa que não pretendemos fazer aqui -, como uma base classificatória para situar, numa perspectiva de transformações históricas - em que as diferentes historicidades locais apresentariam uma tendência de mudança comum definida pelas características da sociedade maior em que todas acabam por se inserir -, as diferentes concepções que giram em torno da jurema nos vários grupos religiosos até aqui vistos:

- a "*Jurema*", concebida na umbanda como uma "*princesa índia*" (cf. VANDEZANDE, acima);

- concebida, de outro modo, como uma "*região dos ares*", um espaço específico onde viveriam os "*espíritos juremados*" - "*o tronco da jurema é o lugar de segurança, uma espécie de céu, de paraíso para onde vão os bons, os caboclos que só praticam o bem, os que sabem dar bons remédios*" - nos "*torés*" de Alagoas (ARAUJO, *ib.*:63); ou como um "*reino, divisão do mundo do além*", como se expressa CASCUDO (1969:773) para os catimbós de Natal-RN;

- ou ainda, no catimbó de Alhandra, como uma "*cidade*" que designa um determinado arbusto, que leva o nome de um determinado "*mestre*" associado a ele - "*jurema do mestre Inácio*", ou "*cidade Major do Dias*" -, arbusto ao qual se prestam reverências, através de preces e velas acesas, e se pede licença para extrair de suas raízes a matéria-prima com que se faz a beberagem, igualmente sacralizada.

E situar, por fim, os índios nordestinos - entre os quais também há considerável variação -, que concebem seus **encantados** como entidades **vivas**, e não espíritos de mortos, e para alguns dos quais - pelo menos no que respeita aos Kariri-Xokó, de quem se tem informações mais detalhadas acerca desse assunto - a árvore da jurema é uma planta percebida ainda como sendo habitada por um **encantado**, o "*mensageiro de Sonse (Deus)*":

*"The Jurema tree stands as the representation of the highest divine being for the Kariri: Sonse. It is revered as the first ancestor, the one who makes it possible for the Kariri-Shoko to travel to the past and to the future, unifying all their generations into one." (MOTA, 1987:174-5)*

Essa, entretanto, é uma questão bem mais complexa que aquelas que temos abordado até aqui, posto que pretendemos por ora, como já referido, apenas caracterizar os elementos do *complexo ritual da jurema*, e não realizar a sua formalização teórica, ou muito menos estabelecer para ele classificações internas mais elaboradas que a simples distinção entre formas rituais praticadas por comunidades que não reivindicam alteridade étnica indígena e aquelas que o fazem.

CAPITULO IV

O COMPLEXO RITUAL DA JUREMA

II PARTE

## 1. UMA CLASSIFICAÇÃO PROVISÓRIA

Procuraremos neste capítulo dar uma visão panorâmica do modo como se distribuem os rituais praticados pelos grupos indígenas oficialmente reconhecidos no nordeste, e formular algumas observações, com base na bibliografia disponível<sup>25</sup>, necessárias para o nosso propósito de completar, na medida do que nos seja possível por enquanto, a caracterização do que chamamos de *complexo ritual da jurema*. Ao que tudo indica, trata-se aqui de formas rituais mais diretamente remetidas ao núcleo histórico original do referido *complexo*, núcleo a partir do qual certos elementos ter-se-iam difundido para os demais rituais cujo quadro esboçamos no capítulo anterior. Sem uma visão de conjunto dos rituais praticados pelos povos indígenas do nordeste, pensamos que fica prejudicada qualquer intenção de entendimento das razões pelas quais o Toré vem sendo contemporaneamente adotado por alguns deles em seus processos de reafirmação étnica. Pois nesse capítulo, sobretudo, é que veremos quanto e o que têm em comum os vários grupos, em termos culturais, e que justifica-nos falar deles de um modo genérico.

Por se tratar de uma visão ampla, é necessariamente frágil e sujeita a falhas, sobretudo porque praticamente inexistem trabalhos de campo recentes que abordem especificamente esta temática, ou em quantidade suficiente para se pretender conclusões mais seguras. Há, entretanto, uma bibliografia mais antiga, dos

---

<sup>25</sup>. Balizamos-nos também por alguns registros que fizemos pessoalmente em alguns grupos indígenas que visitamos, nos quais, todavia, não realizamos um efetivo trabalho de campo, mas que foram úteis para o nível de aprofundamento por enquanto requerido. Ou seja: os grupos Kaimbé, Pankararé, Xucuru e Kapinawá, além, é claro, dos Kiriri.

anos 40 e 50, que iremos citando ao longo deste capítulo, a qual se caracteriza não exatamente por uma falta de informações, mas, talvez, por um excesso desordenado delas - ou, no mínimo, por uma ordenação segundo uma lógica já anacrônica. Estes estudos, os mais antigos e mesmo os poucos mais recentes, não se preocupavam com o exame dos significados nativos atualizados na execução ritual, tampouco com o modo como estes se relacionavam com a organização social, tal como contemporaneamente esta poderia ser discernida após séculos de contato - com exceção de MOTA (1987), significativamente um dos mais recentes.

Isso se deveu, ao nosso ver, primeiramente às preocupações teóricas que marcaram aquele período dos estudos antropológicos, com a identificação das "origens" de elementos culturais isolados no intrincado quadro étnico pré-contato do nordeste, cujas fontes históricas permitiam, ou permitem, apenas alimentar infundáveis discussões que não redundavam em qualquer solução definitiva, como aquelas em torno de ser tal grupo "cariri" ou não, ou quais traços seriam típicos dos povos jês e quais seriam tipicamente tupis, etc..

Em segundo lugar, mas em conexão com esses objetivos teóricos, por esses estudos partirem sempre da consideração desses grupos étnicos como "remanescentes" indígenas em vias de desaparecimento. Assim, tomava-se o "sincretismo" evidente como índice apenas de uma desfiguração cultural a ser lamentada e - sendo a preocupação maior a de reconstituir formas puras, desaparecidas - tais tentativas resultavam excessivamente hipotéticas, dada a escassez das fontes. Isto, porém, não persuadia os estudiosos a mudar o rumo de suas investigações, pois o que se interpunha, de fato, era um obstáculo epistemológico (Bachelard, 1985).

Em terceiro lugar, porque os estudiosos não permaneciam tempo suficiente convivendo entre os índios, limitando-se a

visitas de "coleta" de material etnológico. Essa metodologia de trabalho de campo, por não favorecer uma boa interação antropólogo / nativo, acabava por reforçar um outro obstáculo, bem mais concreto, qual seja o silêncio completo dos índios acerca de seus segredos, e a impossibilidade, em tese, da participação de não-índios em qualquer cerimônia de caráter estritamente religioso, coisa que, ao que parece, nenhum estudioso conseguiu de modo satisfatório, até hoje, em qualquer desses grupos<sup>26</sup> - obstáculo esse que também enfrentamos e que não podemos afirmar ter superado, senão limitadamente, em nosso próprio trabalho de campo.

Apesar de tudo, as informações disponíveis permitem concluir que, apesar das muitas diferenças entre os rituais que essa bibliografia permite entrever, alguns elementos essenciais são recorrentes, o principal deles sendo o uso generalizado da *Jurema* nos rituais praticados pelas populações indígenas do nordeste, bem como a onipresença de algum tipo de *Toré*.

A primeira vista, três grandes conjuntos podem ser distinguidos, numa tentativa geral de classificação destes rituais, seguindo, até certo ponto, categorias nativas. Um, que reúne os grupos que praticam o chamado *Ouricuri*, tendo nos Fulni-ô de Aguas Belas - PE seu principal realizador; outro, menos comum, praticante do chamado *Praiaá*, tendo nos Pankararu de Tacaratu-PE seu principal realizador; e, por fim, aqueles que realizam tão somente o *Toré*, que é o caso mais comum.

Tentamos, a seguir, estabelecer essa classificação, para a qual utilizamos informações daquela bibliografia mais antiga,

---

<sup>26</sup>. Os pesquisadores que sabemos terem conseguido alguma coisa nesse sentido silenciaram a respeito do que viram por razões éticas, em face de um compromisso previamente assumido com os índios. O simples participar de alguma cerimônia, entretanto, dista muito da possibilidade de sustentar, face à força do segredo, uma conversa aberta e espontânea a respeito do que se assistiu, o que é indispensável para uma compreensão adequada dos significados envolvidos no ritual.

mas, em grande parte, informações de antropólogos que tiveram algum contato de campo contemporâneo com esses grupos, muitos dos quais desconhecidos pela sociedade envolvente até recentemente, e tiveram sua existência reconhecida dentro do *boom* de reemergência étnica que caracterizou os anos 70 e 80 (v. cap. I).

Face à precariedade desse tipo de "dados" informais, mas indispensáveis para suplementar os bibliográficos, pensamos que a utilidade dessa classificação e das observações que a complementam, isto é, a razão de, ainda assim, a apresentarmos aqui é que, mesmo sendo imprecisa, ajuda-nos no nosso propósito de transmitir ao leitor a necessidade de compreender o Toré como parte de um todo cultural maior, isto é, que transcende em muito as fronteiras étnicas de um dado grupo.

Ademais, o que gostaríamos mesmo é que tal classificação pudesse vir a ser revista e modificada por trabalhos de campo especificamente voltados para o tema, e que a essa classificação, orientada por categorias nativas, pudéssemos superpor futuramente outra, mais analítica. Dessa maneira, esperamos que ela sirva como um autêntico "boi de piranha" que venha a mostrar futuramente, o melhor ponto para atravessarmos, com alguma segurança, esse rio de águas turvas que constituem os rituais praticados pelos índios do nordeste. Eis essa classificação provisória:

Ouricuri	Fulni-ô (Aguas Belas - PE)
	Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio - AL)
	Karapotó (S. Sebastião - AL)
	Tingui-Botó (Feira Grande - AL)
	Xukuru-Kariri (Palmeira dos Índios - AL)
Praiá	Pankararu (Tacaratu - PE)
	Pankararé (N. Glória - BA)
	Geripankó (Paricônia - AL)



Tuxá (Rodelas - BA)  
Truká (Cabrobó - PE)  
Kiriri (Banzaê - BA)  
Toré Atikum (Carnaubeira - PE)  
Kambiwá (Ibimirim - PE)  
Kapinawá (Buique - PE)  
Xukuru (Pesqueira - PE)  
Xokó (Pão de Açúcar - SE)

Ausentes dessa classificação estão os Kaimbé (Euclides da Cunha - BA), os Potiguara (Baía da Traição - PB), os Pataxó (Porto Seguro - BA) e os Pataxó Hãhãhã (Itaju do Colônia, Pau Brasil e Camamu - BA) que, aparentemente, não possuem nenhuma modalidade ritual que se constitua numa forma de expressão coletiva da etnicidade<sup>27</sup>. Entretanto, em um curto trabalho de campo entre os Kaimbé, pudemos verificar que há um processo de discussão com vistas a aprenderem o Toré com os Kiriri, seus vizinhos próximos, e uma professora tuxá já ensina às crianças da escolinha alguns cantos e danças de Toré. Quanto aos Potiguara, tivemos informações de que há esforços no sentido de reavivarem o Toré<sup>28</sup>. No caso Potiguara, como já tivemos oportunidade de notar, é vívida a lembrança da prática desse ritual em passado não muito remoto (v. MOONEN, Ib.).

Temos notícia, também, de que os Tremembé do Ceará, atualmente em processo de reconhecimento, pela FUNAI, de sua

---

<sup>27</sup>. Na verdade, os dois grupos Pataxó constituem uma exceção que confirma a regra geral, pois são, eles sim, nordestinos apenas se levarmos em conta o critério geográfico, uma vez que, localizados no extremo sul da região, a rigor pertencem a uma área etnográfica distinta, e tiveram historicamente uma experiência de contato bem mais recente e talvez mesmo mais devastadora, e que pouco tem a ver com o processo sócio-cultural e histórico que discutimos nos capítulos anteriores (v. SAMPAIO, 1986).

<sup>28</sup>. Cf. notícia "*Potiguaras substituem o cacique*", publicada no Correio Estadual de 21 de abril de 1981, gentilmente indicada pelo prof. Frans Moonen da UFPB, onde esses índios aparecem dançando o Toré.

condição indígena, têm um ritual por eles designado *Torém*, cuja semelhança com o *Toré*, por enquanto, se resume, face à falta de informações, à denominação. Por outro lado, as poucas informações contidas em SERAINE (1955) e NOVO (1972), acerca das danças miméticas de animais, características do *Torém*, fazem lembrar as dos *Torés fulni-ô* (cf. PINTO, 1956:139, v. adiante p.:138) e dos *Torés pankararu* (cf. PINTO, 1958:43; v. nota 19), pelo menos na forma como eram realizados há cerca de trinta anos, ou mais.

Essa classificação requer outras observações, contudo. O *Ouricuri* dos Kariri-Xokó é reconhecido como legítimo pelos Fulni-ô - grupo considerado pelos demais, e principalmente pela sociedade nacional, como o que melhor conservou suas tradições, uma vez que é o único em todo o nordeste que preservou a língua nativa, o *yaté*, bem como certas estruturas de sua organização social tradicional, organizada em "sipes" (PINTO:1956)<sup>29</sup>; já o *Ouricuri* dos Xukuru-Kariri não é pelos Fulni-ô reconhecido como "legítimo". Vale ressaltar que a legitimidade outorgada pelos Fulni-ô encontra ressonância entre os demais grupos indígenas, num contexto em que o reconhecimento da "legitimidade" do ritual é fundamental para o estabelecimento da legitimidade da própria "indianidade". Por sua vez, os Fulni-ô são muito ciosos da preservação de seus *segredos* rituais - embora também claramente transformados por influências externas -, permitindo a participação nestes rituais, cuja consequência indesejável é a possibilidade de sua transmissão não autorizada, apenas a indivíduos dos grupos tidos por eles como "parentes".

---

<sup>29</sup>. PINTO julga inadequada a palavra "clã", e justifica-se assim: "prefiro a palavra *sipe* (*Sipe* dos alemães, *gens* ou *sib* dos americanos). Embora os grupos tribais [sic] dos índios de Águas Belas não contenham todas as características da *sipe*, todavia dela se aproximam por alguns dos seus elementos, o sistema do "matrimônio preferente", a falta de soberania política e a ligação dos grupos a determinadas espécies de plantas e animais." (1956:119). Julgue o leitor como quiser.

Quanto aos Tingui-Botó, trata-se de um grupo que é estreitamente ligado ao Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio-AL, do qual ter-se-ia desmembrado, o que, por si só, nos leva a pensar ser seu Ouricuri semelhante ao dos índios Kariri-Xokó (v.adiante). Acerca dos Karapotó, também muito ligados aos índios de Colégio<sup>30</sup>, tivemos a informação de que os mesmos, apesar de denominarem o seu ritual de *Ouricuri*, e de se retirarem, quando de sua realização, para a "mata", por pouco mais de uma semana, ali mais não fazem que dançar simples *Torés*, alegando que ainda não "reaprenderam" a **ciência do índio**, com o que querem dizer que reconhecem ser seu ouricuri incompleto<sup>31</sup> - e com isso demonstram, pelo menos, ter uma noção do que seria um Ouricuri "completo", justamente aquele dos Kariri-Xokó. Assim, coloca-se um importante problema de classificação, pois o que os nativos chamam de Ouricuri pode não passar de um Toré, e o que se chama de Toré, a simples **representação** da dança, quando se faz acompanhar do que chamam de **ciência do índio**, pode se aproximar mais de um Ouricuri do que normalmente supôs a literatura sobre o assunto que analisaremos a seguir.

Já quanto aos Geripankó<sup>32</sup>, que emigraram da área Pankararu há cerca de cem anos - e junto aos quais estiveram aldeados por muito tempo -, foram recentemente reconhecidos pela FUNAI, e, ao que parece, nenhum antropólogo assistiu ainda ao seu

---

<sup>30</sup>. A informação é de José A.L. Sampaio, antropólogo integrante do PINEB.

<sup>31</sup>. Devemos essa informação a Inês Sans Soto, do PINEB, que realiza investigação entre os Karapotó de S. Sebastião-AL.

<sup>32</sup>. O nome "geripankó" era, segundo alguns informantes Pankararu de PINTO, o antigo nome de sua aldeia em Tacaratu-PE. O que pode remeter ao grupo indígena mencionado nos documentos coloniais como "jiripancó", "jeritacós" ou "jeriticós", ali também aldeados (1958:34).

*Praia*, mas, sugestivamente, chamam sua aldeia de "ouricuri"<sup>33</sup>. Os Xukuru, por sua vez, têm um *Toré* algo incomum, só praticado uma vez por ano, durante as festividades em louvor a N. Sra. das Montanhas, em junho, enquanto o recorrente é a prática semanal - todavia, em razão do contato recentemente mais intenso com outros grupos, já tendem a realizá-lo semanalmente<sup>34</sup>.

Seja como for, todos os grupos desta classificação realizam alguma modalidade de *Toré*, mesmo os praticantes do *Ouricuri* ou do *Praia*, embora, nesses casos, ele não seja o mais importante ritual praticado ou, então, é apenas parte do ritual maior. No *Ouricuri*, parte central dos ritos é constituída de cantos e danças de *Toré*, como veremos adiante, enquanto o *Praia*, centra-se em torno da *dança dos Praias*, o que não impede os Pankararu e Pankararé de também dançarem o *Toré* ao seu modo, embora não seja este seu ritual mais importante, e que os *Praias*, muitas vezes, participem dos *Torés*, mostrando, portanto, que há uma forte relação entre ambas as "danças". Ocorre, portanto, uma variação no ritual, seja na forma, seja na função, ou na importância que lhe é atribuída, conforme se trate deste ou daquele grupo.

O *Toré* é considerado em todos eles tanto como uma **brincadeira**, como um **trabalho** - categorias nativas que analisaremos melhor no capítulo VI -, e um ou outro aspecto é

---

<sup>33</sup>. Essa informação deve-se, também, a José A.L. Sampaio.

<sup>34</sup>. É certo que entre os Xukuru já existiam **trabalhos** realizados frequentemente. O que parece novo é o caráter institucionalizado, isto é, de claras implicações políticas, desses *Torés* realizados às tardes de domingo, o que resulta, tudo indica, de um modelo regional importado por lideranças atuais, bem mais ativas e melhor conhecedoras da experiência política de lideranças de outros grupos. Aparentemente, todavia, reservavam, até há pouco, a palavra *Toré*, especialmente para a festa da noite de 23 para 24 de junho, o que também coloca problemas para uma classificação.

ressaltado de acordo com a ocasião. Às vezes, é apresentado para o observador externo como uma simples "dança de índio" - omitindo-se, portanto, qualquer significado religioso -, executada sempre que o observador seja considerado um canal importante, pelas mais diversas razões, para as reivindicações do grupo, e cuja função essencial é, sem dúvida, demarcar a "indianidade" diante do estranho. Quando é assim, não se hesita em dançá-lo mesmo fora dos espaços sagrados - atualmente, alguns grupos se permitem fazer a **representação** do *Toré*, ou *Praiá*, em eventos promovidos por entidades de apoio ao índio, nas próprias capitais, em locais como *shopping centers* ou palcos armados em locais públicos, sobretudo durante a "Semana do Índio", em abril -, predominando aqui o *Toré* enquanto **brincadeira**, ocasião em que se faz a sua **representação**.

Por outro lado, em outras ocasiões, predomina o aspecto estritamente religioso, isto é, a comunicação com suas entidades espirituais, os **encantados**, quando a dança é parte de um ritual mais elaborado, e, portanto, a participação de estranhos é restrita, senão proibida, ou então permitida de modo gradual, segundo a "confiança" depositada no não-índio, uma vez que o **trabalho** é sempre exclusivo dos iniciados. Mas sempre estão presentes os dois aspectos, a **brincadeira** e o **trabalho**, e mesmo a **representação** implica em alguma preparação espiritual para sua execução, quando nada para evitar a incorporação dos **encantados** em público.

Podemos dizer, então, que existe um espaço de negociação e de ambiguidade no *Toré*, manipulado conforme as conveniências políticas do grupo em questão, ditadas pelas circunstâncias do momento, e em que alguns grupos são mais rígidos que outros em permitirem a participação de estranhos em seus rituais - no que entra em consideração quem é esse estranho -, ficando claro que o que se executa ou não à frente de não-índios é muito relativo.

Parece-nos que a maior ou menor abertura do grupo, com relação à permissão para a participação de estranhos no Toré, é função do "grau" de reconhecimento da "indianidade" que o mesmo consegue obter da sociedade envolvente. Assim, quanto maior e mais estabelecido esse reconhecimento, como no caso dos Fulni-ô por exemplo, isto é, quanto menos se põe em dúvida a "indianidade" do grupo, menos se mostra do Toré; e quanto menor o reconhecimento obtido, mais se mostra. Uma coisa é certa, porém: sempre permanece um núcleo de *segredo* ao qual só os índios, especificamente os iniciados, têm acesso, e isso porque obviamente o Toré não apenas preenche funções diacríticas, mas também religiosas, posto que umas não excluem as outras. De modo que podemos pensar no *segredo*, em si mesmo e independentemente de seu conteúdo, como o mais importante elemento diacrítico envolvido no ritual.

Sobretudo, subjacente à diversidade das formas assumidas pelo Toré em cada grupo, supomos que prevalece um núcleo de características comuns a todos, como dissemos, o qual dá suporte, no plano da cultura, à idéia por nós defendida nos capítulos anteriores de que haveria um conjunto de crenças e representações próprias ao que designamos como INDIOS DO NORDESTE, resultantes, fundamentalmente, de uma experiência histórica comum e, recentemente, intencionalmente compartilhadas pelos vários grupos.

Conseqüentemente, isso nos leva a suspeitar que, como ocorre entre os Karapotó, para quem a distinção entre *Toré* e *Ouricuri* parece ser tênue, muitas das diferenças relativas às crenças e práticas religiosas dos índios do nordeste sejam apenas nominais, embora a recíproca também deva ser verdadeira, isto é, semelhanças nominais e fenomênicas podem remeter a significados distintos - se bem que suspeitemos nunca radicalmente distintos - conforme se aborde este ou aquele grupo. Estas são, no entanto, questões empíricas que só trabalhos de campo em cada uma dessas

áreas poderiam elucidar satisfatoriamente. Isto, por enquanto, está fora de nosso alcance.

## 2. O OURICURI

O *Ouricuri* é o ritual indígena do nordeste que mais chamou a atenção dos etnólogos, provavelmente por apresentar algumas características mais "tipicamente" indígenas, e também por ser essa a marca reconhecida do grupo que o realiza com maior grau de elaboração, os Fulni-ô de Pernambuco, que ainda preservam bem visíveis, como já foi dito, muitos aspectos de sua cultura pré-contato - evidentemente em comparação com os outros grupos do nordeste, e sem que estejamos insinuando que tais aspectos tenham permanecido intocados, em sua "pureza original".

Mais precisamente, o *Ouricuri* não deve ser considerado propriamente *um* ritual, mas antes um ciclo ritual que se estende, no caso Fulni-ô, por cerca de três meses. Não obstante todo o interesse que tem despertado ao longo dos anos, é muito mal conhecido, uma vez que os Fulni-ô parecem ser os mais radicais na interdição à participação de não-índios - e, inclusive, da maioria dos demais índios - em seus rituais. Iremos aqui, pois, reproduzir alguma coisa do que já se sabe do ritual, o que é muito pouco, aliás.

Foi Estevão Pinto quem parece mais se ter dedicado a essa tarefa difícil. Ele começa por expor a importância do ouricuri, a palmeira, para a cultura material do grupo:

*"Os Fulniô têm a sua especialidade - os artefactos de palha de ouricuri, de agave e de caroá. O ouricuri (feya-txikídoa) [Syagras coronata Mart.] é um verdadeiro complexo cultural e, em torno desse elemento, desenvolvem-se numerosas atividades desses índios de Aguas Belas. Em tempo de fome, o tecido celular da palmeira fornece fécula, que,*

devidamente preparada, serve, às vezes, de alimento; da semente extrai-se óleo, não só de valor nutritivo como medicinal; as folhas aplicam-se na construção das choças e em numerosos objetos de uso doméstico. O preparo da matéria prima atravessa várias fases - o corte das folhas, o transporte, a secagem, a extração dos pecíolos (operação de laxar), a raspagem (quando se quer fabricar espanadores, etc.), a limpeza e o cozimento (para tingir). Após o beneficiamento, começa então o labor mais importante: sentadas no solo, as mulheres fabricam bolsas, esteiras, sandálias; a manufatura de chapéus, cordas, vassouras, abanos e espanadores cabe aos homens. Não se conhece nenhum tipo de cestaria (fabricação de balaios, urupemas e peneiras, por exemplo), nem a tecelagem propriamente dita, muito embora alguns Cariri, em suas visitas periódicas aos Fulniôs, conduzam teares, que instalam, em caráter provisório, na aldeia de Aguas Belas. (...) O ouricuri, por sua importância econômica emprestou o nome às atividades religiosas dos Fulniô." (PINTO, 1956:102-4)

A seguir, PINTO descreve o processo de preparação do espaço sagrado, a "Aldeia do Ouricuri", para a execução dos rituais, para onde todos os integrantes do grupo se deslocam, deixando para trás as casas de alvenaria onde moram o restante do ano, e que em nada se distinguem do padrão regional:

*"Em determinada época do ano, os Fulniô iniciam a construção de numerosas choças no local do "Ouricuri", onde vão morar durante os meses das práticas e rituais religiosos (setembro, outubro e novembro). É uma aldeia, com cerca de cento e vinte casas, surge por encanto. São as ocas, com raras exceções, todas do mesmo feitio: paredes e tecto de palha de ouricuri, com vergas de aroeira e esteios de pereiro ou catingueira. O chão é de terra batida e a claridade entra pela única porta, de frente, que se fecha, à noite, por um anteparo, conservado, durante o dia, de encosto à parede externa. Catres de varas de pereiro ou de alecrim-bravo, esteiras de palha, panelas e potes de barro, banquetas, colheres ou pilões de pau ou de pedra, cuias, cacos de coco, abanos, balaios e cabaços compõem o mobiliário e são os utensílios mais comuns. Exceto as panelas de barro, quase tudo é fabricado pelos índios. O fogão não passa de uma trempe formada de três pedras. Nos catres dormem as mulheres; os homens acomodam-se no chão, em cima de ramos de palha. Raramente usa-se a rede. Outra raridade é a xícara de louça (bebe-se em canecas de lata). Vêem-se velas em bocas de garrafa ou alcoviteiros de folhas-de-flandres, que se enchem de querosene. A choça dos Fulniô é uma das mais primitivas e lembra a dos Bakairi do rio Paranatinga, da qual se distingue apenas por alguns elementos secundários (porta lateral, armações aparecendo externamente). (PINTO, 1956:110-2)*

As atividades religiosas realizam-se à noite e por isso é possível aos estranhos comparecer ao local da "Aldeia do Ouricouri" durante o dia, para o que é também necessária a permissão dos Fulni-ô. A área do Ouricuri divide-se, segundo PINTO, em três partes: a Aldeia, onde se abrigam as pessoas; o Terreiro reservado às danças, com local próprio para o cacique, o



pajé, as mulheres e a fogueira; e o "Sítio do Juazeiro" sagrado, privativo dos homens, dividido por um cercado atrás do qual os dançarinos se vestem. Os meninos já "batizados" também podem frequentar esse local<sup>35</sup>.

A primeira noite do Ouricuri começa com um Toré, em que tomam parte homens e mulheres. Na noite seguinte, ainda segundo PINTO, é que se inicia propriamente o cerimonial ouricuriano, cujos ritos são organizados segundo a divisão do grupo em "sipes": a do Fumo, a do Peixe, a do Porco, a do Pato e a do Periquito.

*"Ao cair da noite, homens do grupo do Fumo, ou, na sua falta, do grupo do Periquito, pintam doze membros da sipe do Porco. Até o pescoço, todo o corpo é besuntado com tinta preta, feita de pó de carvão misturado ao mel de abelha. Por sobre a pintura, os dançarinos vestem o saiote de embira e a máscara ("datkeá") do mesmo material, adornada pelo cocar de penas de peru; nas costas, cai a "tunã" de chita colorida, de onde pendem três bolotas de caroá. Cada mascarado empunha um maracá de coité e, antes de ingressar no pátio, é defumado pelo pajé e pelo cacique. São os "Sedaytô" que geralmente levam ao pajé as penas ou plumas das máscaras, para a respectiva benzedura. Os Fulniô apreciam extremamente as penas das aves, sobretudo as do ararã, que conservam cuidadosamente em canudos.*

*A entrada dos mascarados no terreiro das danças, orientados pelo "mestlê" [mestre de dança], é um dos acontecimentos mais sensacionais do ritual dos Fulniô. Das dezoito horas até quase o amanhecer do dia, os doze "Waledaktoá" bailam quase incessantemente e, durante todo esse tempo, não comem, não fumam e não trocam palavras. Elementos característicos do baile são o sapateado e as mofos nos quartos. (...) A música, que acompanha o bailado, é diferente, nos tons, da música dos torés comumente exibidos em outras oportunidades. Nos poucos e raros intervalos, os dançarinos voltam ao recinto do juazeiro sagrado, onde o pajé faz profecias e conjurações, anunciando chuvas e abundância de víveres."(PINTO,1956:153-5) (grifo nosso)*

Em seguida, PINTO refere a afirmação de Max Boudin<sup>36</sup> de que, durante essas cerimônias, os Fulni-ô utilizariam-se da liamba (Cannabis sativa), que eles chamam de *sewlihokhlá sedayá* - "a

---

<sup>35</sup>. As crianças fulni-ô do sexo masculino, ao nascerem, recebem nomes nativos, geralmente de plantas, antes de serem batizadas na Igreja, com nomes cristãos. O "batismo" que permite frequentar o espaço reservado aos homens durante o Ouricuri - o "Sítio do Juazeiro" - é, entretanto, outro: um rito de passagem que se dá no próprio Ouricuri quando o menino atinge de 10 a 12 anos (cf.PINTO, 1956:128).

<sup>36</sup>. Max Boudin, "Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô, in Cultura, n.3, 1950.

folha amarga do avô grande". Ao tempo de PINTO, contudo, os Fulni-ô negavam veementemente tal uso, afirmando terem-na substituído pela jurema. Parece-nos, todavia, muito difícil que a jurema viesse a substituir a maconha nos rituais fulni-ô, isto é, que já não fosse utilizada anteriormente, pois é a jurema uma planta nativa, ao contrário da maconha. Além de todo o contexto cultural e histórico envolvendo a jurema em toda a região, o qual tentamos esboçar nos capítulos anteriores, o Ouricuri dos Kariri-Xocó - que sabemos reconhecido como "legítimo" pelos Fulni-ô - tem na jurema a planta central para seus rituais (cf. MOTA, 1987, v.adiante), de modo que essa imprecisão de PINTO, que parece seguir Boudin acriticamente, pode muito bem ser imputada a alguma falsa pista dos informantes daquele linguista, informantes esses que o próprio PINTO reconhece como muito inclinados a tal prática de despiste, sobretudo no tocante a seus segredos rituais (v. PINTO, 1956:148, nota 217). Por outro lado, isto não impede que os Fulni-ô fizessem, ou ainda façam, uso da "maconha" em qualquer ocasião, inclusive cerimonial, mas certamente não como "substituto" da jurema.

*"Na terceira noite dos ritos ouricurianos é a vez dos homens da sipe do Peixe, os quais aparecem no terreiro com máscaras de caroá e tangas de palha de ouricuri (em lugar das máscaras e tangas de embira usadas pela gente do Porco). A pintura também mostra diferenças: os dançarinos tingem-se de preto as mãos, os cotovelos, os ombros e as pernas (dos joelhos para baixo), trançando-se no peito uma longa faixa, que vai do umbigo ao pescoço. O número dos dançarinos eleva-se, agora, a perto de vinte. Cabe à gente dos grupos do Porco e do Pato a tarefa da pintura, mas são os homens da sipe do Porco que se encarregam do preparo da jurema, que, posta nas coités, é dada a beber aos novos oficiantes. Após a bebida, os mascarados fumam (antigamente a maconha) em cachimbos de pião-bravo. Terminadas, desse modo, as cenas privadas, repetem-se as cerimônias da noite anterior, sendo todavia, o tom da música e do canto diverso do tom da música e do canto do ritual da véspera. Nenhum dançarino pode alegar fadiga.*

*Nas noites subsequentes, bailam, em conjunto, mascarados tanto do grupo do Porco como do grupo do Peixe. Mas os dançarinos já não são os mesmos dos bailes anteriores. Foram revesados ou substituídos. Pode um índio, entretanto, dançar mais de uma noite, se se sentir bastante disposto e refeito do cansaço.*

*As primeiras noites dos ritos ouricurianos são dedicadas, sucessivamente, aos deuses protetores e benfazejos de cada uma das sipes.*

*Após o trimestre da liturgia noturna, os Fulniô levantam acampamento. Da noite para o dia, as ocas são desmontadas, palha por palha e esteio por*

*esteio. E tem-se a impressão de que tremendo cataclismo varreu o terreiro sagrado, que, daí avante, os principais visitam, de tempos em tempos, isto é, semanalmente, atraídos por uma força na qual não se sabe onde começa a nostalgia e acaba a herança atávica." (PINTO, 1956:165-7) (grifo nosso)*

É preciso por em dúvida, mais uma vez, que em algum tempo os Fulni-ô tenham usado a "maconha" em seus cachimbos sagrados em lugar do fumo de tabaco, quando se sabe da importância deste nas culturas ameríndias em geral, e quando se leva em conta a existência, entre os próprios Fulni-ô, de uma "sipe" do Fumo, cujos membros ocupam uma posição hierarquicamente superior aos demais, de acordo com o próprio PINTO. Talvez até pudessem chegar a misturá-la ao fumo, mas isso tudo é muito incerto. Aliás, toda essa reconstrução de PINTO deve ser encarada com muita reserva porque, afinal, aparentemente se baseia, sobretudo, nas indicações de informantes e muito pouco na observação direta. Ademais, PINTO não deixa nunca muito claro o que nas suas "descrições" advém de informantes, o que da observação direta e o que de fontes bibliográficas.

Há muitos outros detalhes nesse texto de PINTO acerca dos Fulni-ô, inclusive a apresentação de certos mitos de origem que ainda podiam ser coletados em seu tempo e que explicariam algo do sentido de algumas dessas danças do Ouricuri, tal como ele mesmo as apresenta, bem como aspectos da organização social do grupo, tudo argumentado, porém, de modo muito sumário e pouco sistemático. Não há razão, todavia, para nos determos numa crítica de seu trabalho, e o usamos apenas com a intenção de fornecer ao leitor uma certa imagem do que deve ocorrer durante o Ouricuri, apesar das possíveis imprecisões.

Por outro lado, nosso objetivo é entender o Toré, e o interesse que temos no Ouricuri dos Fulni-ô deve-se a nele se praticar o Toré, como vimos acima, com PINTO, para a primeira noite do Ouricuri. Ademais, os Fulni-ô dançam Torés em diversas situações que se queira festejar ao longo do ano, tais como casamentos e batizados, ainda cf. PINTO, e há razões para supor

que vários elementos do Ouricuri tenham, na forma e no significado, muito em comum com o Toré, e vice-versa, seja nas músicas ou letras, seja nas concepções que conformam a relação com o mundo dos **encantados**, os quais PINTO chamou de "deuses benfazejos e protetores de cada uma das sipes", a respeito do que parece não ter conseguido informações muito detalhadas.

A principal dessas razões deriva, em grande parte, do que MOTA (1987) recolheu entre os Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio, a respeito de seu Ouricuri, que os Fulni-ô, lembremos novamente, reconhecem como "legítimo", e que é o único grupo do nordeste cujos índios podem participar do Ouricuri Fulni-ô, por serem considerados "parentes". Nas observações de MOTA dá-se muito mais destaque aos Torés como parte essencial do Ouricuri que nas de PINTO, o mesmo valendo para a importância conferida à jurema. Outra razão seria aquela, já referida, acerca dos Karapotó resumirem seu chamado Ouricuri aos Torés, o que pode significar mais do que um simples desconhecimento do "verdadeiro" Ouricuri.

Antes, porém, de passarmos ao Ouricuri dos Kariri-Xocó, vejamos como PINTO descreve os Torés fulni-ô:

*"Nessa vida plácida e simples, mas de certo modo merencória, dos Fulniô, o aspecto menos triste é o do cerimonial que faz parte da dança chamada de toré.*

*Há torés sem nenhum caráter religioso, que os Fulniô organizam quando querem homenagear determinada pessoa, inclusive algum índio da taba; à dança segue-se a distribuição de café, pipocas, mel, etc.. Os torés cantados e dançados nas festas ouricurianas, ou promovidas, à noite, em homenagem às almas dos mortos, são diferentes nas entonações e nos meneios. O instrumento principal é a trombeta (khitxá), canudo de facheiro, dentro do qual se introduz o pífano feito de dois pedaços de taquari (tyityínewa), ligados por cera de abelha. Um sabugo de milho (maltyi-tekodo) sustenta o taquari no oco da trombeta. Cobre-se o instrumento com uma capa de flanela, quase sempre vermelha, presa por laços de fitas; a flanela é molhada, de tempos em tempos, para evitar rachaduras na taboca. O outro instrumento, que serve para acompanhar o canto, é o maracá (tsaká) de coité, com caroços de periquiti ou mulungu; segundo me contaram os maracás dos torés públicos não são os mesmos usados nos ritos ouricurianos. Ao toré, conhecido ainda por outros nomes, chamam os índio de uxilnexa. Algumas vezes, usam os Fulniô a zabumba (de pau de tamboril-bravo). O khitxá tem dois diapazões diferentes, representados pelo "macho" e pela "fêmea"; dizem os Fulniô que ambos formam um casal.*

Na composição do toré tomam parte homens e mulheres. Dois dos homens, da sipe do Peixe, tocam a buzina, lado a lado, segurando o instrumento - o da esquerda, em relação ao espectador, com a mão direita e o da direita com a mão esquerda. Os maracás são manejados por dois homens do mesmo grupo. As mulheres acompanham a dança, cantando, a sinistra encostada à face, trajadas, em certas ocasiões, com roupas novas e vistosas. A música é monótona, tocada em surdina e marcada pelos maracás e trombetas, com um estribilho ou letra, que repete constantemente, em certos motivos, os sons ê-hê ê-hê-á, ê-hê-á ê-hê-á- ê-hê a-hê-á. Os motivos ou temas dos torés são, na sua maior parte, nomes de aves (Urubu, Aruaná, Meu periquitinho maracanã, Canindé, Sabiá Branco, Papagaio, Asa-Branca); colhi outros, que tinham o nome de Dondonzinha, Cruzeiro do Sul, Passo de Cavalo, O Preto . Quando os dançarinos sentem fadiga, revesam-se e vão tomar café ou tomar banho. Trombetas e maracás são sagrados, passando de geração a geração; estão sempre sob a guarda dos Fulniô mais importantes e prestigiosos da tribo. A descrição feita por Mário Melo é bastante fiel e salienta os principais passos da dança: a) os dois tocadores de trombetas, que, saídos do cordão, avançam até o centro do terreiro, sempre juntos e ligados pelo braço livre, sapateando, volteando, fazendo mesuras e baixando a tuba até os pés de duas das mulheres escolhidas; b) as mulheres, de par em par, afastando-se também do cordão e deslizando para junto dos tocadores, que as escolheram, em torno dos quais rodopiam ao passo miúdo, com os olhos fitos nos instrumentos sagrados; c) o canto dolente e uniforme dos acompanhantes, apenas interrompido pelo caracaxear dos chocalhos; d) a repetição das mesmas cenas com passos que parecem imitar o comportamento de certos animais (o urubu, o aruaná, o periquito ou maracanã, o canindé, o sabiá, o peixe, etc.)." (PINTO, 1956:136-9) (grifos nossos)

Em primeiro lugar, questionemos a existência de Torés sem nenhum caráter religioso, pois antes é preciso saber se a concepção de "religioso" do etnólogo coincide com a dos índios. Apesar de PINTO afirmar a diferença, "nas entonações e nos meneios", entre os Torés ouricurianos e os praticados em outras ocasiões pelos Fulni-ô, pensamos que o que deve ser posto em relevo, pelo menos para os nossos propósitos, é antes a semelhança, e não a diferença, a começar pelo fato de ambas as formas serem designadas pelo mesmo termo "Toré".

Pois, quando se trata de grupos que não têm o Ouricuri, seus Torés também apresentam diferenças conforme a ocasião e a circunstância de sua realização, como vimos acima com relação ao Toré, seja exclusivamente enquanto **brincadeira**, na **representação**, seja como, ao mesmo tempo **brincadeira** e **trabalho**, isto é, um Toré completo, sem que isso seja razão para que se distinga dois rituais diferentes, ou que um seja religioso e o outro não. Aliás, a categoria **brincadeira** utilizada para se referir ao Toré entre os Kiriri, bem como todos os demais grupos com os quais tivemos algum contato, independentemente da circunstância de sua execução e dos elementos que os diferenciam em cada situação, aponta para uma idéia de "religioso" algo diversa da concepção cristã ocidental, sobretudo a erudita, que, em geral, associa a idéia de religiosidade a uma atitude de circunspecção e seriedade solene.

Entre os índios nordestinos pudemos sempre constatar que diversão e sagrado não implicam em contradição, como ocorre, aliás, com as manifestações do chamado "catolicismo popular". Assim, é mais aceitável que as diferenças entre os Torés do Ouricuri e os praticados fora desse ciclo ritual refiram-se não a uma diferença em sua "natureza" religiosa, mas ao significado social investido na situação, o qual, muito provavelmente, deve ser expresso simbolicamente a nível de diferenças formais, como a ausência de certos elementos mais próximos do segredo/sagrado - por exemplo, os dois tipos de maracás mencionados -, e que funcionem, entre outros significados, justamente como demarcadores da fronteira entre os mundos interior e exterior ao tempo e espaço sagrados do ciclo ouricuriano.

Já quanto às diferenças formais entre essa descrição do Toré fulni-ô e as que podemos constatar em outros grupos -, todavia mais de trinta anos depois -, elas parecem ser muitas. Observa-se, no Toré fulni-ô, alguns elementos que não encontramos mais em outros Torés praticados por outros grupos, como a flauta

de taquara, que aqui parece essencial. Aliás, parece ser desta flauta que deriva a palavra "toré", cujo sentido teria depois se ampliado para designar a dança como um todo, a julgar pelo que informa COSTA (1936:714), no seu "Vocabulário Pernambucano", no verbete "toré": "*instrumento musico dos indios, especie de flauta, feita de canna de taquara; antiga dança dos incolos, e tradicionalmente ainda em voga, nomeadamente, entre os semi-selvagens de Cimbres.*"<sup>37</sup> Também Teodoro Sampaio (apud PINTO, 1956:137) dá o mesmo nome para a flauta de taquara. Significativamente, esta flauta é mencionada também para os Tuxá (de Rodelas-BA), por HOHENTHAL (1960a:61): "*os Tuxá faziam buzos de facheiro seco (Cereus sp.), que tornavam ocos, com um vibrador interno de taquara (Arundo donax L.); estes buzos, segundo descrição feita ao autor, eram muito semelhantes aos usados ainda hoje pelos índios Fulniô.*"

Atualmente não mais se observa entre os Tuxá (os mesmos que ensinaram aos Kiriri o Toré) tal flauta, embora seu ritual mais importante continue a se chamar "Toré". São elementos como esse que, contudo, nos permitem aproximar os Torés fulni-ô aos de outros grupos nordestinos, atenuando o "isolamento" cultural que a literatura etnológica sempre tendeu a acentuar, ao comparar os Fulni-ô aos demais grupos, cuja fronteira cultural a distinguí-los da sociedade envolvente se apresentava menos nítida, obsedada, como sempre foi essa literatura, pela preservação da língua *yaté*<sup>38</sup>.

As razões da preservação ou não da língua, bem como de outros aspectos da cultura tradicional, no contexto contemporâneo

---

<sup>37</sup>. Estes "semi-selvagens de Cimbres" são, na verdade, os índios Xucurus de Pesqueira-PE, e tivemos oportunidade de vê-los, em 1993, dançar seu Toré, no qual ainda se pode ver o uso de uma flauta, porém não mais de taquara.

<sup>38</sup>. Atualmente classificada como única representante de uma família isolada do tronco linguístico Macro-Jê (RODRIGUES, 1986).

dos grupos indígenas do nordeste, devem ser buscadas, segundo pensamos, antes que em diferenças culturais pré-contato, nas diferentes historicidades locais, especificamente no que é relativo à história política e fundiária que envolveu cada área desde os tempos coloniais (v. adiante). Parece-nos que são essas historicidades locais que podem explicar muito das diferenças rituais entre os vários grupos, embora, por outro lado, seja o produto de uma história comum, quando tomada em grandes linhas e para toda a região, e abstraídas as especificidades locais, o que explica muito das semelhanças (cf. caps. I e II).

Há vários indícios que remetem para a existência de um contexto cultural contemporâneo, relativamente homogêneo, envolvendo os grupos do nordeste. Por exemplo, o que PINTO chama de "motivos ou temas" dos Torés, na sua maioria nomes de aves da região - que devem, em verdade, estar relacionados com os **encantados** aos quais se buscava evocar nos mesmos. O próprio PINTO (1956:139, nota 208) refere-se à *Dondozinha*<sup>39</sup> como uma das **mestras** (encantado) dos Xucuru da serra do Arorobá (Pesqueira-PE), a propósito do mesmo "tema" da *Dondozinha* identificado por ele entre os Fulni-ô, diante do que conclui que "*alguns dos motivos da música fulniô vem dos Shucuru*".

Mas o que importa daí concluir não é de onde vêm ou para onde vão os "motivos" - seja lá o que se deva entender por tal termo -, o que é, aliás, impossível determinar definitivamente, mas sim perceber a existência de uma comunicação, não necessariamente direta, entre as concepções e práticas religiosas dos vários grupos indígenas do nordeste. Ou seja, o pertencimento de todos eles a um mesmo contexto cultural, tomado em linhas amplas, obviamente, do qual constituem variantes, *a fortiori* quando se constata tal comunicação acontecendo até mesmo com o

---

<sup>39</sup>. Apoiando-se em HOENTHAL (1954:146).



mais refratário deles, os Fulni-ô, em admitir qualquer parentesco entre seus rituais e os de outros grupos, com exceção dos Kariri-Xokó.

Passemos a um outro grupo que também realiza o chamado Ouricuri, os Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio-AL, que constitui, talvez, um caso mais esclarecedor para essa nossa tentativa de estabelecer comunicações entre os rituais indígenas nordestinos, entre outras razões, por se tratar de um grupo em torno do qual há menos mistificação etnológica, já que também não conservou sua língua original. Tais índios vivem junto ao núcleo urbano local a maior parte do ano, exceto durante seu Ouricuri, que dura apenas 15 dias, e no resto não se distinguem, aparentemente, dos demais grupos em nenhum aspecto fundamental. Há quatro fontes mais importantes sobre esse Ouricuri: FERRARI (1957), a mais antiga, HOHENTHAL (1960a), MOTA (1987), a mais importante, e MATA (1989), sendo que esta última se apoia mais em dados bibliográficos ao tentar abordar o Ouricuri. Vejamos o que nos diz HOHENTHAL:

*"Todo ano, no mês de janeiro, os Xokó [os Kariri-Xokó] abandonam o posto indígena e fazem um acampamento numa clareira do mato, a uns seis quilômetros de Colégio, onde celebram seu "ouricouri", ou período de cerimônias sagradas. "Ouricouri" vem de uma palmeira desse nome (Cocos coronata M.), que era muito importante na economia e na vida cerimonial dos aborígenes locais.*

*Nesse período os Xokó de São Pedro em Sergipe juntam-se aos seus congêneres de Colégio. O "Ouricouri" é celebrado por dezesseis dias, oito dias para cada grupo. Mais tarde, um outro ciclo de cerimônias esotéricas se celebra em Olho d'Água do Meio, nos princípios de fevereiro, para os "Kariri" (Xokó) daquele lugar; essa celebração é mais curta, durando cerca de seis dias." (Ib.:63)*

Este trecho mostra como, há trinta anos, os atuais Kariri-Xokó de Colégio-AL, os Xocó da Ilha de São Pedro, localizados em Pão de Açúcar-SE, e os "Kariri" de Olho d'Água do Meio, que são, justamente, os atuais Tingui-Botó de Feira Grande-AL, conviviam estreitamente uns com os outros, e compartilhavam seus rituais. São essas estreitas ligações entre os vários grupos que sempre confundiram os etnólogos na tentativa de discernir os

etnônimos. É muito comum na região, aliás, a reivenção de etnônimos pelos próprios índios quando ocorre algum faccionalismo, e facções se transferem para outro local.

Atualmente, os Xokós de Sergipe dançam apenas o Toré, mas participam - e já participavam há muito, como se vê acima - do Ouricuri dos Kariri-Xokó, de quem se consideram "parentes", o que também é sugestivo. Continuemos com HOHENTHAL e sua descrição do Ouricuri dos Kariri-Xocó:

*"Em uma grande clareira do mato erguem-se estruturas compridas com cascas de árvores, e cobertas agora com palha de arroz, embora anteriormente o fossem com as palmas do ouricouri. Há quatro dessas choças, todas compridas, que cercam mais ou menos a praça central do baile. Os lados e a frente dessas cabanas são abertos, a parede trazeira consistindo de uma extensão do teto que vai até o chão. Cada cabana é dividida por grades, feitas de varas, de modo que cada família tem um compartimento individual, dormindo em esteiras tecidas de folhas de palmeiras. Atrás da cabana, a leste da praça central, existe um joazeiro sagrado (Zeziphus joazeiro M.); também os Fulniô têm um exemplar dessa árvore, por eles considerada sagrada, no centro do seu acampamento anual.*

*(...)Os Xokó [os atuais Kariri-Xokó] celebram sua própria versão do "ouricouri", mas não solenizam os casamentos nativos durante esse período esotérico, como o fazem os Fulniô. (...)*

*Entre os Xokó as danças cerimoniais continuam durante todas as noites, os bailarinos se revezando, um grupo substituindo o outro quando os primeiros estão fatigados. Durante o dia, dormem, giboando a comida, ou se divertem com passatempos.*

*Na versão sagrada desses bailes Xokó, somente os varões cantam, têm regalias ou trajes cerimoniais, e pintam o rosto e o corpo com desenhos simbólicos. Têm eles também uma praça menor e apartada, onde não se admitem mulheres ou crianças; é aqui que os bailadores se preparam para as suas atividades.*

*A indumentária consiste de um saiote feito de folhas de palmeira de ouricouri, que se estende até abaixo dos joelhos, e de um cocar do mesmo material, seguro na cabeça por uma correia de queixo. Ornamentos feitos de caroá ou de palmeiras desfibradas são postos nos braços, nas munhecas, e nos tornozelos. O corpo é pintado com listas feitas com carvão madeira, misturado com mel de abelha, selvagem, o que evita que a pintura se desmanche e escorra com o suor. Os desenhos variam para as várias danças, sendo que os Xokó de Olho d'Água do Meio pintam-se com desenhos ainda diferentes; também a indumentária de baile destes difere um pouco da usada pelos seus congêneres de Colégio.*

*Indumentária especial é ostentada por oito moços que dançam durante o período de um dia, em pleno sol escaldante. Essa dança parece mesmo uma prova de sofrimento, e é possivelmente uma sobrevivência de antigo rito de puberdade. Esse costume se assemelha um pouco ao usado pelos praiás (bailadores mascarados) dos índios Pankararu, exceto que a carapuça é muito mais curta. É feita de caroá, porém o saiote é de folha de palmeira de ouricouri." (Ib.:63-4) (grifo nosso)*

A estrutura básica desse Ouricuri parece ser a mesma de seu equivalente Fulni-ô, até porque, como já notamos, há uma comunicação direta entre eles, e os índios de um dos grupos podem participar do Ouricuri do outro e vice-versa. O próprio HOHENTHAL, que esteve em ambos os grupos, prefere falar em "versão sagrada desses bailes", de modo que as diferenças só ressaltam em função da semelhança geral. O mesmo autor aponta similaridades entre certos ritos do Ouricuri e do *Praiaí* dos Pankararu de Pernambuco, o que reforça ainda mais a nossa argumentação anterior acerca de uma comunicação entre os vários rituais praticados pelos grupos do nordeste. Prossigamos com HOHENTHAL:

*"Os jovens são acompanhados por uma mocinha da mesma idade (de dez a catorze anos), que não traz indumentária especial, mas que canta e marca o ritmo da dança com um chocalho de cuité. Os adultos não participam desta dança, mas somente a observam. Os instrumentos musicais incluem: chocalhos de cuité, alguns feitos de cascas de certas noses selvícolas (chamada mari, mas não identificadas), cada casca amarrada a um cabo por uma corda de fibra vegetal; assobios de madeira; buzos de facheiro; e pelo menos um exemplar de flauta, feita de osso de perna de ema. Não há tambores. Os neo-brasileiros não assistem essas danças cerimoniais nem os ritos relativos ao culto de jurema.*

*Os brancos do local só podem assistir os torés ou sejam danças de natureza social. Numa dessas, chamada "Canindé" (ou arara, Ara arauna), há um palhaço masculino que imita as bailarinas com gestos burlescos, passos de dança exagerados ou afetados, e caretas cômicas; nenhuma indumentária especial usa, e faz observações obscenas com impunidade."*  
(HOHENTHAL, 1960a:63-4) (grifos nossos)

Notemos os "buzos de facheiro", que são as mesmas flautas de taquara de cuja importância falamos anteriormente, bem como os "chocalhos de cuité", que são as maracás comuns a todos os grupos nordestinos. Todavia, o que eram, para HOHENTHAL, os "torés ou danças de natureza social", que os brancos podem assistir, ele não explica, mas já vimos que isso não quer dizer que, necessariamente, não tenham nenhum caráter religioso. O mais importante, contudo, é que HOHENTHAL parece mais seguro que PINTO ao afirmar que são os ritos relacionados à jurema os que são vedados à participação de não-índios, o que nos indica estarem

eles, portanto, no coração dos segredos do Ouricuri. É MOTA (1987) quem irá deixar isso bem claro:

*"For two weeks in the beginning of the year and through an unspecified number of weekends throughout the year, the Kariri-Shoko of Porto Real do Colégio get together to re-enact a complex of ancestral-traditional and magical-religious ceremonies known nowadays as Ouricuri, or simply as feita (the feast)." [p.116]*

*"For the Kariri, the ritual and the plants of the Ouricuri belong to the realm of the segredo which validates the group's existence and its indigenous identity. The knowledge and use of plants - which are signals for group identity - is a systemic complex dialectically related to the Ouricuri and, in fact, tied to its very existence as a ceremonial and ritualistic complex. (...) special entities such as Badze (tobacco smoke) and Sonse (Jurema tree) (...)" [p.119]*

*"The ceremonies take place in a patch of forest (...) This space is also called Ouricuri. In its geographical center there is a clearing where the Kariri-Shoko have built a circular chain of little rooms, one for each household group. This is the sacred Ouricuri village which opposes the non-sacred Sementeira village and especially the non-sacred Colégio town. Such space can only be inhabited during the ceremonies. As off-shoots from the circle of the village there are some streets and a special cluster of rooms which consist in the man's dwelling, the most secret and sacred space in the Ouricuri village, where woman cannot set foot. There the men conduct their private and secret - a secret within the secret - ceremonies, usually at night and totally apart from the women." (MOTA, 1987:122) (grifo nosso)*

É este "segredo dentro do segredo" que a autora identificará com as crenças e práticas envolvendo a jurema, com base nos depoimentos do pajé Júlio Suíra - por sinal, os mais claros e abertos de que temos notícia a respeito deste tipo de segredos entre os índios do nordeste:

*"The Ouricuri-Matekrai cult has as its highest points the ingestion of the Jurema wine. This drink is prepared by one of the elders, who is specially prepared for such a sacred task. He cooks pieces of the roots of the Jurema tree which is inside the Ouricuri woods, protected from strangers and bad intentions, and therefore has been able to maintain all the strength of the encantado (enchanted one) that inhabits it, the messenger of Sonse. The drink is taken in order to prepare everyone for the rites to be followed, to give them visions, to allow the participants to open their perceptive channels to the unseen world of gods and protectors. The people thus pass from their previous stage to that of liminality or total involvement in the cult of the tribe, the Jurema cult...."*

*"The Jurema shows the right way", explained Julio Suíra. "It shows the bad and the good. But only the indian can become juremado". To become "juremado is to be under the spell of the Jurema, being able to understand its orders".*

*The Jurema tree stands as the representation of the highest divine being for the Kariri: Sonse. It is revered as the first ancestor, the one who makes it possible for the Kariri-Shoko to travel to the past and the*

future, unifying all their generations into one." (MOTA, 1987:174-5)  
(grifos nossos)

O que distingue o estudo de MOTA dos demais é a sua preocupação maior em dar destaque à etnobotânica Kariri-Xocó, por ser esse o seu subcampo disciplinar. O que a levou, pensamos, diretamente a um dos cerne da especificidade cultural dos índios nordestinos em relação à cultura regional. Em que pese não podermos generalizar isso tão facilmente, e sem maiores distinções, para todos os grupos indígenas da região, o conhecimento detalhado do mundo vegetal é, entre eles, muito grande. Mas não se trata apenas do conhecimento de uma variedade de plantas e de suas propriedades medicinais, o que pode ser atribuído aos curadores do meio rural, em geral, sem maiores distinções.

Trata-se de um tipo especial de relacionamento com as plantas, que as encara como entes vivos e dotados de uma dimensão espiritual, com os quais podem se comunicar através do que a literatura sobre xamanismo chama de *estados alterados de consciência* (HARNER, s/d; 1976). É esse tipo de experiência de transe que está por trás do uso da jurema - de cuja bebida sabemos ser levemente alucinógena -, entre os grupos indígenas do nordeste, e é nisto que consiste sua **ciência**.

Se, por um lado, o interesse de pesquisa de MOTA poderia levá-la a dar um peso excessivo a estes aspectos, fazendo-a emprestar-lhes uma importância demasiada, por outro, os depoimentos que recolheu são muito claros, e a importância das plantas para a cultura dos Kariri-Xocó - se não para os outros grupos - no que ela tem de específico, pode ser verificada pelo fato de grande parte do léxico que ainda resta de sua língua original ser composto, justamente, daquelas palavras que se referem a nomes de plantas.

Considerando-se, porém, os vários grupos que se relacionam estreitamente com os Kariri-Xocó, a começar pelo mais

famoso deles por seus segredos rituais, os Fulni-ô, pensamos não ser tão arriscado assim afirmar estar nas considerações que faz MOTA, a seguir, o essencial do que os índios do nordeste, ou uma parte significativa deles, considera a **ciência do índio**.

*"(...), from my initial conversation with Chico Suíra, Pinto Neco - Suíra's father-in-law and a half-breed Kariri -, Jerusa and her brother, I was led to take an interest in the deep-seated segredo (secret) of the Kariri-Shoko. Previous ethnographers, notably Estevão Pinto (1953), had already established the idea that this secret was at the heart of an ethnic identity wich was always being challenged from the outside. However, what to me seemed to permeate the secret was its relationship with the vegetal wolrd, a complex of interactions wich was tied in with their specific Kariri-Shoko cosmovision, their systems of representations, all of which had as its climatic point the ingestion of several beverages of vegetal origin, one of the best known around the area being the vinho de Jurema (Jurema wine), wich is made of the roots of a Mimosa tree." (Ib.:7)*

*"Julio explained that in order to behave properly one has to take the wine made of the roots of the Jurema tree (Mimosa sp.) since "The Jurema shows us the right way, the good and the bad." Moreover, he said, "trees are encantos (enchancements), beings given to us by Sonse (God), who is also a live being. We work with the encantos of a live God." (Ib.:151)*

"Arvores são **encantados**". Os **encantados** são **vivos**: uma distinção que os índios do nordeste, em geral, fazem questão de ressaltar quando comparam suas entidades espirituais com aquelas que aparecem nas chamadas "mesas brancas", ou no espiritismo, que são "espíritos mortos". Os Kiriri, que conhecemos mais de perto, afirmam que seus **encantados** são vivos, e não mortos, que **já são da natureza**, e desprezam aqueles que **trabalham com espírito de morto**. "A jurema mostra o caminho correto, o bom e o mal", diz o pajé Kariri-Xokó. Ela fornece "visões" que orientam a vida, e não é apenas uma planta medicinal.

A jurema é a planta mais importante para os Kariri-Xokó, mas outros preparados de plantas, bebidas ou pós, permitem, ao iniciado na "ciência" - o "caminhante" ou "sonhador" -, "enxergar nas andanças" (MOTA, ib.:155). É, sem dúvida, um caso clássico de xamanismo (ELIADE, 1986).

*"The sound of a Kariri word holds a meaning only to themselves and to the particular plant, demonstrating their kin relationship. To each plant there is a corresponding Kariri word and sentence, wich function like a*

prayer. Nazinha, a female healer from São Pedro, still holds to the belief that plant medicines are sacred so that "preparing the medicine is the prayer", as she said. For Suíra and other Kariri-Shoko, the prayer starts upon gathering the botanical species for curing purposes. Some of these prayers are highly secret and letting out certain information on them is dangerous to the tribe's own health and survival. Most of what is left of Kariri language is related to ceremonies and to plant taxonomies" (MOTA, ib.:154)

Possuir "ciência" é conhecer as palavras secretas, o nome e as orações que cada planta - cada "encanto", portanto - exige para que seja possível comunicar-se com ele, desde o momento da coleta até o momento de preparar o "remédio". O "remédio" não é uma substância química que reage com outras substâncias químicas no organismo da pessoa doente. O "remédio", o espírito que habita a planta, tem vontade própria, é ele que cura, e só coopera com aqueles que sabem comunicar-se com ele.

*"To the Kariri-Shoko, even nowadays, plants are perceived as standing in the world as embodiments of unseen sources of power which can only be tapped through a set of gestures, language, ritual singing and dancing of the old tores (sacred songs and dances). These are signs of a relationship that cannot be reproduced outside of the indigenous environment, for they believe only indigenous peoples (blacks and gypsies being included in this category) can have such communication with the unseen powers of nature. Therefore, as they relate to plants in a manner that is different from non-members of their group, they also envision plants as having a different reaction to them, for plants understand them: they have a mutual code of understanding, they are united by bonds of ancestral kin relations. As a Kariri makes contact with the vegetal spirit - through oral ingestion, rubbing, inhaling or smoking - she/he is entering in direct contact with a powerful being who is the owner of that plant form." (MOTA, ib.:154) (grifo nosso)*

A "ciência", portanto, parece implicar um código de comunicação com as forças da natureza, com as quais apenas os índios - e os negros e ciganos, ao seu próprio modo - sabem relacionar-se:

*Shaman Suíra explained it this way:*

*" - Anybody can go into the forest and take the medicine, the plants. But when an indio takes the plant, when I get a plant or when a plant gets into my hands, then it is different, because I bless the plant, I say the words. Any indio can also say the words."*

*" - But nobody else can know these words, but us, the indios. All the plant medicines have to have the secret. Because, as you know, where there is a secret, there is strength. Where there is a secret, it is more positive. If I know something, and you know something, only we know it and we don't tell it to anybody else, it stays only between ourselves and*

*Sonse, our God. But if you tell it to someone else, and this person tells to another... then soon that which was sacred and secret becomes valueless, a disorder."*

*" - Medicine that everybody knows is not so strong because it is not secret, do you understand? A hypothesis: a tea of hortelã de folha miuda (mint) everybody knows about it, it is a weak tea because any child, any branco knows about it. This white powder I gave you is one of my secret medicines, that is why I cannot tell you what it is made of. But even if I told you, you wouldn't know how to prepare it, how to take it out of the tree and you would not know what to say to the medicine." (...)*

*"The idea of the dormant plant power and the secret Kariri language is fundamental to the on-going functioning of the tribe. This power is carried through the spoken Kariri words. These words can be sung in a tore song/dance - or simply said as in a prayer, a blessing. The name of the vegetal spoken to is, in fact, its blessing, its strength." (MOTA, 1987:154) (grifos nossos)*

Sendo assim, os próprios cantos e danças dos Torés são parte desse código de comunicação. Com eles comunicam-se os índios com essas forças **vivas** da natureza. Podem até ser cantados diante dos brancos, já que esses não suspeitam da existência de todos esses significados que se escondem por trás dos Torés. É mesmo fonte de orgulho para o grupo possuir um segredo que só eles conhecem. Através do gesto de tripudiar com a ignorância dos "brancos", invertem a atitude de menosprezo com que são tratados por esses no seu dia-a-dia de minoria desrespeitada nos seus direitos mais elementares.

Portanto, as músicas e danças de Toré que fazem parte desses segredos do Ouricuri, a julgar corretas as observações de MOTA - de que encontramos indícios entre os Kiriri, como veremos no capítulo VI -, estão profundamente relacionadas com as plantas conhecidas pelos índios, pois ambos, **encantados** e plantas, não são necessariamente coisas dissociadas. Embora isso não queira dizer, por outro lado, que todos os **encantados** sejam associados a plantas, ou que todas as **linhas** de Toré digam respeito a "remédios".

Ainda não é hora de enfrentarmos essas questões no que toca ao nosso caso empírico, os índios Kiriri, quando nos apoiaremos ainda em algumas observações de MOTA sobre os Kariri-Xokó. Deixemos de lado, também, a questão de até que ponto as



observações acima podem ser generalizadas para os demais grupos, mas afirmemos apenas que nem todos se encaixam perfeitamente nelas.

Por enquanto, restrinjamo-nos a essa abordagem generalizante acerca do Ouricuri, pois ainda precisamos fornecer mais informações sobre os demais rituais indígenas do nordeste, de modo a completar o quadro geral que nos propusemos esboçar nesse capítulo. A respeito do Ouricuri, portanto, deixemos assinalado, pelo menos, como conclusão que nos interessa aqui tirar, que este ciclo ritual não se opõe ao Toré, como um conjunto de rituais desligados deste último, mas que antes se compõe com ele enquanto partes de um mesmo contexto cultural, e que na base de ambos estaria um mesmo conjunto de concepções relativas ao sagrado, aparentadas entre si, e que lançam luz umas sobre as outras.

### 3. O PRAIÁ

Assim como o ouricuri, o que acima se chamou comodamente de "ritual do *Praia*", não é propriamente *um* único ritual. É antes um conjunto destes, embora, por outro lado, não implique, até onde se sabe, em algum ciclo tão nitidamente marcado por uma segregação espacial e temporal como o que caracteriza o Ouricuri.

Os Pankararu, Pankararé e Geripankó são grupos oriundos de um mesmo grupo original, ou melhor, cuja história comum pode ser retraçada, ainda que com certa imprecisão, até um mesmo aldeamento missionário dos princípios do séc. XVIII, a missão jesuítica de Curral dos Bois (v. PINTO, 1958:34), no lado baiano do S. Francisco, próxima à atual cidade de Nova Glória, onde, como era a regra, diversas etnias teriam sido aldeadas conjuntamente,

sendo que os três grupos atuais reconhecem plenamente esse parentesco entre si.

Realizam esses grupos uma série de rituais ainda menos estudados que os do Ouricuri, mas que se sabe, ao menos, terem como elemento central a presença dos **Praiás**, equivalentes dos **encantados** de outros grupos, nome pelo qual também se referem, por vezes, a essas entidades. A nível exterior, o que difere os **Praiás** dos **encantados** de outros grupos é o porte de máscaras rituais muito semelhantes àquelas já descritas acima, existentes entre os Fulni-ô e Kariri-Xokó, e o fato de os **Praiás** se incorporarem apenas nos homens adultos, os quais formam uma espécie de sociedade secreta masculina, que se reúne no **poró**, a sua **casa da ciência**, a que só eles têm acesso.

Existe uma escassa bibliografia sobre os **Praiás**, e, ainda assim, relativa apenas aos Pankararu. Pankararé e Geripankó apenas recentemente começam a ser estudados, pois só agora, no contexto de reemigração étnica no nordeste, a sociedade nacional tomou conhecimento deles<sup>40</sup>. Sendo que os Pankararé, sabemos, reaprenderam a se relacionar ritualmente com tais entidades com o auxílio dos Pankararu, o que, por si só, indica que os dados relativos a estes possam ser estendidos aos primeiros. O estudo mais antigo, e que serviu de base para os demais é o de OLIVEIRA (1942), que esteve entre os Pankararu em 1937, e presenciou a "festa do umbu", o rito do "menino do rancho" e a "cerimônia do ajucá". A partir daí, LIMA (1946) - já citado no capítulo II - teceu considerações botânicas e farmacológicas sobre o "ajucá", que é o mesmo, como já dissemos, "vinho da jurema", e PINTO (1958)

---

<sup>40</sup>. Tivemos uma experiência própria entre os Pankararé, em 1991, ao acompanharmos um estudo de delimitação de seu território realizado pela FUNAI, bem como em algumas outras oportunidades mais breves, quando fizemos algumas observações que foram úteis a nossa exploração da bibliografia.

acrescenta algumas observações pessoais às de OLIVEIRA. Sendo assim, vejamos o que nos deixou OLIVEIRA:

*"Dizem os atuais habitantes daquele vale [o Brejo dos Padres em Tacaratu-PE] que foram os 'Pancararús', do antigo 'Curral dos Bois', hoje Santo Antonio da Glória, na Baía, os primeiros indígenas que ali estabeleceram aldeamento. Essa tradição me foi transmitida pelo Chefe da Aldeia, o velho Serafim, e por outros caboclos. Em seguida, de acordo ainda com a tradição ali corrente, dois Padres, vindos, também, do lado da Baía, chegaram ao 'Brejo', e neste, construindo uma pequena capela, ficaram habitando com os 'Pancararús'. Como a estes indígenas de 'Curral dos Bois' reuniram-se povos de outros lugares, não obtive informações seguras. O que simplesmente me informaram foi que, depois daqueles índios, chegou ao 'Brejo' gente da 'Serra Negra', 'Rodelas', 'Serra-do-Urubá', 'Aguas-Belas', 'Colégio' e 'Brejo-do-Burgo' (?) [a interrogação é de OLIVEIRA que, por certo, nunca ouvira falar dos Pankararé]. Todavia, repito, penso que a reunião de povos pertencentes a grupos tão diversos naquele vale, resultou da Missão que nele existiu em épocas remotas." (OLIVEIRA, 1942:159)*

Esse trecho é muito interessante por mostrar esse grupo Pankararu como resultante de um núcleo inicial, ao qual, posteriormente, foram se juntando pequenas frações de outros grupos: a Serra Negra é a localização original dos atuais Kambiwá; Rodelas é o local onde hoje estão os Tuxá; na Serra do "Urubá", ainda se encontram os Xucurú; Aguas Belas é terra dos Fulni-ô; Colégio, dos Kariri-Xokó; e Brejo do Burgo, dos Pankararé.

De fato, em todos os grupos do nordeste é comum esta migração incessante de pequenas frações de uma área para outra, em geral em virtude de faccionalismos internos que, volta e meia, resultam na mudança dos "descontentes" em busca de "asilo" político. A hipótese de OLIVEIRA de que todos estivessem ali reunidos por causa da missão não pode ser aceita como exclusiva, já que, na maioria dessas áreas, também houve missões, e tais deslocamentos continuaram ocorrendo quando nenhuma missão existia mais, sendo que ainda hoje ocorrem com frequência.

Todavia, o que é importante daqui extrair é que, após séculos de vida comum, sob as mesmas pressões estruturais advindas da sociedade envolvente - inclusive as resultantes da catequese católica -, as inevitáveis trocas culturais produziram algo específico, resultante muito mais desse contato posterior, entre

si, que da continuidade de uma suposta tradição Pankararu intocada - o próprio etnônimo "Pankararu"<sup>41</sup> pode ser uma criação posterior, o que não é incomum no nordeste, como é o caso, por exemplo, de "Pankararé" e "Tingui-Botó". De qualquer forma, entre os indígenas de Tacaratu, desde há muito, conviveram aqueles que conheciam os ritos do Ouricuri e do Toré.

Vejamos como OLIVEIRA (1942:160) descreve os rituais que presenciou, começando pela "festa do umbú". Quando o primeiro fruto de umbú maduro era encontrado, iniciava-se a festa. O fruto era levado para a aldeia e pendurado numa trave sustentada por duas outras. A trave era perpendicular à linha Este-Oeste. Para OLIVEIRA, essa orientação estaria ligada à organização do grupo em duas bandas exogâmicas, os filhos do Sol e da Lua, como ocorre com os Fulni-ô e outros povos Jê. Na parte superior da vara, amarravam também pés de "urtiga-cansação".

Os "guerreiros", pintados de "tauá-branco"- um tipo de barro muito fino - e trajados com um "capacete" de palhas de ouricuri, iniciavam um torneio de arco e flecha, tentando atingir o umbú, posto, como alvo, naquela trave. Faziam-no acompanhados dos "Praiás", "que são como que a encarnação dos espíritos da aldeia". Flechado o umbú, o autor da proeza apanhava um cipó grande e forte e o entregava à sua "mãe", ou a alguma mulher de sua "banda". Com este cipó travava-se uma luta de tração entre os mais fortes representantes das duas "bandas". Venceu, na ocasião, o "povo do poente", ou do "sertão", como diziam os Pankararu.

A segunda parte destes "festejos" caracteriza melhor os *praiás*:

*"A segunda começa quando a safra do mencionado fruto está no auge. E inicia-se com a festa a que chamam 'Corrida do Umbú', que consiste no*

---

<sup>41</sup>. As fontes registram, ao tempo da missão de Curral dos Bois, o etnônimo "Brançararu", que não teriam sido, contudo, aldeados sozinhos (cf. PINTO, 1958:34)

seguinte: numa determinada noite, em um dos terreiros da aldeia, a luz da lua, ou da fogueira, se a noite é escura, reúnem-se todos os 'Praiás', todas as 'Cantadeiras'. Tudo pronto, ouvem-se, vindo de dentro da caatinga, no rumo do local em que fica o rancho dos 'Praiás', toques de gaita de taquara, imitando canto de pássaros. Como resposta àqueles toques, uma das 'Cantadeiras' vibra o maracá de um modo especial. A seguir em passos apressados, obedecendo, porém, a um ritmo estabelecido pelos seus maracás e o da cantadeira, um após outro, entram os 'Praiás' no terreiro da dança, fazendo evoluções em todo ele e ficando, por fim, a dançar em frente das 'Cantadeiras'.

Enquanto a 'Cantadeira' canta, os 'Praiás' dançam, soltando, de momento a momento, uns expressivos gritos que elevam ou diminuem o diapasão da toada e o ritmo do sapateado. (...) Muitas vezes, em meio às danças, os 'Praiás' transmitem às suas 'mães', ou sejam, às 'Cantadeiras', boas e más notícias. Quando isso acontece, aquelas, em exortações, lhes pedem que tornem reais as boas e evitem a realização das más.

As toadas são, em geral, evocativas e invocativas, tendo cada uma um ritmo próprio.

Em regra as festas duram toda a noite, nelas tomando parte, em certas ocasiões, o elemento feminino. Naquelas a que eu assisti, por exemplo, já pela madrugada, entoaram as 'Cantadeiras', toadas evocativas de caçadas, pescarias, etc., e que foram dançadas tendo cada 'Praiá', como par, u'a mulher. Terminadas essas toadas, os 'Praiás' saíram pelo terreiro, convidando as moças que deviam ir aquela madrugada às caatingas buscar os 'Umbús' para a festa da tarde. As convidadas, deixando o terreiro, foram se preparar para ir aos 'Umbús'. Isso, porém, não fez que as danças terminassem. Estas duraram até pela manhã. (OLIVEIRA, 1942:161-2) (grifo nosso)

A coleta dos umbús era feita longe da aldeia pelas mulheres escolhidas. Os "Praiás" iam ao seu encontro, enquanto elas apanhavam os umbús, acompanhados de dois tocadores: um com um apito de rabo de "tatu-peba" - portanto, semelhante ao **aruí** dos índios Kiriri; e outro com uma "flauta de taquara" - sempre ela.... A seguir voltavam todos para a aldeia, as mulheres enfeitadas de flores e com os cestos de umbú à cabeça. Uma vez na aldeia, os homens e mulheres que faziam parte da festa pintavam-se os bustos de "tauá-branco". Outrora, diz OLIVEIRA, pintavam-se em todo o corpo, pois andavam desnudos. Os homens ostentavam, quase todos, "capacetes de ouricuri". Em seguida, realizava-se a "corrida do umbú". Os cestos enfileirados eram colocados no mesmo lugar e posição, perpendicular ao sentido Este-Oeste, onde antes houvera o flechamento, e os homens disparavam em sua direção, com

uma flecha à mão, para assinalar os cestos com os quais queriam ficar. Feito isso, formava-se um círculo de assistentes, dentro do qual homens e mulheres dançavam, aos pares, e flagelavam-se com pés de urtiga até que esses se esfacelassem totalmente.

As corridas e flagelações se repetiam ainda por três vezes, à intervalos de uma semana. Na última, não se fincavam flechas nos cestos de umbú, pois os mesmos eram transformados em umbuzada e oferecidos aos "Praiás". Aqueles que, nas outras corridas, haviam assinalado cestos, faziam agora seu pagamento aos "Praiás". No tempo de OLIVEIRA, já o faziam em dinheiro, mas, antigamente, pagavam com caças: "teiús", "mocós", "camaleões" e outros animais da fauna circundante. Assim encerrava-se a "festa do umbú" tal como nos descreve OLIVEIRA.

Destaquemos as cenas de auto-flagelação, pois elas são interessantes para serem comparadas às flagelações dos grupos de "penitentes" que ainda existem na região do rio S. Francisco, dos quais também faziam parte os Pankararu, como relata o próprio OLIVEIRA, tema a que voltaremos adiante. Já a parte em que os *Praiás* transmitem as "boas e más notícias" às suas "mães" faz lembrar os antigos ritos do culto a "Uariquidzã", conforme descrito pelos missionários seiscentistas, cujas cartas transcrevemos no capítulo II. Assim como, ademais, são muito semelhantes as próprias máscaras de dança que portam os *Praiás* - por sua vez assemelhadas às dos Fulni-ô - com aquelas descritas para as vestes do "Uariquidzã".

Do mesmo modo, a "Cabana Sagrada" de que falavam, há três séculos, os primeiros missionários, pode ser comparada ao *Poró* dos Pankararu, sua **casa da ciência**, denotando, julgadaas pertinentes essas analogias, uma notável persistência de certos elementos rituais, embora nada estejamos insinuando acerca da continuidade dos significados investidos em tais comportamentos.

Sobre o "Poró" e a "sociedade" masculina que nele se reúne, continuemos com o próprio OLIVEIRA:

*"Além das festas que resumidamente descreví, há no 'Brejo-dos Padres' uma outra, também tradicional e muito interessante. É a do 'Menino do Rancho'. Essa festa representa a iniciação dos rapazes na comunidade dos 'Praiás'! Sendo estes, pode-se dizer, a encarnação dos espíritos protetores da aldeia, formam uma espécie de sociedade secreta, a qual evita, quanto possível, o contato direto de seus membros com outras pessoas, quando se encontram no 'Poró', que é o 'Rancho' em que se reúnem por ocasião das festas. Nessas condições, mister se faz que tenham intermediários afim de lhes fornecer, quando preciso, água, fogo, fumo e outras cousas, para cuja aquisição, muitas vezes, é necessário entrar em contato com pessoas estranhas à sociedade.*

*Como bem se compreende, esses intermediários são obrigados a guardar inteiro segredo a respeito de tudo quanto ocorre no 'Poró'. Para exercer uma coação psicológica capaz de determinar tão absoluto mutismo, os 'Praiás' ameaçaram punir os infratores daquele dever com diversos castigos, entre os quais a 'dormida' em camas feitas de 'Urtiga' ou 'Quipá'.*

*É a aquisição daqueles intermediários em tempos antigos, o que a festa do 'Menino do Rancho' simboliza. Na verdade, o que nela se passa é, simplesmente, a representação do rapto dos meninos que, no passado, faziam os 'Praiás', para ter, a princípio, servidores, e, depois, futuros 'irmãos'. A festa processa-se do seguinte modo: Na orla de um terreiro é erguido um 'rancho', formado por folhas e ramos de árvores. Dentro dele é posto um menino de 10 a 12 anos, todo pintado de 'Tauá-Branco', tendo à cabeça um capacete de folhas de 'Uricurí', e, a tiracolo, um pedaço de fumo de rolo, afora outros ornamentos. A porta do 'Rancho' encontram-se dois guardas, e, pelas redondezas, diversos caboclos que são, também, defensores, ou como dizem, padrinhos do menino. Tanto uns como outros, apresentam-se ornamentados e munidos de cacetes. Na festa a que assistí, dentro do 'Rancho' achava-se o chefe da aldeia. Em dado momento, os 'Praiás', que estão armados com uns fortes e compridos ganchos de pau, atacam o rancho, visando raptar o menino. Por essa ocasião, trava-se renhida luta entre os atacantes e os defensores do menino. Os 'Praiás' procuram dominar os adversários, tentando derrubá-los, ora pelo pescoço, ora pelas pernas, com os ganchos de que se acham armados. Os padrinhos do menino defendem-se e defendem-no com os cacetes. A luta é interessantíssima. (...) O triunfo não se dá no primeiro ataque. A este, outros se sucedem, até que, finalmente, os 'Praiás' se apossam do menino. Conseguida a vitória, os vencedores conduzindo a presa cobiçada, saem dansando pelo terreiro. (...)*

*Desde o momento em que os 'Praiás' se apossam do menino, este passa a lhes pertencer, frequentando o 'Poró', para servi-los por ocasião das festas, e passando, por fim, quando já homem, a fazer parte do 'grêmio'. De modo que aquela festa, como já disse, é, nem mais nem menos, a iniciação do neófito na sociedade dos 'Praiás' ou dos 'Encantados', como são, também, conhecidos aqueles." (OLIVEIRA, 1942:163-5)*

Esta interpretação do significado global do rito do "menino do rancho" parece bastante convincente. Porém, este é um significado para o analista, instrumentado por conceitos classificatórios como "ritos de passagem" ou "de iniciação", etc.,

sem os quais, aliás, torna-se difícil qualquer análise ou mesmo descrição. Porém, algumas expressões como "no passado", ou "em tempos antigos", usadas por OLIVEIRA, deixam-nos em dúvida se para o mesmo autor era ainda com esse sentido que se realizava esse rito em 1937, já que, como notamos várias vezes, reconstituir o passado parecia mais importante que entender o presente para a etnologia daquele tempo. De modo que não sabemos - e o próprio OLIVEIRA talvez não pudesse ter tirado a limpo tal questão com seus informantes - se ainda persistia aquele sentido<sup>42</sup>. Se o leitor nos permitir certa dose de "intuição", pensamos que provavelmente sim, ainda se tratava de um rito de iniciação aos segredos do *Poró*, pois algum rito deveria marcar a entrada dos neófitos nestes segredos da religião Pankararu, da mesma forma que o "batismo" dos meninos no Ouricuri dos Fulni-ô e dos Kariri-Xokó, cuja descrição não transcrevemos acima por economia de espaço, mas que pode ser encontrada em PINTO (1956:128-33). Todavia, não se pode saber ao certo.

Mas isso é menos importante, para os nossos propósitos neste capítulo, que a descrição que faz OLIVEIRA do que ele chamou de "cerimônia" do Ajucá:

*"Outras festas a que assistí no 'Brejo-dos-Padres', como por exemplo o 'Toré', reservo-me para descrevê-las no trabalho a que já aludí [<sup>43</sup>]. Não*

---

<sup>42</sup>. Suzana Maia, integrante do PINEB, tendo realizado recentemente trabalho de campo entre os Pankararé, presenciou o mesmo rito "meninos do rancho". Sobre esse obteve a informação, que nos repassou pessoalmente, de que o rito é um cumprimento de promessa aos *Praiás*, feita pela mãe de alguma criança que, quando pequena, ficou gravemente doente. O que, é claro, não exclui a interpretação de OLIVEIRA.

<sup>43</sup>. Para nossa tristeza não temos notícia de que OLIVEIRA tenha jamais escrito tal texto, que seria por certo o que mais nos interessaria consultar. Por outro lado, só esta afirmação da existência de *Torés* já naquele tempo entre os Pankararu nos é importante. Tudo o que temos sobre os *Torés* Pankararu é esta citação de PINTO (1958:42-3): "*No toré, os Pankararu dançam em companhia dos praiás ou sem eles. Os dançarinos estão sempre aos*



desejo porém, mudar de assunto, sem tratar de uma [cerimônia] que se realiza em meio da 'caatinga', principalmente à noite. Quero me referir à festa da 'Jurema' ou do 'Ajucá'. Sendo de caráter reservado, por ser essencialmente religiosa, nem todos os habitantes da aldeia podem a ela comparecer. A instâncias minhas, o velho Serafim prontificou-se a realizar uma, de dia, consentindo que eu assistisse a ela.(...) Esta é a bebida milagrosa feita com a raiz da 'Jurema'. Assistí a todo o seu preparo.(...) Ao ficar nesse estado, o velho Serafim acendeu um cachimbo tubular, feito de raiz de 'Jurema', e, colocando-o em sentido inverso, isto é, botando na boca a parte em que se põe o fumo, soprou-o de encontro ao líquido que estava na vasilha, nele fazendo com a fumaça uma figura em forma de cruz e um ponto em cada um dos ângulos formados pelos braços da figura. Logo que isso foi feito, um caboclo, filho do chefe, colocou a vasilha no solo, sobre duas folhas de 'Uricurí', que formavam uma espécie de esteira. Em seguida, todos que ali se encontravam, inclusive duas velhas e reputadas 'Cantadeiras', sentaram-se no chão, formando um círculo em redor da vasilha. Ia começar a festa. O chefe e mais dois assistentes acenderam seus cachimbos. Ninguém falava. Um ambiente de religiosidade formara-se sob a abóbada de folhagem que nos abrigava.(...) Os cachimbos, passando de mão em mão, correram toda a roda. Quando voltaram aos donos, uma das 'Cantadeiras', tocando o maracá, principiou a cantar. Era uma invocação a Nossa Senhora, na qual se pedia paz e felicidade para a aldeia. Depois, vieram as toadas pagãs dirigidas aos 'Encantados'. De vez em quando, no decorrer da cantiga, ouviam-se, porém, os nomes de Jesus Cristo, Deus, Mãe de Deus, Nossa Senhora, Padre Eterno e, às vezes, também, o nome do Padre Cícero.

Em uma das toadas, a 'Cantadeira', dirigindo-se a Nossa Senhora, agradeceu a minha presença na aldeia e rogou pela minha felicidade. Enquanto isso, o caboclo que colocara a vasilha sobre as folhas, respeitosa e solene, ia distribuindo pelos demais a bebida mágica que transporta os indivíduos a mundos estranhos e lhes permite entrar em contacto com as almas dos mortos e espíritos protetores.

Aquele que recebia a vasilha, era com a máxima reverência que sorvia alguns goles do 'Ajucá'. Ao chegar a vez da primeira das 'Cantadeiras', a velha Maria Pastora, esta levantou-se, recebeu a vasilha, ergueu-a com as duas mãos sobre a cabeça, e, olhando para o alto, recitou uma oração em voz baixa. Depois, sentando-se, bebeu o 'Ajucá'. Terminada a distribuição, o distribuidor, ajoelhando-se nas folhas do 'Uricurí', sorveu, por sua vez, um pouco da bebida. O resto foi botado num buraco, preparado de propósito para aquele fim. Todas essas cenas passaram-se ao som de cantigas e ao toque dos maracás. Quando uma 'Cantadeira' cansava, a outra principiava. Os cachimbos, hora por outra, percorriam o círculo, passando de mão a mão e de boca a boca. Ao terminar, homens e mulheres puseram-se de pé. As 'Cantadeiras' começaram então, com as maracás, a benzer todos os presentes, um a um, inclusive eu, sempre cantando, Maria Pastora, quando me benzeu, pediu a Deus por mim e fez preces pela minha ventura." (OLIVEIRA, 1942:160-7)

---

pares, ou em grupos de quatro pessoas. As buzinas acompanham as toadas pobres e melancólicas. Algumas das danças adotam nomes de animais (a da cauauã, a do tamanduá, a do porco, a do peixe, a do sapo, a da tubinha, a do boi, a do papagaio) e nela imitam-se os respectivos bichos. Na do papagaio, por exemplo, procuram os índios reproduzir a voz desses psitacídeos e, na do peixe, ensaiam as manobras da pescaria."

Por certo que, se OLIVEIRA tivesse feito aqui a descrição dos Torés que presenciou, não estaria a "mudar de assunto" ao falar da "cerimônia do ajucá". Embora tivesse presenciado um rito "de encomenda", realizado especialmente para ele, cremos que esta é uma boa imagem do que é o essencial da **ciência do índio**. Tal rito parece ser, *basicamente*, o mesmo **particular** realizado pelos kiriri secretamente, de que não podem participar nem mesmo a maioria dos índios, mas tão somente os **entendidos** na **ciência**. É neste tipo de ritos que pensamos encontrar-se o núcleo daquilo que anteriormente denominamos como "um conjunto de crenças e representações próprias ao que designamos como INDIOS DO NORDESTE, resultantes, fundamentalmente, de uma experiência histórica comum e, recentemente, claramente compartilhada". OLIVEIRA, com base em suas observações, na década de trinta, também percebia uma certa homogeneidade:

*"As crenças dos 'Fulniôs' giram dentro do mesmo círculo das dos povos do 'Brejo-dos-Padres', de 'Colégio', e, muito provavelmente, também de 'Palmeira-dos-Índios'. Isso, porém, não quer dizer que sejam todas elas inteiramente idênticas. Para comprovação, basta o fato de, enquanto em 'Colégio' e 'Brejo-dos-Padres', as mulheres fazem parte integrante das festas religiosas, em 'Aguas-Belas' tal não acontece. Todavia sobre o assunto é preciso esclarecer um ponto. Em 'Aguas Belas' como disse, as mulheres não tomam parte nas festas. Mas, ao contrário do que se acreditava, podem vê-las." (OLIVEIRA, 1942:176-7)*

Em que pese todas as diferenças formais entre os vários ritos do Ouricuri, do Praiá e do Toré, diferentemente realizados por cada grupo, estaria aqui, sobretudo, em ritos como a "cerimônia do ajucá", neste tipo *experiência religiosa*, de caráter eminentemente xamanístico, o ponto de contato, a nível das crenças envolvidas, entre todas as práticas religiosas que vimos esboçando ao longo do capítulo.

Observa-se na "cerimônia do ajucá", tal como descrita por OLIVEIRA, os mesmos elementos que se repetem em outros grupos: o vinho da jurema, como o "veículo" sacralizado da experiência de comunicação com o plano de realidade habitado pelos **encantados**; os

cachimbos sagrados, e o próprio fumo, com os quais se defumam o vinho da jurema e os participantes do rito; os cantos acompanhados dos maracás, com os quais se invocam as entidades e em que também estão presentes invocações às divindades cristãs, Jesus Cristo, Nossa Senhora, e elementos do catolicismo popular regional, como na invocação ao Padre Cícero, que se compõem com as entidades "pagãs", sem qualquer contradição.

Torna-se necessário levantar, então, as categorias de entendimento com as quais os agentes expressam essa experiência religiosa altamente subjetiva, categorias que, em última instância, estruturam a própria experiência religiosa, mas que também estruturam e covalidam a experiência da realidade cotidiana, tal como vivenciada pelos índios, e assim constituem o apoio sagrado que invade e orienta a ação no plano profano, legitima o poder político das lideranças e demarca as fronteiras étnicas "para dentro", isto é, constituem o que há de "substantivo", e específico, na experiência de "ser índio" no nordeste, e que, por isso mesmo, precisam ser mantidas, a todo custo, fora do alcance da população regional - nem sempre com pleno sucesso, como vimos no capítulo anterior -, sob pena de se desorganizarem essas fronteiras.

Tais categorias operam a intermediação entre o plano do sagrado e o do profano pois, por assim dizer, servem para "traduzir" o experienciado durante o êxtase (LEWIS, 1977) proporcionado pela jurema, sem dúvida altamente subjetivo e não verbal, para o plano da compreensão verbal com o qual se expressa e organiza a realidade vivenciada cotidianamente. O nosso maior problema, contudo, é que essas expressões são penosamente garimpadas nos evasivos e escorregadios discursos nativos, quase nunca explicitamente relativos à própria experiência religiosa - o que seria violar o segredo -, mas antes implícitos naqueles

relativos aos mais variados assuntos. Apesar dessas dificuldades, é o que tentaremos fazer para o caso Kiriri no capítulo VI.

Antes de relatarmos o que encontramos acerca do Toré de outros grupos na bibliografia que conseguimos reunir, transcrevamos um outro trecho de OLIVEIRA, em que este aponta relações entre essas práticas religiosas e o catolicismo popular que as permeia:

*"Conforme já deixei transparecer, as tribos que foram aldeadas no 'Brejo-dos-Padres' tiveram a habilidade de harmonizar admiravelmente bem, as suas crenças pagãs com as idéias religiosas que lhes foram transmitidas pela missão católica, que, no passado, floresceu naquele vale. Assim é que todas as festas de cunho pagão, que se realizam à noite, só principiam depois de terminada a ladainha que costumam rezar na igreja da aldeia. Mas, em suas orações, com a mesma confiança com que intercedem as graças de Jesus Cristo e Nossa Senhora, apelam para 'Jupunhum' e 'Andaruré', espíritos protetores das nascentes e da caça. E é, na verdade, extraordinário que isto suceda, quando, realmente, foi grande a influência exercida pela catequese sobre os povos reunidos no 'Brejo-dos-Padres'. Efetivamente, quem, chegando hoje ao 'Brejo', no período quaresmal, vê sair em via-sacra, da igreja, todas as quartas e sextas, à meia-noite, uma porção de homens, levando à frente, erguida, uma cruz, ladeada por dois 'Congregados', chamados 'Decuriões', e acompanhada por outros 'Congregados', todos vestidos de hábitos azues, com cruces brancas e cobertas com capuzes, que os tornam completamente desconhecidos, e, mais atrás, um grupo de 'Penitentes', de bustos nus, a se retalharem com disciplinas cortantes como navalhas, cantando benditos, em busca das cruces que abrem os braços pelas estradas da aldeia, dificilmente acreditará que ali estejam membros da sociedade dos 'Praiás' e comungantes da festa do 'Ajucá'. Entretanto, é isso uma verdade." (OLIVEIRA, 1942:168)*

Acima, chamamos a atenção para as flagelações com urtigas a que se submetem os índios durante as "festas do umbu". Agora vemos que os mesmos índios participam dos grupos de "penitentes" que ainda podem ser encontrados, durante a quaresma, em certas áreas da beira do rio S. Francisco. Os Tuxá de Rodelas (cf. SILVA, 1986; v. adiante) também se apegam a essas práticas. Se elas se "harmonizam bem", como quer OLIVEIRA, ou não, isto é, mantêm-se paralelamente sem qualquer interpenetração mais profunda com as demais crenças Pankararu não podemos saber com certeza. Contudo, elas certamente remetem-se a um tipo de catolicismo medieval, o qual, com toda probabilidade, para ali foi transplantado ao tempo das missões. Esses elementos,

independentemente de como possamos estabelecer relações simbólicas entre eles, chamando atenção para algum tipo de homologia entre os comportamentos de auto-flagelação, ou entre as máscaras dos praiás e os capuzes dos penitentes<sup>44</sup>, ou quaisquer outras comparações de elementos que possamos aventar, tudo isso, pelo menos ilustra bem o que significa, ainda hoje, terem sido esses índios missionados nos sécs. XVII e XVIII, dentro daquele quadro histórico esboçado por nós no capítulo II.

Inquiridos sobre sua "religião", sua resposta é, de pronto, que são "católicos". Participam de missas, novenas, procissões e grupos de penitentes. Mas tudo isso não os impede de se apegar à sua **ciência**, de se religarem aos **cabocos dos tronco véio**, a seus **encantados**, como se ainda repetissem as palavras do *principal* dos índios "Quiriris" ao missionário jesuíta, como nos relata a ânuia de 1693 já citada no capítulo II: "*queremos ser cristãos, mas queremos também conservar os costumes dos nossos antepassados*".

Como conseguiram operar essa composição, tal é a história de como compatibilizaram o encontro de dois mundos radicalmente diferentes num terceiro só deles, sendo aí, neste encontro, que devemos buscar a "origem" - palavra que temos tentado expurgar de nossas análises - do Toré, formando um núcleo em torno do qual, ao longo do tempo, e de forma inevitável, vieram

---

<sup>44</sup>. PINTO (1958:47) faz essa associação: "*Vestidos com suas máscaras rituais, os Pancararu lembram, de certo modo, os farricocos das procissões da Misericórdia, ou os sambenitos, com que se vestiam os penitentes condenados pela Inquisição.*" Talvez os missionários, ao ver os Praiás - ou qual fosse o nome à época - se flagelando, se lembrassem dos penitentes e, dentro daquela estratégia de usar os costumes nativos para introduzir os cristãos (v. cap.II), tenham tentado fazer dos índios "penitentes"; os índios, por sua vez, vendo os "penitentes", podem ter tentado deles fazer os Praiás. Isto poderia explicar, talvez, as pequenas cruces pintadas na "Tunã", pedaço de pano que compõe as máscaras dos Praiás. Tudo isso, além de curioso, é, obviamente, mera conjectura.

agregar-se elementos de outras formas de religiosidade, especialmente do amplo leque dos chamados "cultos mediúnicos", dos quais se tomou de empréstimo algumas categorias, até mesmo pela necessidade nativa de se posicionar e auto-classificar em meio a eles. O que não quer dizer que, nesse processo, não se tenham deixado influenciar pelos mesmos, pelo contrário.

#### 4. OS TORÉS

Ao longo deste capítulo, tecemos uma série de considerações sobre o Toré, ao tentarmos classificar os grupos indígenas nordestinos segundo modalidades rituais, ao mesmo tempo procurando mostrar - até onde nos permitiu a escassa e antiga bibliografia, o nosso próprio contato com alguns desses grupos, e as indispensáveis informações de outros antropólogos do PINEB - que todas essas modalidades possuem estreitas relações entre si, compartilhando um mesmo conjunto básico de concepções que subjaz às variações formais dos diversos rituais. Tentamos, também, apontar o Toré, em que pese ele próprio variar, como o ritual comum a todos os grupos.

Apoiados em MOTA (1987), divisamos a importância das plantas e sua dimensão espiritual para a compreensão do tipo de experiência religiosa que está por trás das práticas do Toré e demais rituais, experiência essa proporcionada pela ingestão do **vinho da jurema** e balizada pelas crenças que envolvem seu uso, o que nos remete para uma abordagem em termos do xamanismo. Talvez o leitor julgue haver aqui uma contradição etnográfica, entre, por um lado, o Toré caracterizado, no capítulo I, pela posse das **mestras** pelos **encantados** e, por outro, um conjunto de ritos secretos, que alguns grupos chamam de **o particular dos índios** - e

que OLIVEIRA chamou de "cerimônia do ajucá" -, que é o cerne de sua **ciência**, em que os **pajés** e **entendidos** têm visões e se transportam para outro plano de realidade, vêem o passado e o futuro, bem como o que acontece em outros lugares, e se comunicam com espíritos auxiliares, o que caracteriza um caso clássico de xamanismo. Pensamos que essa contradição é aparente, e induzida pela própria classificação científica, pois nada impede que as dois fenômenos se dêem paralelamente, sobretudo num contexto de contatos interculturais. No capítulo VI, tentaremos analisar, pautados no caso Kiriri, a relação, aparentemente contraditória, entre uma experiência religiosa de *possessão*, própria dos chamados "cultos mediúnicos", e de *viagem da alma*, característica do xamanismo.

Vamos tentar agora abordar, através ainda de dados bibliográficos - HOENTHAL (1954) e SILVA (1986, baseado em trabalho de campo datado de 1975-6) - dois grupos que realizam apenas o Toré, os Xukuru de Pesqueira-PE e os Tuxá de Rodelas-BA, para mostrar que são válidas aquelas mesmas conclusões relativas aos grupos que praticam o Ouricuri e o Praiá, e, por fim, restabelecer o nexos entre esses rituais indígenas e aqueles do capítulo anterior, nos quais, ainda que remetidos a alguma representação do "índio", seus participantes não se tomam como tais, completando assim, ao fim desses dois capítulos, nossa caracterização do que estamos chamando de *complexo ritual da jurema*.

HOENTHAL (1954), em seu texto sobre os Xukuru, segue o mesmo roteiro programático dos demais textos da etnologia de seu tempo, com a diferença de fazê-lo melhor que qualquer outro: informações históricas sobre o grupo; subsídios para a pesquisa arqueológica; cultura material atual (1951), com vistas a reconstituir o melhor possível aquela que um dia existiu; coleta de vocábulos remanescentes da língua já esquecida; reminiscências

da organização em metades e clans; e as inevitáveis "reconstruções" dos rituais originais, para, ao cabo, situar o grupo original nos quadros classificatórios dos povos indígenas brasileiros pré-contato, com base neste conjunto de informações.

Em que pese os Xukuru dançarem, hoje, apenas o Toré, HOHENTHAL ainda conseguiu recolher dos informantes a lembrança de uma "festa do umbu" muito semelhante à que vimos acima para os Pankararu, apesar da ausência, nas informações que recolheu na década de cinquenta, de muitos detalhes que ainda caracterizavam, nos anos trinta, o ritual que os Pankararu continuavam realizando de acordo com o que vimos em OLIVEIRA (Ib.). O que seria, aliás, de se esperar em se tratando de um ritual não mais praticado pelos Xukuru, o que não impediu a HOHENTHAL concluir que *"nevertheless, the two ceremonies seem basically the same"* (1954:157).

Mais interessante ainda é a possibilidade dos Xukuru terem praticado, no passado, algum tipo de Ouricuri, pois afirma o autor que *"north of the serra called Tiagó is a place known to the Shucurú as Andéava, where in former times they were accustomed to hold their sacred ceremonies or "ouricuri". This locality is no longer used for such purposes"* (1954:155). Estes rituais do passado mostram, contudo, os Xukuru, historicamente, mais próximos dos demais grupos que hoje ainda praticam essas modalidades rituais, do que se poderia supor, se se tomasse por absoluta e estanque aquela classificação do início do capítulo. Ademais, vinculam seu Toré ao mesmo contexto cultural em que os Torés dos Fulni-ô e Pankararu se vinculam. Pois, também para esses últimos grupos, não obstante a preservação de alguns rituais mais elaborados que o Toré, e não mais conservados pela maioria dos demais grupos nordestinos, não devemos querer enxergar aí rituais "puros". Afinal, trata-se dos mesmos três séculos de contato com a sociedade envolvente para todos os grupos, indistintamente.



O que se poderia supor para explicar as diferentes possibilidades, para cada grupo, de preservar uma quantidade maior ou menor de elementos de suas culturas originais - o que nada tem a ver com continuidade de significados inalterados - seria uma espécie de matriz de determinantes históricos diversos a impor pressões diferenciadas, segundo as idiosincrasias da história local: por exemplo, qualidade das terras e conseqüente maior ou menor interesse nelas por parte dos regionais; proximidade maior ou menor de núcleos urbanos; a transformação, ou não, da sede das antigas missões em pequenas e até médias cidades; maior ou menor quantidade de casamentos interétnicos; maior ou menor repressão, por parte de agentes policiais, sobre a prática dos rituais; a eficiência, e comprometimento, variados de agentes do antigo S.P.I. na proteção dos interesses dos índios; a ação diversa dos agentes do clero, mais ou menos comprometidos com seu "rebanho"; a capacidade de lideranças nativas sustentarem alguma organização política minimamente autônoma, a depender também do grau de sua cooptação aos interesses dos fazendeiros e políticos regionais; o contato mais ou menos direto com grupos em condições mais positivas, como o caso das estreitas relações entre os Kariri-Xokó e os Fulni-ô, ou dos Pankararé com os Pankararu, de modo que uns "reavivam" aquilo que outros fatalmente iriam perder, ou já haviam perdido; etc., etc..

Evidentemente, tudo isso está relacionado, e pensamos que o peso relativo de cada um desses fatores históricos, em cada localidade, é o que está por trás das diferenças rituais, e da maior ou menor interpenetração dessas práticas com elementos de outras formas de religiosidade "originalmente" não-índigena, posto que, pelos argumentos que já aduzimos, os grupos indígenas há séculos têm contatos uns com os outros - muitos chegaram mesmo a conviver juntos - e permutam elementos culturais, produzindo uma realidade nova, radicalmente diversa da realidade pré-contato. Se

tal nova realidade, por outro lado, não faz do conjunto desses povos uma área, em termos culturais, absolutamente homogênea, é certo que o curso da história os aproximou muito mais do que distanciou.

Pois, é a partir das formas como tais populações indígenas, após emergirem da situação histórica propiciada pelas missões católicas, foram incorporadas a sistemas sociais inclusivos, estruturados segundo as lógicas imperantes na sociedade envolvente, que poderemos entender o universo de relações e interações sociais que dão conta de como recebem e como transmitem um conjunto de elementos simbólicos recorrentes que conformam a variedade de formas religiosas que compõem o *complexo ritual da jurema*.

HOHENTHAL, é claro, não estava preocupado com nenhum desse fatores, e seu interesse não era entender o presente, mas o passado. Não vamos aqui transcrever a descrição do Toré que ele assistiu, para não sobrecarregar o leitor, mas assinalemos que nesta se observam algumas peculiaridades Xukuru<sup>45</sup>. Ao invés, vejamos o que ele chamou alhures de "*jurema cult*" (1960b:73), que, de resto, não está desligado do Toré.

Curiosamente, HOHENTHAL distingue um "*jurema rite: classic version*" e um "*jurema rite: present-day version*". O primeiro é uma admitida reconstrução, embora não sejam apresentados claramente os critérios que a orientaram. Evidentemente, HOHENTHAL só assistiu à segunda versão, e, para chegar à primeira, buscou eliminar todos os elementos que lhe pareceram exógenos, bem como "tirou uma média" do que viu e ouviu nos vários grupos que visitou. Não discutamos a legitimidade dessa operação, mas antes tomemos o resultado obtido para os nossos

---

<sup>45</sup>. O Toré que descreve HOHENTHAL é aquele especial, realizado uma vez por ano, na "primeira noite dos caboclos" da novena de N. Sra. das Montanhas, de que já falamos anteriormente.

próprios propósitos, pois é muito interessante como um modelo, quando nada, das transformações operadas sobre essas hipotéticas formas originais, ao serem submetidas ao contato com o contexto social e religioso característicos do sertão nordestino.

*"Every tribe encountered during the ethnographic survey possessed some form or other of the old aboriginal jurema ceremony. Apparently the Fulniô retain the most traditional form of this rite, that is, the simplest, and following them, the Pancararú, who also have an unadorned version of this evidently ancient rite. The other Indian groups investigated have adopted many alien elements, a result of contact with fetichistic cults of African origin and the introduction of certain Christian elements. (...)*

*Essentially, the jurema rite has as its purpose the intervention of the pajé for his people with the supernatural beings of the spirit world. Only the pajé fell into a trance, induced by the constant smoking of strong tobacco, the absorption of a stupefying drink, the narcotic jurema, and perhaps aided by self-hypnosis. (...)*

*An adjunct to this procedure was the shaking of a gourd rattle, often painted with red tauá (hematite), whose rhythmic sound, aided by the ingestion of narcotics, was necessary for inducing the desired trance. Although the rattle was essentially an instrument for marking rhythm, in a sense it was also an intermediary between the pajé and the supernatural beings, whose materialization was not recognized by the indians in question. (...)*

*The true jurema rite did not involve the representation of idols or images: alcoholic beverages; lighted candles, the calling upon Jesus Christ, the Virgin Mary, and a host of Catholic saints; the speaking by participants other than the shaman with spirits of long-dead individuals; the singing of religious songs; the presence of women; or the falling in trance by anyone but the pajé himself. All or some of these alien elements are present today in the rite as practiced among the majority of the groups visited, these traits reflecting the influence of both Negro fetchism and Catholicism.*

*The traditional Indian version, as well it can be reconstructed, also differs from the version which reflects Negro and European influence in not being primarily performed for curing. The function of curing often rested in the hands of the pajé, who used techniques such as suction, blowing of tobacco smoke over the sufferer's body, and sleight of hand. While it is not unlikely that, upon occasion, the pajé would have recourse to the Spirit of Jurema, and even fall in trance, while treating a difficult case of illness, such actions would be primarily for obtaining insight as to the nature of disease and means for combating it. However, the curing of disease per se was not an integral part of the aboriginal jurema rite, and such a ceremony was not held in order to return a person to health.*

*Among the Shucurú descendants there is much evidence of such alien influences referred above. Eliminating these, we can obtain a view of what the basic ceremony is like." (HOENTHAL, 1954:146-8) (grifos nossos)*

Nota-se a clara operação, aqui, de um paradigma (KUHN, 1989) etnológico. HOENTHAL pretende ver uma sociedade "indígena" segundo o que se costumava, e se costuma ainda, conceber como tal

em outros contextos que não o nordestino. A força desse paradigma é tal que é preciso negar o que se vê explicitamente e buscar, em reconstruções do passado, o que não mais se vê, para que tal paradigma possa operar; assim, o que se submete à análise é essa reconstrução e não a sociedade presente. O paradigma, reificado, ganha um estatuto de objetividade tão forte que HOHENTHAL chega ao ponto de falar em um "true jurema rite". Ora, o único rito de jurema verdadeiro é aquele que se pode registrar. De fato, HOHENTHAL parece ter assistido, ou tido notícia - já que duvidamos que tenha presenciado a versão Fulni-ô - de outras versões que lhe teriam parecido menos corrompidas, e parece equacionar o rito "verdadeiro", isto é, o "propriamente" indígena, com o mais simples, a versão "não adornada", ou seja, aquela da qual se retirou os elementos de presumida influência africana e européia.

Porém, não há razão para supor que se chegue ao rito original simplesmente eliminando o que, com muita evidência, é empréstimo alienígena, pois os acréscimos não apenas se acrescentam, mas também transformam. E isto sem contar com o que, simplesmente, se perdeu e que poderia fazer do rito original algo não tão simples e sem ornamentos.

Se, com toda probabilidade, o rito original não era realizado principalmente para curar indivíduos, mas para operar uma "cura social", isto é, buscar orientação junto ao plano do sagrado para todos os problemas do grupo, é preciso perguntar-se se tal redução de funções não estaria relacionada com a própria desorganização do coletivo, operada pelas pressões desassociativas da sociedade envolvente, e com o desaparecimento do referente concreto de tal "cura social", isto é, do próprio "grupo étnico" enquanto um todo politicamente organizado e autônomo, reduzido agora a um somatório de famílias politicamente desarticuladas e submetidas às injunções dos regionais. Em outras palavras, uma "população indígena", por certo, mas não mais um "grupo étnico"

(cf.as definições do cap.I). Uma situação que parece ter nos "caboclos" de Alhandra, na Paraíba, uma ilustração sugestiva (v.cap.III).

Afinal, por que apenas tal rito, e na forma como atualmente se realiza, persistiu, quando todos aqueles mais elaborados, como o possível "Ouricuri" ou a antiga "festa do umbu", desapareceram, para além da razão óbvia de terem sido reprimidos pelos regionais? Parece-nos que, quanto mais elaborado um ritual - como o Ouricuri dos Fulni-ô, por exemplo, que envolve a persistência de formas de organização social complexas como metades e clãs, muito difíceis de se reproduzirem por muito tempo em contextos como esse -, mais facilmente ele deixa de ser realizado, acabando por se reduzir a versões progressivamente simplificadas e sujeitas cada vez mais à introdução de elementos culturais exógenos. Não eram essas, contudo, as questões que HOHENTHAL queria responder, porque seu paradigma lhe colocava outras.

Sigamos com sua reconstrução, pedindo ao leitor paciência com tão grande transcrição, pois toda ela é importante para os nossos propósitos.

*"Usually the jurema ceremony is held at night. (...) In former times only grown men could attend, and of them not everyone was permitted to do so, the pajé determining who should participate. Nowadays women and even adolescents are often present.*

*A small fire is built in an isolated clearing away from the aldeia and the participants kneel in a circle to one side of this fire, which is for the purpose of lighting the tobacco pipes. Weapons are laid aside at the edge of the clearing, because perfect peace must prevail; (...)*

*The pajé turns over the section of jurema root to two male assistants, who carefully cut and peel the bark from the root, after which the bark is placed on a large flat stone for careful and slow pounding with a smooth cobble "so as not to bruise it". The Spirit of Jurema dwells within the bark and must not be offended by rough or crude treatment. Once pounded and frayed between the fingers into a pulp, the crushed bark is inserted into a large gourd-half or a clay bowl containing water from a stream. The pulped bark is gently squeezed by hand until the sap exudes, transforming the clear water into a deep-red liquid on the surface of which floats a foamy white scum. This saponaceous spume is carefully removed by scooping motions of the hand and the remained lurid liquid in its container is carefully conveyed by one of the men to the pajé, who places it reverently on a crude mat lying before him, which consists simply of*

*several fronds of catolé or ouricurí palm. The two assistants resume their places in the expectant circle; one of them may get up from time to time to attend the fire and light charged tobacco pipes handed to him for this purpose by other participants." (Ib.:149)*

Cada participante possui um cachimbo próprio, feito de barro cozido ou de um pedaço escavado de madeira de jurema. Em geral sua forma é cônica, e muitos são espécimes arqueológicos de superfície, reutilizados pelos índios. Além desses cachimbos pessoais, são dispostos outros cachimbos no centro do círculo, junto com pedaços de tabaco picados. Depois de acesos, fuma-se intensamente, e os cachimbos circulam, de mão em mão, pelos participantes.

Após os cachimbos rodarem várias vezes, o pajé fita longa e profundamente a bebida sagrada na bacia, enquanto vibra sua maracá, acompanhado pelas maracás dos demais. Com o cachimbo invertido, o pajé sopra pelo forninho um jato de fumaça por sobre a superfície da bebida, enquanto os demais permanecem em silêncio, apenas vibrando suas maracás monotonamente. A fumaça forma, assim, uma película opaca sobre a superfície da jurema.

Feito isso, o pajé inclina-se sobre a bacia e fita novamente a película formada pela fumaça. Em seguida cada participante faz o mesmo. Aquele que não for capaz de enxergar sua face refletida ali, deve retirar-se imediatamente da cerimônia. Significa que sua alma está impura, que ele cometeu alguma falta. Esta falta pode ser uma mentira que tenha contado a um amigo, um roubo, adultério, e até uma relação sexual com sua própria esposa em um espaço de tempo menor que três dias antes da cerimônia. Dentro do mesmo período, também não deverá ter ingerido nenhuma bebida alcoólica. Se, mesmo tendo cometido alguma dessas faltas, o índio for tão tolo a ponto de permanecer na cerimônia, e beber da jurema, sofrerá física e mentalmente. No caso de ter ingerido bebidas alcoólicas, sentirá dores fortíssimas nas juntas, que surgirão repentinamente e desaparecerão de modo igualmente misterioso.

Após todos se mirarem na película de fumo, o pajé soprará o fumo novamente sobre a superfície líquida e sobre a maracá, e depois sobre seu próprio corpo, vibrando a maracá todo o tempo. Cada participante fará o mesmo sobre si e sobre seus vizinhos no círculo. Então, o pajé elevará a bacia com a bebida, três vezes, até a altura de seus olhos, enquanto sussurra orações, e, ao abaixar pela terceira vez a bacia, sorverá o líquido pela borda da mesma.

*"After the pajé drinks he passes the bowl to the person at his left, who also lifts the bowl three times and drink; thus the bowl is passed around the entire circle of participants and comes again to the pajé who replaces it on the palm fronds; smoking of tobacco is then resumed with vigor. When the bowl has been passed around the circle three times, the pajé suddenly goes into a trance; his body is rigid, although continuous shudders pass through his frame; his eyes are open and the eyeballs rolled up and back into the sockets, exposing the whites of the eyes; the eyes eventually may be closed as trance endures. All the while his right arm is moving mechanically, shaking the rattle which is firmly gripped in the hand; his tobacco pipe is similarly clutched in the left hand, but this remains motionless. The pajé may suddenly fall backward, or more commonly, forward on his face; in this position he appears to be listening intently to the voices of the supernatural beings he seeks to contact. During this phase he begins to "speak in tongues", a meaningless gibberish, neither Portuguese nor any other recognizable language; from the intonation of this jargon it is apparent that the pajé is asking questions of the "encantados", and presumably he receives answers. At this time one may plunge a pin or any sharp object into his flesh, or touch his bared body with a glowing firebrand, but he will show no sign of pain or discomfort. The pulse is very rapid and irregular and perspiration beads his face and body. While the pajé is in this state his fellows shake their rattles in monotonous rhythm and sway their torsos from side to side from their seated cross-legged position, but remain silent.*

*The pajé may be in such a trance for as long as an hour or more until he abruptly returns to himself and is once again alert to his surroundings; he then informs his fellows in a quiet voice, and with every appearance of mental and physical exhaustion, what transpired while his soul was wandering free of his body; what he has learned in his journey to the supernatural world must be interpreted and judged.*

*Following his exposition, all arise and the pajé, accompanied by one of his two assistants, goes to each person in turn and blows tobacco smoke over the individual's body, from crown to heel, and both front and rear; at the same time the rattle is shaken over the participant's body. His assistant follows the pajé closely, repeating his act of purification. After this done the fire is covered with earth, the participants again clothe themselves and return silently to the aldeia. Occasionally the pajé will be so exhausted as a result of his soul's journey that his fellows must await a later time to learn of his experiences during trance."*  
(HOENTHAL, 1954:148-52)

Este rito é, evidentemente, a mesma "cerimônia do ajucá" presenciada por OLIVEIRA (1942), quinze anos antes, entre os Pankararu, de cuja descrição HOHENTHAL parece não ter tido conhecimento, uma vez que não consta de sua bibliografia. Provavelmente ele deve ter assistido também a versão Pankararu para elaborar essa sua reconstrução, já que o que viu entre os Xukuru, pelas considerações que faz depois (v. adiante), não permitiria tal riqueza de detalhes, mesmo considerando que são reconstruções. Parece ter eliminado, da versão Pankararu, apenas os cantos em português e a própria possessão, que ele não reconhece como originalmente indígena, como se depreende da transcrição anterior, quando fala dos "(...) *supernatural beings, whose materialization was not recognized (...)*".

Mas, perguntamos, para que serviriam os cachimbos e o fumo extras no meio do círculo dos participantes? Entre os Kiriri, quando os **encantados enramam**, pedem por seu **paú** para **trabalharem**, e este é ali colocado pelos **entendidos** justamente para essa finalidade, pois cada **encantado**, assim como cada **entendido**, tem o seu cachimbo. A insistência de HOHENTHAL em que apenas o pajé entra em transe também é fruto de suas suposições, talvez por julgar que nas sociedades indígenas haja, via de regra, apenas um xamã. Mas por que as funções xamanísticas seriam monopólio de um único indivíduo, mormente em grupos politicamente pouco estruturados? Entre os Xucuru, àquele tempo, e ainda hoje, como pudemos constatar, quando estivemos entre eles, não há apenas um Toré, em um único local, liderado por um único pajé ou "mestre", mas vários espalhados pelas encostas da Serra do Arorobá.

Apenas recentemente, e com a crescente reorganização política dos grupos indígenas do nordeste, é que o cargo de "pajé" - bem como o próprio Toré como um todo - passa a ser politicamente estratégico e se procura conferir-lhe alguma especificidade ritual, sendo, mesmo assim, comum reconhecer-se alguns pajés como



possuidores de menos **entendimento** que certos **entendidos**, como ocorre entre os Kiriri. Sendo o cargo de "pajé" também um cargo político, por que haveria um único "pajé" em grupos bastante desorganizados?

Assim, não havendo uma clara e única ordem social a ser reafirmada, mas um conjunto de "terreiros" de Toré espalhados pela área rural, com seus respectivos líderes espirituais, não se poderia mesmo esperar por uma continuidade da "liturgia" original, fosse qual fosse, mas antes um fértil campo aberto para a constituição de formas extremamente permeáveis à assimilação de elementos exógenos. Afinal, o que sustentaria um mesmo modelo ritual, senão a continuidade de uma mesma ordem social?

Mas por que estamos falando de Toré, se HOHENTHAL está falando de um "rito de jurema"? Não seria o Toré um outro rito? Do ponto de vista das crenças envolvidas, não. Para que a versão Xukuru do rito de jurema, especialmente a "present-day version", seja um Toré, basta lhe acrescentarmos os cantos e as danças. Em vez dos participantes ficarem sentados, dança-se e canta-se girando numa roda, e tem-se um Toré, mantendo-se, com alguma variação, os demais elementos. Vejamos, então, esta versão "present-day" Xukuru do rito de jurema, segundo HOHENTHAL, mas tentando lê-la com outros olhos que não os que seu paradigma lhe impôs:

*"The basic form of the jurema rite described above, in so far as it can be reconstructed, has become greatly modified because of the integration of foreign elements.*

*So long as the aboriginal element predominated in the ceremony, only the pajé fell into a narcotic-induced trance and was the sole means of contact with the supernatural world, - receiving messages from Beyond, conveying advice from the spirits, and distributing news of deceased tribesmen. Nowadays, however, almost any participant can claim incorporation in his own body by a supernatural being, or that his soul can also free itself of the body and contact the spirits.*

*Often as many as three or four individuals are in a trance in the same time, but it is quite likely that under such circumstances of general hysteria there is a good deal of simulation. Many of these persons whose bodies shudders, whose eyes roll, and who "speak in tongues", are probably faking. It is doubtful that all these eager would-be mediums actually*

undergo the experiences that they claim to do. Also, nowadays it is not necessary the pajé who presides over a session: the presiding person might be any "mestre" and is often a woman!

Characteristic of the modern version is the opening of the session by prayer and appeals to the Christian Triune Godhead, the Mother of God, and a number of Catholic saints; songs of religion import, some of them quite melodious and impressive, are also sung by all present. A few such examples will suffice:

"Ai, Senhor Mestre  
Que me dá licença  
Para eu folgar  
Com velha anjucá!"

"Nas horas de Deus, Amen  
Padre, Filho, Espírito Santo  
Esta primeira cantiga  
Que n'esta mesa eu canto  
Ai, nahena, heia, hei, nahoa  
Ai, nahena, heia, hei, nahoa!"

"Senhor Mestre eu quero  
Senhor Mestre vá  
Quero que me dê licença  
Vamos trabalhar  
Com o poder de Jesus Christo  
Vamos trabalhar  
Ai, heia, heia, ai, ina hoa  
Ai, heia, heia, ai, ina hoa!"

There are also songs directed personally to the "encantados", in order to induce them to manifest themselves by incorporating their entities in the bodies of the mediums. When this is accomplished a trance results. These songs are referred to as "linhas". Sometimes when the presiding "mestre" sings his invocative "linha", despite all his efforts the "encantado" will refuse to manifest himself; it is then necessary that the "mestre" call upon one or more of the participants and demand that he or they sing the required verse (tirar uma linha). Sometimes all the people present will sing together the magical song; perhaps this joint effort will have the desired effect, perhaps not; even on occasion a spirit which is entirely different from the one summoned will make his presence known." (Ib.:152-3)

Por causa da necessidade de sigilo, continua HOHENTHAL, as sessões atuais se realizam frequentemente no interior de alguma habitação, à noite. A "mesa" consiste numa pequena plataforma elevada de argila, retangular, sobre a qual é estendida uma toalha branca, em que se coloca velas acesas, refletindo, para HOHENTHAL, a influência do catolicismo. Outros elementos alienígenas como figas de madeira e, frequentemente, uma chave também são colocados sobre a mesa, em torno da qual se sentam os participantes. A chave

é girada no ar, pelo "mestre" que preside a cerimônia, para abrir a sessão.

Em torno da bacia de argila, que, às vezes, é referida como "princesa", e na qual está a jurema, é comum colocar-se pedaços de fumo e os cachimbos. O tabaco é misturado a folhas trituradas de plantas aromáticas como benjoim, ou limoeiro do campo (*Styrax ferrugineun*) e alecrim (*Rosmarinus officinalis*). Quando o "mestre" sopra o jato de fumo sobre a bacia, o faz desenhando uma cruz, o que refletiria, para o autor, a influência do catolicismo. Os Fulni-ô, acrescenta HOHENTHAL, ainda retêm o costume de recobrir toda a superfície do líquido, sem que o seja em forma de cruz.

*"As to the taboo against imbibing alcoholic beverages prior to participating in a jurema rite, not only has this custom been abandoned by the Shucurú, but they actually mix caxaça, a colorless cane rum, with the jurema itself. This practice is sneered at as being "Negro style" by Indians descendants of most of the other groups surveyed. Present-day practice among the Shucurú involves the dipping of a small gourd (cuia) or a common cup into the jurema and passing it around in succession to each of the persons present. The presiding "mestre" drinks first, making a sign of the cross with his gourd rattle over the cup before he goes so; both men and women drink rapidly and often; the cup or gourd passes from hand to hand with almost mechanical assiduity; there are no abstemious "mestres". At such times a song is sung:*

*"Corre, corre, cuia da mesinha  
Corre, corre, cuia da mesinha  
Ai, cuia, cuia da mesinha  
Ai, cuia, cuia da mesinha  
Ena, ena, ena hoa  
Ena, ena, ena hoa  
Ai, ena hoa."*

*When a "mestre" goes into a trance his neighbors rub his forehead and arms with crushed segments of garlic, and also caxaça mixed with powdered alecrim leaves; this is supposed to protect the individual against evil influences which are at large during such occasions.*

*The work of the "mestres is called "fumaça" (smoke); to work for Good, for example, medical advice and remedies, counsel of various import, luck charms and so forth, is called "fumaça às direita". The best days for such activities are Mondays, Wednesdays and Fridays. Unlike the aboriginal rite, the present form emphasizes curing, and in fact, its resemblance to the ancient ceremony is superficial. To work for Evil, for example, the fashioning of contrary charms or talismans, spells to make one ill, to ruin a business, or to prevent a marriage, is spoken of as "fumaça às esquerda". The proper days for such black magic are Tuesdays, Thursdays, and Saturdays. Sunday is not a good day for "fumaça" and serves only for consultations of minor order and small importance.*

*To awaken a person in a trance and who is unable to come out of it, the presiding "mestre" lays his hands on the person's forehead and utters incantations, exhorting the victim in the name of the Holy Trinity to come back to this world. At the same time the other persons present join in and sing in unison the same song that the one in a trance is monotonously chanting in between spells of muttering gibberish, or "speaking in tongues". Such participation by others is thought in some manner to "draw off the power", distributing it among the others present, and so weakening its strength in the body of the person possessed so that he can return to his senses." (HOENTHAL, 1954:154-5)*

Preconceito e pré-conceito. Falar em simulação e histeria geral parece ser um exagero. O autor mostra irritação com dados que não se conformam à operação em seus paradigmas. Poderíamos imputar-lhe as palavras de Édison Carneiro a respeito de influências externas no candomblé: "Detesto ver a tradição clássica ser corrompida"<sup>46</sup>. Este preconceito, aliás, é partilhado por outros grupos, como HOENTHAL afirma, e, seu "negro style", que já ouvimos sob a forma "coisas de negro", é, de fato, uma categoria deslegitimadora, utilizada por índios que também, sem o saber, possuem em seus rituais elementos de influência afro-brasileira - se bem que não tantos -, fazendo da expressão, não obstante, um uso político muito claro.

Ao analisar a religião Xukuru, HOENTHAL, muito apropriadamente, estabelece relação entre ela e os catimbós nordestinos. E ao lermos as informações que diz ter recolhido de seus informantes, acerca de como se organiza o mundo sobrenatural, realmente parece que estamos lendo uma página de Câmara Cascudo (1969:773):

*"Information varied greatly as to the organization of the supernatural "encantados", but apparently the basic unit of the supernatural world is the "aldeia". Some informants declared that there were twenty-five "aldeias" and that all the "encantados" were obliged to visit each one in turn; thus the "encantados" of each supernatural "aldeia" were known to every other "aldeia", and through their terrestrial manifestations by way of the mediums, every Indian group in Pernambuco knows of the "encantados" of all the other tribes. This appears to be the*

---

<sup>46</sup>. Apud SANTOS (Ib.), que por sua vez cita Ruth Landes, "A cidade das mulheres". Rio de Janeiro, Civ. Brasileira, 1967, p.188.

case since among the tribes surveyed it became apparent that the Pancararú, Shocó, Tushá, and to a lesser degree, the Fulniô, were familiar at least with a number of "encantados" subscribed to by the Shucurú.

There are different accounts of the organization of the supernatural world. For example, some informants stated that each supernatural "aldeia" had three "encantados", and that twelve such "aldeias" composed an "estado" (state). If this is the case, then there would be thirty-six "encantados" instead of twenty-five, as in the other version. In a supernatural "estado" there are cities, rivers, mountain ranges and so forth, just as on earth. These "estados" compose a "reino" (kingdom), but confusion exists as to the number of "estados" required to form a "reino".

According to one version, there are five "reinos" called "Onça" (Jaguar), "Vajucá" (Anjucá? = a woody shrub resembling the juremeira), "Canindé" (a macaw, Ara ararauna), "Urubá" (a female buzzard, Cathartes urubu), and "Juremal" (from jurema?). Another story has it that there are seven "reinos", the additional two being "Tanema" (ruled over by a queen, Iracema), and "Fundo do Mar" or "Mar Sagrado" ". (HOENTHAL, 1954:143)

Naturalmente, esses elementos característicos de uma ordem sobrenatural Xukuru denotam não terem sido inteiramente gestados na própria localidade, mas, em grande parte, devem ter sido para aí trazidos por agentes que tiveram contato com eles em andanças fora da área, e não apenas em outros grupos indígenas do nordeste. Esta organização dos "encantados" e "mestres do além" em "cidades", "estados" e "reinos" não se registra em outros grupos. Da mesma forma que a designação dos indivíduos que incorporam os **encantados** como, simplesmente, "mediuns", que observamos entre os Xukuru recentemente, ao invés de "mestres".

HOENTHAL informa que, já em seu tempo, era comum alguns "mestres" xukuru serem vistos, vez por outra, em Recife tratando de casos de pessoas desenganadas pelos médicos. Por certo que, em suas andanças, não devem apenas ter aplicado seus conhecimentos, mas sem dúvida adquirido outros. Os Xukuru nos informaram, por outro lado, que até recentemente era muito comum grupos organizados de pessoas se deslocarem, vindos de muito longe, para assistir seu Toré do dia 23 de junho, em louvor a N. Sra. das Montanhas, que chamam também de "Tamaím", bem como se consultar com seus "mestres". Demonstram muito orgulho em dizer que "até a Bahia teme o Orobá" (Serra do Arorobá). Divisamos, assim, um intrincado quadro contemporâneo de empréstimos a se reproduzirem *ad infinitum*, de dentro para fora e de fora para dentro, ao longo

do tempo. Quadro esse que torna, de fato, muito difícil discernir as fronteiras entre diferentes rituais, que se tornam cada vez mais semelhantes.

O caso Xukuru pode, efetivamente, ser perfeitamente equacionado com aquele relativo ao catimbó de Alhandra, há vinte anos estudado por VANDEZANDE (Ib.), que o leitor deve recordar da leitura do capítulo III. A única diferença parece ser que, em Alhandra, não obstante seus caboclos terem ascendência indígena, estes não mais sustentam uma reivindicação de alteridade étnica, sem dúvida por razões que a sua própria história há de explicar. Arriscaríamos-nos a dizer até que, talvez, os caboclos de Alhandra estivessem, no início dos anos setenta, mais próximos do modelo hipotético de HOHENTHAL que os índios Xukurus no início dos anos cinquenta, apesar de os primeiros não mais reivindicarem sua alteridade étnica. Evidentemente, mais que afirmando, estamos apenas admitindo uma possibilidade. Pois, pensamos que a "indianidade" não é dada pela "pureza" das formas rituais, mas, antes de mais nada, pelo que há nelas, após muitas ressignificações, de presumidamente "indígena".

No que toca ao Toré xukuru, face à sua grande permeabilidade a influências externas, supomos que - mas um estudo cuidadoso poderia negar -, da mesma forma que no catimbó de Alhandra, se tenha perdido aquela especial relação com o universo das plantas, e, portanto, aquela relação especial e não "desencantada" com a natureza, como a que caracteriza os Torés kariri-xokó, em que plantas e "encantados" se imbricam. Assim, a concepção dos "encantados" se aproximaria mais, entre os Xukuru, das entidades antropomorfizadas típicas dos cultos afro-brasileiros, e a possessão passaria a ser a interpretação preponderante da experiência do transe, e do "falar em línguas", perdendo terreno a interpretação do mesmo como "viagem da alma", típica do xamanismo indígena.

A propósito do "falar em línguas", presente em vários tipos de manifestação de transe relacionados a diferentes formas de religiosidade, e para ilustrar como se dá este tipo de ressignificação, notemos que, entre os Kiriri, quando inquiridos sobre o que significa aquele palavreado ininteligível, respondem que se trata da "língua dos antepassados", a qual só é compreendida dentro da **ciência**, o que é um dado relevante para grupos que se ressentem da perda da língua nativa e de suas consequências para a reivindicação à alteridade étnica.

Julgamos que, com essas observações, estamos novamente juntando as pontas de um fio condutor, o uso da bebida jurema, que vimos perseguindo desde o "candomblé de caboclo" da Bahia, passando pelos "torés misturados" de Alagoas e Sergipe, os cultos de jurema dos Xangôs pernambucanos, os catimbós umbandistas dos meios urbanos da Paraíba e R.G. do Norte, e o catimbó rural de Alhandra; depois, pelos rituais indígenas nordestinos, em que o Toré é onipresente e possui uma considerável variação, para chegar, enfim, a esse Toré Xukuru que, em tudo, remete aos primeiros, completando, assim, nossa caracterização do *complexo ritual da jurema*, cujas possibilidades de exploração teórica parecem ir muito além das poucas considerações que fizemos nestes dois capítulos.

Antes de encerrar o presente capítulo, porém, passemos uma vista d'olhos na religiosidade dos Tuxá de Rodelas-BA, pois foi este grupo que transmitiu aos Kiriri o Toré, no início dos anos 70, e também porque SILVA (1986), em pequeno artigo, em primeira-mão - ao que tenhamos notícia - analisou um ritual indígena nordestino a partir de abordagem distinta da que, até então, era utilizada para dar conta do fenômeno, enquadrando-o em um campo religioso mais amplo, embora sua análise tenha permanecido superficial.

Os Tuxá vivem no perímetro do núcleo urbano de Nova Rodelas. Sobretudo a partir da inundação de suas terras na Ilha da Viúva, em 1988, em virtude da formação do lago da barragem de Itaparica. Até esse momento, era na ilha que praticavam sua agricultura e realizavam seu Toré e demais cerimônias, e sua perda foi motivo de profunda comoção para o grupo. Assim, sempre estiveram em contato com a cidade que crescia ao seu redor. Maiores informações sobre seu Toré podem ser encontradas em NASSER (1975) e NASSER et NASSER (1988), razão pela qual vamos poupar o leitor dessas descrições, mesmo porque voltaremos a elas quando tratarmos o Toré Kiriri.

SILVA chama a atenção, por exemplo, para a existência já, entre os tuxá, de alguns índios pentecostais, o que complica sobremaneira o que vimos discutindo até aqui. Vejamos como seu pajé vê esse fato:

*"Existe uma religião dos índios. O pastor disse que não precisa deixar a religião dos índios; mas os protestantes não participam. Os índios têm os trabalhos deles, que os crentes cabocos podem usar, mas eles não querem. Fizeram deixação. Os crentes vão ao espiritismo, à sessão espírita. É igualmente os índios, que têm aquele trabalho deles, que eles podem também usar. Mas não querem. Os nove cabocos, que são crentes, deixaram a religião dos índios e nem dançam o toré. Manoel se afastou de tudo, não dança mais o toré. A velha Antônia, que era do centro da jurema, do particular dos índios. Ela deixou, mas ela acreditava demais. Deixou. O pastor diz que pode procurar, que é uma ciência, por causa de uma doença, é uma forma de trabalho dos índios; quando haja qualquer coisa, qualquer falta, procura. Mas a velha deixou, procurou outra lei, que já tinha lutado muito, já tinha pelejado muito. E achou que está mais tranquila, que agora está bem. Ela mora na aldeia. Os protestantes vêm de São Paulo todos para a casa dela. Já fizeram tudo por ela. Já botaram água encanada, luz. Quando vêm, trazem a despesa, para ela cuidar de todo mundo". (SILVA, 1986:199)*

Os pentecostais de Rodelas, entretanto, aparentemente ainda não produziram nenhum efeito transformador, de novo tipo, sobre as crenças tuxá, mas não se pode saber o que, no futuro, poderá acontecer. Um outro tipo de interrelação religiosa, por outro lado, não causa qualquer estranheza:

*"Se o grupo protestante traz preocupações neste nível aos Tuxá [perda da identidade étnica], outro grupo místico, que existe na aldeia, é aceito*



com máxima naturalidade na comunidade. Trata-se dos penitentes. Alguns Tuxá, lado a lado com outras pessoas não índias, participam deste movimento religioso originário de um catolicismo arcaico, medievo. Esse movimento, se bem que não seja tipicamente nordestino, é intensamente disseminado no sertão do Nordeste. (...) As manifestações de sua religiosidade são centralizadas principalmente na Semana Santa" (Ib.:199) "Nem todos os Tuxá são penitentes (excluídos dessa análise os pentecostais), mas todos os penitentes Tuxá estão integrados, também, no misticismo do "centro da jurema". Para eles não há ambiguidades nem incompatibilidades, nem incoerência, nem equívoco nessa participação sacral dupla, pelo contrário, há plena compatibilidade.(...) Nessa compatibilização cultural encontra-se expressa a situação em que se encontram os Tuxá, enquanto grupo indígena que vive em um centro urbano e que procura conciliar sua participação em duas sociedades distintas." (SILVA, ib.:204)

A vivência desse catolicismo popular implica numa associação entre a Igreja Católica e a compreensão de seus rituais também como uma "Igreja", só dos índios:

"Indagado sobre a existência ou não de uma crença religiosa típica dos Tuxá, o pajé assim se pronunciou: "Dentro dessa religião nossa, lá onde transam nossos antepassados, é a igreja, a igreja encantada. Alí nós percebemos tudo, dentro daquela ciência; nossos costumes são aqueles que nossos pais já deixaram. Hoje tem padre, tem igreja; antigamente não tinha. Entonce, juntava todo mundo e ia implorar aos deuses, em nossos trabalhos". Dessa forma é definida, pela liderança xamanística Tuxá, sua crença de caráter tribal. Trata-se de um sistema religioso tido pelos Tuxá como sendo tipicamente indígena; porém, ele está fortemente influenciado por traços culturais de origem ocidental, que se misturam aos padrões tribais, formando um sistema religioso sincrético complexo.

As seguintes palavras do pajé são sintomáticas da múltipla influência religiosa sofrida pelo grupo:

"O índio crê que tem Deus no céu. Dentro das concentrações deles, existe uma ciência poderosa, também, agora, depois do mundo de Nosso Senhor Jesus Cristo, que é nosso protetor dos encantados. O índio sabe e acredita que existe Nosso Senhor, porque Nosso Senhor foi quem criou e deixou a nação criada em cima da terra, justamente os nossos troncos velhos. Foi obra que Nosso Senhor deixou e deixou o índio com o saber indígena, um saber oculto, que só poderá saber ele mesmo. Então eles acreditam que existe Deus, mas dentro da ciência deles eles sabem que têm uma ciência, que imita Nosso Senhor Jesus Cristo". (Ib.:204)

Se o catolicismo está profundamente enredado em suas concepções, não é nele, contudo, que os Tuxá vão buscar os termos com os quais categorizam o experienciado durante seus rituais, pois não há, no catolicismo, experiências como a do transe e da possessão.

*"Empregam expressões e seguem princípios doutrinários comuns no "continuum mediúnico", que vai do Kardecismo à umbanda (12)<sup>47</sup>, indicando influências das religiões mediúnicas urbanas sobre o sistema religioso dos Tuxá, o qual eles denominam "regime". Os Tuxá lançam mão, ritualisticamente, de expressões, objetos e princípios doutrinários, tais como: "mesa", "terreiro", "trabalho", "centro", "corrente", "cavalo", "descer", "baixar", "incorporar", "linha", "aparelho", "prestar obrigação aos encantados", a "vidência"; as "maes-do-terreiro" "Pequena" e sua filha "Maria Pequena" seriam reproduções da "mãe-de-santo", "Mãe-Pequena"? Os atos litúrgicos de colocar os cachimbos de barro na 'mesa' junto ao pajé, às mães-do-terreiro e de cada "discípulo"; ou quando a mãe-do-terreiro faz a cruz com a fumaça do fumo, sobre o vinho da jurema, no centro da 'mesa', tem este ato algo a ver com o "Ponto de Encruza"?" (Ib.:204-5)*

O simples uso daquelas expressões não quer dizer, seguramente, que sigam os princípios doutrinários do "continuum mediúnico", mas talvez apenas utilizem tais categorias para denominar fenômenos sobre os quais tenham explicações segundo crenças particulares, pois, afinal, que termos, em língua portuguesa, utilizariam para nomeá-los, senão aqueles que essas religiões elaboraram e colocaram à disposição, justamente pela natureza homóloga de suas *experiências religiosas*? É claro que seu uso denota clara comunicação e conhecimento da existência desses cultos e de seus princípios, mas os Tuxá, veementemente, negam a assimilação de seus **trabalhos** ao espiritismo ou qualquer outra religião, e sabemos, por tudo que temos visto, neste capítulo e no II, que há bases históricas sólidas para que esses índios reivindicuem uma tradição própria, por mais que a mesma demonstre influências outras. O próprio SILVA aponta tal resistência:

*"Os Tuxá fazem questão de distinguir, enfaticamente, seus "trabalhos" e seu "regime" ou "particular" das 'sessões espíritas'. "No Espiritismo - disse um informante -, vem o espírito de qualquer pessoa, que eles querem que volte. O particular do índio é diferente, porque há o reino encantado, que já é da natureza, e só quem se manifesta é o gentio". (Ib.:205)*

Mas, ao final, SILVA elabora uma interessante equação para enquadrar as crenças e práticas tuxá, num contexto amplo, em que pese merecer algumas restrições:

---

<sup>47</sup>. SILVA cita aqui Ferreira de Camargo, "Kardecismo e Umbanda", 1961.

"Pelo que pudemos observar e compreender da religiosidade e da mundividência dos Tuxá, acreditamos que se pode situar o "regime" desses índios, ou seja, suas crenças e ritualísticas tribais, no "continuum mediúnico" proposto por Camargo (op.cit.), porém, em uma extensão do 'continuum', que tendo em um extremo a ortodoxia kardecista, passaria pela umbanda e integraria os aspectos mediúnicos do sistema religioso dos Tuxá, no outro extremo.

Kardecismo	Umbanda	Ritualística mítica Tuxá
------------	---------	-----------------------------

---

continuum mediúnico

(modelo hipotético de análise)

Esta ligação decorre do longo convívio dos Tuxá com um centro urbano, a cidade de Rodelas, onde as manifestações religiosas urbanas se expandem. Porém, nossa hipótese, no que concerne a esse aspecto específico da sociedade dos Tuxá de agora, é de que esses índios, consciente ou inconscientemente (este detalhe não nos parece relevante no caso), adaptaram a suas concepções míticas indígenas, alguns traços culturais, inclusive ritualísticos, de outros sistemas sócio-culturais, em um arranjo lógico e harmonioso." (idem:205-6)

Se fôssemos aceitar esse modelo de classificação, por certo que teríamos que estendê-lo ainda mais para a direita, colocando nessa extremidade os Torés mais "puros" dos Pankararé e Fulni-ô, por exemplo, e interpondo, entre a umbanda e a "ritualística mítica tuxá", o "candomblé de caboclo", os cultos de jurema dos Xangôs, os "torés misturados" e os catimbós, talvez nessa ordem.

Mas aceitar esse modelo seria supor um substrato comum, unificador de todo o *continuum*, pois como dizia, com muita lógica, o velho Aristóteles, "o maior e o menor só se dão dentro do mesmo gênero", do que resulta ser necessário especificar o que há de comum em todos esses rituais para fazer desse *continuum* um "gênero", isto é, uma verdadeira continuidade, e não uma justaposição de partes heterogêneas, em que cada uma é indexada ao *continuum* segundo um critério diferente.

Alcançar um grau de abstração tão alto para ser fiel à lógica implicaria, contudo, subverter ordens cronológicas e processos sociais distintos. As formas atuais do Toré reportam-se a um desenvolvimento de mais de três séculos, como temos

ênfâtizado até aqui. Em contato, sem dúvida, com outras formas religiosas, e de modo algo diferenciado conforme cada grupo indígena. Mas isso não autoriza reduzir seus Torés a variantes das formas contemporâneas do espiritismo ou da umbanda.

Todas essas formas religiosas que temos visto, neste capítulo e no anterior, parecem compartilhar, hoje, um conjunto não pequeno de elementos simbólicos, em que as influências circulam em todas as direções, conformando um complexo de rituais para cuja abordagem não é boa estratégia de pesquisa reduzi-los uns aos outros. Se, contemporaneamente, continua a operar-se tal circulação incessante de elementos simbólicos entre essas formas religiosas, transpondo-se as fronteiras entre grupos sociais - em que não devemos menosprezar aspectos político-organizacionais como o caso da absorção, literal e agressiva, pela umbanda, dos catimbós de Alhandra; se, ainda, esses processos têm produzido, e hão de continuar a produzir, fenômenos muito curiosos e merecedores de criteriosas comparações, nem por isso devemos nos permitir qualquer reducionismo, legitimando, quem sabe, as pretensões de determinados agentes, pois isso, sem dúvida, só empobreceria a compreensão da riqueza e heterogeneidade do quadro religioso nordestino e brasileiro.

De nossa parte, temos procurado isolar alguns elementos dentro desse vasto universo simbólico que podem ser ligados a tradições, direta ou indiretamente, remissíveis à experiência religiosa dos índios do nordeste, na qual a *jurema* parece ser o denominador comum, isto é, um referente em torno do qual se observa também uma variedade de significações, mas que se presta sempre, não obstante de modo diferenciado, para remetê-los à sua indianidade. Para os grupos indígenas, a *jurema* é o elemento central de suas crenças, mas não é necessário que o seja em outras formas religiosas, de outros grupos sociais, nas quais, porventura, apareça a *jurema*, podendo ser ela aí um elemento

periférico e de menor importância, como parece ser o caso do "candomblé de caboclo" na Bahia.

No capítulo I, citamos CUNHA (1989), e pensamos ser útil aqui reproduzir o mesmo trecho novamente, já agora instrumentalizados com uma série de informações que nos permitem visualizar todo o seu alcance:

*"a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo" (Ib.:45). "(...) a questão de saber quais os traços diacríticos que serão realçados para marcarem distinções depende das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com as quais poderão se contrapor e organizar em sistema." (ib.:48)*

Depois dessa longa digressão de quatro capítulos, em nosso entendimento indispensável, julgamos estar, finalmente, em condições de abordar, num quadro de compreensão adequado, o fenômeno étnico-político e religioso da implantação do Toré no grupo Kiriri, o nosso estudo de caso.

## CAPÍTULO V

### MEMÓRIA KIRIRI

## 1. OS KIRIRI E O COMPLEXO RITUAL DA JUREMA.

Durante o trabalho de campo, tentamos, de todas as maneiras, obter relatos sobre as crenças e práticas religiosas que os Kiriri possuíam previamente à introdução do Toré. Mas, passados vinte anos, o sucesso desse ritual é de tal ordem que, mesmo os mais velhos, aqueles que hoje têm por volta de cinquenta ou mais anos - e que teriam de vinte a trinta anos na década de sessenta - são incapazes de discorrer sobre as práticas religiosas daquele tempo sem entremeá-las com aspectos do próprio Toré, de modo que se torna bastante inseguro tentar recuperá-las a partir dos seus atuais relatos.

Por outro lado, é clara sua intenção de sepultar o assunto da introdução do Toré - e, por extensão, de tudo que diga respeito a outras práticas anteriores a ele -, pois ele parece abalar o discurso que justificou a implantação do ritual como a retomada da sua tradição. Percebem que abordar esta questão pode por em dúvida, especialmente para o visitante ocasional, a legitimidade desta reivindicação. É como se quisessem fazer crer, aos visitantes como a si próprios, que o Toré sempre existiu ali.

Lembremo-nos de que o Toré é seu "cartão de visitas", e que, quando realizam sua **representação**, têm justamente a intenção de provar sua indianidade para qualquer visitante que recebam. Os posseiros de Mirandela, por sua vez, fazem questão de ressaltar que "antigamente não havia esse tal de Toré", uma das razões por que os índios buscam evitar que os visitantes entrem em contato com os habitantes do vilarejo, os quais, ademais, procuram, por todos os meios, zombar dos Kiriri, dizendo que ali não há "índios", mas apenas "uns caboclos bêbados e preguiçosos, insuflados por esse povo da ANAÍ e da Universidade".

Assim, um visitante desavisado jamais pensaria que o Toré não era realizado apenas algumas décadas antes, e é muito difícil fazer os índios entenderem por que esta questão é importante para propósitos de pesquisa acadêmica. Sobre o Toré, de fato, é-lhes importante unicamente mostrá-lo como uma "dança de índio" aos visitantes, mas é vedado falar qualquer coisa mais detalhada sobre as crenças envolvidas, pois constituem parte do *segredo*. A insistência em tocar no assunto irrita-os profundamente, em face do que procuram mudar de conversa a todo instante. Em geral, quando há boa vontade, respondem secamente "- assunto de Toré é com o pajé", o que parece ser claramente uma instrução das lideranças visando o controle das informações.

Quanto a nós próprios, tivemos direito a um pouco mais de paciência pelo fato de fazermos parte da ANAI-BA e termos sido a eles apresentados por pessoas com muitos anos de luta indigenista em seu favor, uma vez que militam há mais tempo naquela entidade, e desfrutam de grande confiabilidade. Mesmo assim, tal não foi suficiente para reverter todo um esforço, de muitos anos, de recharacterização de seu universo de crenças e práticas rituais, de reiteradas exortações das lideranças no sentido de uma união de todos em torno do Toré e do abandono de outras práticas entendidas agora como não sendo **trabalho de índio**. De modo que eles já não discernem, claramente, o que é anterior ou posterior ao Toré, até porque há muita coisa comum aos dois momentos, como logo veremos, pelo menos ao nível das crenças, se não ao nível dos rituais.

Assim, ao abordarmos essas crenças e práticas caídas em desuso - ou, de qualquer forma, mescladas com as novas -, teremos que recorrer - e felizmente isso é possível - ao único estudo feito sobre o assunto disponível. Trata-se da dissertação de mestrado de BANDEIRA (Ib.). Esta autora esteve com os Kiriri entre os anos de 1967 e 1968, portanto imediatamente antes do início do



processo de revitalização étnica e adoção do Toré, e seu capítulo sobre "O mundo das crenças" é, sem dúvida, a melhor parte de sua dissertação, e uma verdadeira sorte para o nosso próprio trabalho. Pois nos forneceu algumas das melhores informações que serviriam de pista para o enquadramento que julgamos correto dar à abordagem do fenômeno Toré, embora cite o ritual rapidamente no seu texto, apenas para os "caboclos" das ilhas do rio S. Francisco que visitou. Destes Torés não afirma claramente se os assistiu ou não, preconizando, contudo, o "desaparecimento rápido" do ritual (Ib.:83). Os próprios Kiriri, entretanto, se encarregaram rapidamente de contradizê-la.

A mais importante informação que nos legou diz respeito ao antigo ritual do "cururu". Quando em campo perguntamos, vinte e cinco anos depois de BANDEIRA, pelo "cururu", ninguém mais sabia dar qualquer informação além do próprio nome do rito e de que tinha deixado de ser realizado desde o término da guerra de Canudos. O único informante, bem velhinho, apontado por todos como capaz de fornecer alguma informação melhor, de fato já se encontra um tanto esclerosado e dificilmente podia ser encontrado sóbrio, amigo que é de uma "cachacinha", a cada duas palavras pedindo um trocado para ir à venda satisfazer seu desejo mais imperioso. Face ao dito anteriormente, a indicação de tal informante tinha toda a aparência de ser uma forma fácil de livrar-se de perguntas incômodas.

Parece-nos, por outro lado, que a introdução do Toré é, em parte, responsável por esse esquecimento, já que veio, justamente, preencher uma lacuna social deixada pelo "cururu". Felizmente, no tempo de BANDEIRA a situação devia ser diferente, até porque encontrou ainda vivos informantes mais idosos, e a informação contida em seu livro, em que pese sumária, contém o essencial:

"De uma cabocla velha de Lagoa Grande [um dos núcleos da área Kiriri] tivemos informações confirmadas por dois informantes de Mirandela, ambos de idade avançada, da festa do cururu. Realizava-se no dia 15 de agosto, mês em que se faz a quebra do milho. Era dirigida pelos "entendidos" e delas participavam homens e mulheres que dançavam em roda e cantavam acompanhados de taquari. Explica um dos informantes que taquari era uma gaita (flauta) grande, diferente das que fazem agora. A festa era feita em Mirandela perto do Tanque dos Índios. Em lugar separado ficavam a jurema (bebida feita da jurema), o fumo e a genebra (cachaça). Os "entendidos" a certa altura da dança iam tomar jurema para melhor se comunicarem com os mortos. Mulher não tomava. Os "entendidos" conversavam com os espíritos dos mortos na língua e sabiam como as almas viajavam.

A festa acabou com Canudos. Lá morreram os últimos pajés, dois dos quais bastante famosos na época. O paim velho [isto é, avô] da nossa informante era o mais afamado. Morava na Baixa da Cangalha [outro núcleo Kiriri] e tinha perto da casa um lugar separado onde "trabalhava". Toda quarta-feira havia brinquedo e "trabalho" neste lugar. Paim velho não fazia certos "trabalhos" com encantados mortos sem jurema. Fumo e cachaça havia sempre. Não ensinou a ninguém esses segredos. Depois de Canudos não puderam mais fazer a festa porque ninguém sabia como se haver e nem conhecia o segredo do preparo da jurema" (Ib.82-3) (grifos nossos).

Notou BANDEIRA que esta "festa do cururu" devia ser a mesma "festa da yurema"<sup>48</sup>. Há, porém, certa ambiguidade na forma como estão transcritos conjuntamente os relatos dos três informantes de BANDEIRA, pois, ao mesmo tempo que é afirmado que o "cururu" era realizado no dia 15 de agosto, também é afirmado que o avô de uma deles, o mais afamado pajé à época, tinha um "trabalho" com jurema que realizava todas as quartas-feiras e que era tanto um "trabalho" como uma "brincadeira"<sup>49</sup>, indicando, portanto, haver diferenças entre ambos. Quanto ao "cururu", realizado na própria Mirandela, pensamos que ele pode ter outra interpretação, cf. adiante, mas no que diz respeito ao "trabalho" que era realizado na Baixa da Cangalha, em que havia também a

---

<sup>48</sup>. A autora compara esse relato com informações contidas em Metraux (Une nouvelle langue Tapuya de la région de Bahia (Brésil). Journal de la Société des Americanistes. Nouvelle série. Paris, 40: 51-8, 1951) sobre a "festa da yurema", que este, por sua vez, recolheu de "Kariris" emigrados para o sul da Bahia (Posto Paraguassu).

<sup>49</sup>. Exatamente como os Torés semanais atuais, sendo que, hoje, são realizados aos sábados, reservando-se as quartas, e também as sextas-feiras, para o rito secreto do **particular**.

jurema e o "brinquedo", não hesitamos em classificá-lo como um tipo de "Toré", em alguma de suas muitas variantes.

Este relato, de fato, permite situar os Kiriri, inequivocamente, ainda no fim do século passado - se não bastassem as informações dos missionários jesuítas da aldeia de Saco dos Morcegos (Mirandela) para o período colonial (v. cap.II) -, no mesmo contexto cultural dos demais índios da região, como se depreende do capítulo IV. Mais importante ainda, dá fundamento histórico - sobretudo porque é um relato anterior a qualquer idéia de se aprender o Toré com os Tuxá - à reivindicação dos Kiriri de estarem, com a adoção desse ritual, retomando sua própria tradição, perdida com a guerra de Canudos. Por outro lado, não deixa de justificar sua atitude, muito sábia, de procurarem omitir, para quem não conhece as circunstâncias de sua tumultuada história, o longo interregno de setenta anos de ausência de um ritual próprio, pois admiti-lo poderia dar margem a interpretações apressadas, prejudiciais à sua luta pela obtenção do reconhecimento étnico que lhes é devido.

É também ilustrativo do surpreendente processo sócio-cultural de revivescência étnica vivido contemporaneamente pelos povos indígenas do nordeste, deflagrado tão logo novas condições sócio-políticas, advindas de mudanças estruturais na sociedade envolvente o permitiram (v. cap.I). Da guerra de Canudos às pressões e artimanhas dos políticos e latifundiários do município de Ribeira do Pombal, e depois Banzaê-BA, oitenta anos não foram suficientes para esmagar a consciência dos Kiriri de serem portadores de direitos históricos, bem como sua capacidade de reação à assimilação cultural completa pela sociedade nacional.

O relato colhido por BANDEIRA, em que pese sumário, contém os principais elementos que poderiam caracterizar um Toré. Quanto ao mês de agosto, época da quebra do milho, sabemos que também hoje é importante no Toré. Durante este mês, os Kiriri não

realizam nenhum Toré, assim como na quaresma, durante a qual incorporam a prática católica de se resguardarem de qualquer festividade - lembremo-nos que o Toré é também uma **brincadeira**, uma "festa".

Segundo nos relatou um informante, não poderiam realizar o Toré em agosto, já que os **encantados** exigiriam uma série de oferendas durante a cerimônia, basicamente certos tipos de caça, que eles não teriam a menor condição de obter, uma vez que não mais existe na região, senão muito longe, a fauna requerida para a cerimônia. De modo que a não realização de rituais, no período, não se deve a não saberem como estes deveriam ser realizados, mas exatamente por o saberem, aspecto que o informante fez questão de frisar.

Se este conhecimento também foi trazido pelos Tuxá, junto com seu Toré, não pudemos nos certificar. Mas a coincidência relativa à importância do mês de agosto, tanto no antigo "cururu" como no Toré atual, era, no mínimo, outro elemento favorável à identificação do Toré com suas próprias tradições, então interrompidas. Não conseguimos obter nenhum relato, contudo, que desse conta explicitamente de tal coincidência, mas sabemos que o mês corresponde ao fim de um ciclo agrícola, época em que se realiza a colheita do milho, por isso mesmo propícia à oferta de primícias. E já BANDEIRA (Ib.), cf. adiante, recolheu informações que mostram que os kiriri, ainda naquele tempo, costumavam oferecê-las.

Podemos, assim, aventar a possibilidade, embora de modo bastante hipotético, de que, em um passado mais remoto que o fim do século XIX, os Kiriri realizassem algum tipo de *Ouricuri* neste período, se o tomarmos como alguma cerimônia maior e mais elaborada da qual os Torés são apenas uma parte, como parece válido, conforme o capítulo anterior. Afinal, a exigência que ainda fazem os encatados de caças raras, nessa época, sem dúvida

remete para um tipo de cerimônias muito mais elaboradas e que exigiriam um esforço de preparação muito maior que os requeridos pelos Torés. Isto é corroborado pela presença da própria flauta de taquara, cuja importância já notamos no capítulo precedente, de uma parte da cerimônia vedada às mulheres - pois, se não ingeriam a jurema, apenas os homens poderiam alcançar o transe -, além do fato do mês de agosto corresponder ao fim de um ciclo agrícola, o que, por si, já é significativo.

Possivelmente, o "cururu" do fim do século passado já não fosse mais um tipo de *Ouricuri*, mas uma forma sucedânea. Pois o *Ouricuri*, a julgar pelas características dos que ainda existem em outros grupos (cf. cap. IV), sempre implica em um período de reclusão dos índios na "mata", e a informante de BANDEIRA afirma que o "cururu" era realizado junto ao Tanque dos Índios, na própria Mirandela. Porém, recordemo-nos do capítulo II e das estratégias dos jesuítas de utilizar os cantos e danças dos índios para os seus propósitos de catequese, e vejamos o que diz CASCUDO (Ib.:334) em seu verbete sobre "cururu":

"Cururu. Dança, canto em desafio, relacionados com as festas religiosas no plano da louvação popular, Mato Grosso, Goiás, S. Paulo. (...) Origem: Invenção jesuítica para efeitos catequéticos, dança respeitosa, mesurada, limpa de excitação sexual. (...) Mario de Andrade escreveu: " ... os processos coreográficos desta dança têm tal e tão forte sabor ameríndio, pelo que sabemos das danças brasílicas com a cinematografia atual, que não hesito em afirmar ser o cururu uma primitiva dança ameríndia, introduzida pelos jesuítas nas suas festas religiosas, fora (e talvez dentro) do templo. E esse costume e danças permaneceram vivos até agora". Chiarini discorda: "Não aceitamos a sua origem ameríndia, mas sabemos que não lhe são estranhas influências em comumhão do misticismo feiticista e os ofícios dos Jesuítas. O cururu é cantoria luso-afro-indígena". (...) Cururu virá da mesma cepa das loas, das louvações, pequenas representações, com ou sem bailado, vivas nos fins do séc. XVIII e que passaram a significar apenas a louvação-poesia, a saudação-poética, com a intercorrência do desafio em versos improvisados, elemento português e não ameríndio ou africano. Alceu Maynard de Araújo supõe que cururu seja corrução de cruz no idioma tupi: "Possivelmente cururu vem da deturpação do vocábulo cruz, que o gentio pronunciava 'cruce curu'. A repetição da última sílaba é bem do sabor das línguas primitivas. E, como dança catequisadora, era realizada diante da cruz. "Em tupi dizia-se curuça e em guarani curuzu". (...) ignoro se o folguedo difundiu-se além das fronteiras tradicionais." (grifo nosso)

Deixando de lado as, hoje, bizantinas querelas entre os folcloristas - que, contudo, nos resultam úteis -, pode estar aí uma explicação para o deslocamento de alguma importante cerimônia Kiriri, em dado momento do século XVIII, da "mata" para a sede da missão. Recordemos o relato das cerimônias reprimidas pelos padres, logo nos primeiros anos da "redução" do gentio "Quiriri", ainda no séc. XVII, nas quais os índios de Saco dos Morcegos (hoje Mirandela) reincidiam teimosamente - e que tinham toda a aparência de um *Ouricuri* ou, pelo menos, de algo que, transformado, resultaria neste. Tal relato é muito claro quanto à *"inalterável e nunca desmentida tolerância dos jesuitas, [que] permitiu-lhes as danças, cantos e bebidas, com tanto que em tudo houvesse o moderado resguardo, o próprio de seres humanos dotados de razão"* (v. cap. II, pp.44 e 47). Talvez também derive deste contexto catequético a noção de "brincadeira", possivelmente uma forma negociada, senão travestida, de continuar, sob a vista dos padres, a observância de seus próprios costumes.

Pode o leitor, a essa altura do nosso texto, suspeitar que o estejamos encaminhando no sentido de contradizer o que até aqui vínhamos afirmando, sobretudo nos caps. III e IV, acerca da inconveniência de um estudo voltado para a reconstrução de rituais "originais". Além de nenhum dos rituais acima mencionados poder ser considerado "o original", chegar até ele, sobretudo, não é nosso objetivo final aqui, mas antes o de avaliar até onde procede, do ponto de vista analítico, a reivindicação nativa de estarem retomando sua "tradição" com a adoção do Toré, bem como verificar em que medida o que restava da memória coletiva dessa "tradição" era compatível com o ritual que se introduziria em seguida.

Não estamos tentando reconstruir o "cururu", ou um possível *Ouricuri* - mesmo que o pretendêssemos, insuficiência das informações torna isso impraticável. Muito menos restabelecer uma

ligação direta entre o "trabalho" mencionado para o fim do século passado e o Toré atual. Pelo contrário, há de permeio um interregno de oitenta anos e, se existem similaridades evidentes, é certo que elas ocorreram através de uma ligação indireta, pela via do *complexo ritual da jurema*: seja porque o Toré Tuxá faz parte deste, seja porque as práticas que existiam entre os Kiriri, antes da adoção desse ritual, durante o referido interregno, também podem ser aproximadas às daquele *complexo*, como veremos, conquanto fossem diferentes do Toré.

Mesmo o "cururu", já no fim do século passado, em que pese a falta de maiores informações, certamente também deve ser compreendido à luz da mediação do referido *complexo*, como sõe ocorrer com o próprio *Ouricuri* contemporâneo - e a julgar pertinentes quaisquer analogias entre ambos -, na medida em que os estudiosos que abordaram este último, se não chegaram a desvendá-lo inteiramente, foram unânimes em reconhecer influências advindas de outras "tradições" religiosas, não obstante o redobrado esforço dos grupos que ainda o realizam em mantê-lo secreto.

O mesmo deve ser dito, embora em maior escala que no que se refere ao *Ouricuri*, acerca do Toré Tuxá, que obviamente nos interessa em particular, e a respeito do qual algumas observações já foram feitas com base em SILVA (1986; v. cap.IV), apontando nessa direção. A elas acrescentemos essas afirmações dos NASSER (NASSER et NASSER, 1988:134):

*"As crenças e práticas religiosas dos Tuxá estão perpassadas por elementos africanos e católicos. Estes índios construíram um culto que gira em torno dos encantados, entidades sobrenaturais de ancestralidade indígena, mas também são devotos de São João Batista. Como nos cultos afro, seus cantos rituais são chamados linhas e o indivíduo que serve de suporte à descida de entidades sobrenaturais é designado aparelho. No entanto, a veneração maior dos índios está dirigida aos encantados. Conquanto não haja diferenças em termos de poder entre os santos, orixás e encantados, estes são diferentes em natureza - são entidades distintas (Bastide, 1960)<sup>50</sup>]. Também são os encantados, em essência, diferentes dos*

---

<sup>50</sup>. Bastide, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 2o.vol., 1971.

*espíritos dos mortos. São entidades sobrenaturais da floresta, das águas e da terra que uma vez foram índios, mas não são forças desencarnadas. Nem tampouco podem ser confundidos com índios que, por castigo, foram transformados. Aqueles são bons, protetores, têm poder; estes são seres sofredores e até malignos."*

O Toré Tuxá, por razões óbvias, é muito semelhante ao dos Kiriri, sendo que estes últimos possuem alguns **encantados** próprios, que já eram conhecidos antes da adoção do Toré, ao lado daqueles pelos Tuxá trazidos. Mas entre os Kiriri parece haver, pelo menos hoje em dia, um empenho maior em negar qualquer semelhança - até onde consigam discerní-la, fique bem entendido - ou coexistência com os "cultos afro" do que parece ocorrer entre os Tuxá, a julgar pelas observações de SILVA (Ib.) e dos NASSER. Talvez a melhor palavra não seja propriamente "empenho", mas possibilidade. Possibilidade, por parte do pajé e demais lideranças políticas do grupo, de controlar as práticas rituais no interior da aldeia. Os Tuxá vivem no próprio núcleo urbano de Nova Rodelas, como vimos no fim do capítulo anterior, e, talvez por isso, seja mais difícil para eles sustentarem maior distância com relação à diversidade do campo religioso (BOURDIEU, 1987) daquela cidade.

É relevante para as relações que procuramos fazer, nos dois últimos capítulos, acerca da composição variada, mas interrelacionada, das práticas rituais que constituem o *complexo ritual da jurema*, a seguinte observação dos NASSER sobre outros "trabalhos", além do Toré, realizados pelos próprios Tuxá:

*"Outra cerimônia que se registra entre os Tuxá é o que se denomina "sessão de mesa". Esta destaca-se por ser individual, não chegando, portanto, a envolver a comunidade. É uma cerimônia privada, durante a qual alguma mestra presta seus serviços mágicos às pessoas que a procuram para a cura de males físicos ou espirituais. Os elementos que compõem essa cerimônia são os mesmos: rezas, cânticos, fumo, jurema e, mais frequentemente, a cachaça. Por suas características quer-nos parecer uma variação do catimbó (cf. Bastide, 1960; Cascudo, 1978)<sup>51</sup>. (...) Por essas sessões, as mestras em geral recebem honorários dos clientes, sejam em*

---

<sup>51</sup>. Cascudo, Luís da C.. Meleagro. Rio de Janeiro, Agir, 2a. ed., 1978.



*dinheiro ou presentes. E nelas podem ser atendidos indivíduos de qualquer etnia. Segundo um informante, nela são atendidos mais indivíduos de fora do que da aldeia. (...) No entanto, alguns informantes disseram que a sessão de mesa "não é trabalho de índio."* (Ib.:136) (grifo nosso)

Tais observações, acerca de uma população ainda hoje etnicamente diferenciada, corroboram a relação íntima entre práticas de origem ameríndia e aquelas que caracterizam o catimbó, como já indicavam os dados históricos de VANDEZANDE (Ib.) para a região do litoral sul da Paraíba (cf. cap.III).

Se tivéssemos que corrigir os NASSER, no intuito apenas de precisar suas afirmações, diríamos que os catimbós - posto que este próprio varie -, junto com a "sessão de mesa" dos Tuxá, são, ambos, variantes de práticas mágico-religiosas cuja origem se localiza em processos de transformação cultural experimentados por populações indígenas em contato secular com a sociedade envolvente, até o ponto de sua iminente ou, em muitos casos, completa dissolução étnica. E daí não excluiríamos o próprio Toré, como talvez fizessem os NASSER, visto que associam apenas as "sessões de mesa" ao "catimbó". De fato, apesar da divergência entre seus informantes, é preciso que nos perguntemos até que ponto as "sessões de mesa" Tuxá são diferentes do próprio **particular** dos índios (v.cap.I), já que teriam os mesmos elementos básicos. Ou, até que ponto não se influenciam mutuamente, uma vez que seus praticantes são os mesmos - as referidas **mestras**.

Mas há algo ainda mais significativo nesta citação dos NASSER: trata-se desta curiosa dialética de "trabalhos" que não são "trabalho de índio", embora realizados por índios, para não-índios que a eles recorrem, certamente, graças à mística envolvida em serem tomados como "de índio". No caso Tuxá - cuja "aldeia", é hoje, na verdade, um bairro de Nova Rodelas -, deve ser bem mais difícil para as lideranças impedir que alguns dos "entendidos" tirem proveito do *mercado de bens religiosos* (BOURDIEU, Ib.) local que em outras áreas indígenas.

Isto é, que alguns deles escapem ao monopólio da administração destes bens que, em tese, deveria ser exercido pelas lideranças políticas e religiosas formais. Assim, predispõem seu repertório de crenças e práticas a adaptar-se às exigências de relações sociais de mercado - que o meio urbano, sem dúvida, favorece mais que o rural, embora aqui elas não estejam ausentes também. Satisfazendo, assim, demandas de clientes individuais - não necessariamente índios -, em prejuízo de sua adscrição às coletivas, propriamente étnicas e comunitárias.

Falamos em prejuízo porque, se, num plano imediato, essa situação não deixa de representar uma fonte de prestígio e reforço do orgulho de ser "índio" no âmbito local, por outro lado, é também ilustrativa do processo pelo qual se pode facilitar a assimilação, no interior de suas práticas mágico-religiosas, de elementos de práticas de outra procedência. Exatamente ao ajustarem-se as práticas que lhe seriam específicas, pela ação isolada de alguns agentes, às demandas de um mercado de bens religiosos, de modo que, ao longo de um longo período de tempo, tenderiam a tornar-se menos nítidas as diferenças anteriores.

Se generalizarmos esse modelo para os demais grupos indígenas do nordeste, ao longo de sua história, preservadas as variações de grau em que isso possa ter ocorrido em cada caso, desde o Fulni-ô, até aqueles em que já teria havido a perda do sentimento de alteridade étnica - de que o caso dos caboclos de Alhandra-PB parece ser um bom exemplo (cf. cap. III) -, teríamos, então, uma hipótese explicativa para dar conta da gênese do *complexo ritual da jurema* como um todo, numa perspectiva histórica de grande profundidade e ampla difusão geográfica.

Assim, poderíamos compreendê-lo como um subconjunto de práticas mágico-religiosas ligadas à representação do "índio", em meio a outros subconjuntos, como partes de um vasto campo religioso nordestino, disputando um mesmo mercado regional de bens

religiosos, cuja lógica de funcionamento implicaria numa tendência homogeneizadora, em razão das próprias necessidades de organização deste mercado: onde marcar diferença é importante na disputa de espaços, legitimidade e, é claro, clientes, porém dentro de padrões culturais comuns, passíveis de reconhecimento por uma ampla variedade de clientes potenciais.

Esta poderia ser uma razão sociológica, conquanto não estritamente simbólica, para explicar a forte presença de categorias dos "cultos mediúnicos" na "ritualística mítica Tuxá" de que fala SILVA (1986), e na qual poderíamos incluir, com alguma segurança, o caso Xukuru (v.cap.IV). Trata-se, contudo, apenas de uma hipótese de trabalho para a abordagem do *complexo ritual da jurema*, e não pretendemos, de forma alguma, dá-la por realizada unicamente nesses termos.

Por ora, não obstante tal processo de aproximação entre formas rituais de procedência diversa, é importante ressaltar que é justamente tal contato íntimo, e secular, do Toré Tuxá com outras formas rituais muito comuns no sertão nordestino, que permitiu que se desenvolvessem nele aspectos formais, ao nível de certas categorias comuns àquele contexto cultural, capazes de torná-lo *gramatical* para a comunicação, tanto *para dentro* como *para fora*, da alteridade étnica não só dos Tuxá, mas de qualquer outro grupo indígena que fizesse parte também desse mesmo contexto cultural, como é o caso Kiriri e de outros grupos que também incorporaram o Toré Tuxá. Apenas no capítulo VI, contudo, analisaremos, com base no material coletado junto aos kiriri, em que termos pode se dar tal *gramaticalidade*.

### 1.1. Os curadores Kiriri anteriores ao Toré e seus "trabalhos"

Vejamos, então, com base em BANDEIRA (Ib.), que espécie de especialistas religiosos existiam na área Kiriri antes da adoção do Toré, e que tipos de "trabalhos" realizavam. Os dois casos selecionados por BANDEIRA, há vinte e cinco anos, concernentes às duas mais importantes curadoras locais, continuam sendo os mais significativos atualmente, exatamente porque uma delas adaptou seu trabalho ao Toré, do qual é hoje a principal **mestra**, enquanto a outra se recusou a isso, terminando por ser excluída da comunidade<sup>52</sup>. Vejamos, então, o "trabalho" da primeira, a partir deste relato de sua iniciação espiritual:

*"Dalta é uma cabocla de meia idade, fenótipo mongolóide, moradora da Lagoa Grande e que tem um "trabalho assentado" há alguns anos. Seu pai também "trabalhou" e conseguiu alcançar grande fama sendo, até hoje, lembrado pelas qualidades de seu "trabalho". Morreu, Dalta era criança. O "trabalho" do pai de Dalta, segundo informações de terceiros e dela própria, era bem diferente do seu. "Trabalhava" cantando, fumava, recebia muito encantado morto.*

*Quando os encantos resolveram que Dalta deveria pegar "trabalho" mandaram-lhe muitos sofrimentos. Principalmente, teve, durante uma gravidez, uma enfermidade na perna. Uma espécie de furúnculo muito grande que ocasionou uma inchação da perna e grandes dores internas. Tomou banhos, remédios de mestre, remédio de farmácia e nada deu resultado. (...) A noite via luzes, vozes que falavam com ela em linguagem incompreensível, música de violão, visagens. Fumava o cachimbo e rezava o Credo, sumiam as luzes e as vozes, melhorava durante um dia somente. No outro voltavam as visões e as dores no corpo. Passaram fumo e alho no seu corpo, as visões se afastaram. Levou vários meses assim. (...) Começou a definhar, não tinha sangue, não comia, não bebia, nem dormia porque os encantos perturbavam. Via letras, pinturas de coisa redonda, vara de dacrí cheia de cabeça, lua, estrela, muito paracé de encantado. Depois seu pai veio e pediu para cumprir uma promessa que ficou devendo ao Cruzeiro de São Salvador à entrada de Mirandela. A promessa era de ir, com quatro metros de fita amarrados nos braços, de joelhos da Lagoa ao Cruzeiro. Devia ir com acompanhamento de zabumba, fazer vênia, soltar fogos, rezar o terço cantando e dar uma garrafa de vinho aos zabumbeiros e depois visitar a igreja. Dalta se dispôs a pagar a promessa do pai. (...) Durante alguns dias ficou sem ver (...) depois os perturbados voltaram com mais força. Viu paracés muito feios, caçucus, gente ruim, visagem de alma condenada.*

---

<sup>52</sup>. Não transcreveremos aqui o que informa BANDEIRA (Ib.:98-100) acerca do "trabalho" de Da. Romana para não tornar este nosso texto ainda mais pesado, uma vez que sua análise nos permite chegar às mesmas conclusões a que chegamos com respeito ao "trabalho" de Da. Dalta. Basta-nos acrescentar que era diverso desse último, embora nos detalhes, e se enquadrasse no mesmo contexto cultural do sertão nordestino, o que apenas corrobora os argumentos que aduziremos em seguida.

*(...) Os encantados vinham na forma de teiú, cobra cascavel e as vezes ameaçavam matá-la afogada. (...) Nisto Pedro Caetano teve aviso que era para ela "pegar trabalho". Os encantados são bons, mas judiam muito para pegar corrente, para ajudar aos outros. (...) Dalta se consentiu no íntimo do coração. Ainda viu alguns paracés, mas logo depois começou a ver santos. Viu Nossa Senhora do Desterro, São Raimundo, Santo Antonio e outros. Seu marido começou a trabalhar para levá-la ao mestre de Massacará que estava avisado também porque Pedro Caetano mandara avisar a ele, conforme determinação dos encantados. Pedro Galdino, mestre de Massacará, cobra muito caro e pede animais para os sacrifícios, velas, novelos de linha. Depois de junto o dinheiro foram ao mestre. Ele confirmou e fez o batizado com sangue de pinto amarelo. O trabalho do mestre com Dalta foi com Sant'Ana. Botou muitas correntes, mas Dalta não gostava de nenhuma. Quando fez a do copo os encantados disseram dentro dela que era esta. (...) Mandou fazer o altar como o mestre dissera. Passou a pegar banzo e vieram os encantados que iam trabalhar com ela. Disseram que podia trabalhar de dia e à noite, mas que sexta-feira era o melhor dia de banzo, embora pudesse trabalhar nos outros também. Devia pedir ouro às pessoas que precisassem do "trabalho" desde que não cobrasse além de quinhentos cruzeiros (antigos). É o preço que cobra até hoje. Vai perguntar se pode aumentar." (BANDEIRA, Ib.:96) (grifos nossos)*

A primeira coisa a ressaltar neste caso é a descontinuidade entre seu "trabalho" e o de seu pai, pois eram diferentes, mostrando a ausência, nesse momento, de um modelo ritual particular aos Kiriri. Pelo contrário, vemos que seu "trabalho" vai buscar "confirmação" junto a um curador de fora da área, que atuava em Massacará - onde se encontram os índios Kaimbé, a cerca de 35Km de Mirandela -, "confirmação" na qual se define o próprio tipo de "trabalho" que Dalta realizaria, escolhido em meio a uma série de opções - as várias "correntes" colocadas à sua disposição pelo "mestre de Massacará".

Quanto a este, BANDEIRA já apontava, embora se tratasse também de um "caboclo" - um Kaimbé -, que as características de seu "trabalho" assemelhavam-se às de um "candomblé de caboclo". De fato, o principal "encantado" de Pedro Galdino era o "caboclo da Pedra Preta", e os "trabalhos" eram realizados ao som de atabaques e pandeiros, entoando-se pontos em português e recebendo-se os encantados em meio às danças, ao lado da realização de sacrifícios de animais (Ib.:94). Tratava-se, pois, de um tipo de curador que sabemos muito comum em toda a região. O mesmo se pode dizer acerca do "trabalho" que Dalta passou a realizar naquele tempo:

"Na sala da casa há um altar rústico composto de uma mesa quadrada forrada com toalha de plástico estampada e encimada por um arco de madeira roliça que se prende ao chão. O arco é enfeitado de papel de seda desbotado pelo tempo. Junto à parede ou presos a ela ficam imagens e quadros de santos. Em frente aos santos duas pequenas quartinhas cobertas de minúsculos guardanapos de croché. As quartinhas devem sempre estar cheias de água fresca que deve ser mudada todos os dias. No centro do arco, perpendicular à mesa, prende-se um pequeno chocalho a que Dalta chama *campa*. Antes de começar o "trabalho" Dalta traz para a mesa um cordão de São Francisco que coloca à direita, um búzio pequeno preso a um cordão pela extremidade da abertura, acende velas pequenas, coloridas, do tipo usado em bolos de aniversário; fecha todas as portas e janelas da casa, excetuando-se a de entrada e por último coloca um copo de vidro cheio de água até a borda no centro da mesa. Vai a uma camarinha, veste-se de branco e volta já com o defumador de incenso preparado. Defuma todos os presentes, a porta, o altar. Dispõe os presentes em semicírculo à roda do altar. Começa a defumação da direita para a esquerda. Senta-se em frente ao altar, cotovelos apoiados e cabeça entre as mãos. Permanece nessa posição alguns minutos. Em seguida toca a *campa* três vezes. É o sinal para estabelecer corrente. Espera um pouco e se não der banzo, agita novamente a *campa* outras três vezes e assim sucessivamente até dar banzo. Não é preciso tentar muitas vezes, a corrente se estabelece logo ao primeiro ou segundo chamado. Dalta olha fixamente dentro do copo, quando dá banzo os encantados tornam-se visíveis dentro dele. Alguns presentes querem ver, não podem. Há alguns que dizem ver, são os "entendidos". Dalta "trabalha com o "reis" Tupinambá, encantado morto; "reis" Alemanto, encantado vivo da serra do Arecí e a nangô Maria do Carmo e o Caboclo Misanheiro do Pernambuco, ambos vivos." A nangô "trabalha" para tirar feitiços, é a sua especialidade. Os outros dão remédios e cuidam dos outros tipos de "trabalhos". Quando os encantados chegam no corpo, Dalta espera que um deles passe à frente, e é este que iniciará os "trabalhos". Se, por exemplo, o "reis" Tupinambá toma a frente ela o saúda com as seguintes palavras: "o "reis" Tupinambá tá trabaiando, o "reis" Tupinambá se assente no trono". Faz-lhe vênias com a cabeça três vezes. Em seguida saúda os outros encantados: "a nangô, Maria do Carmo, assente na cadeira do pé do trono e assista o trabalho do reis Tupinambá com seu auxílio, assim seja". Faz, com as mesmas palavras, a saudação ao caboclo Misanheiro do Pernambuco e ao "reis" Alemanto do Arecí. As pessoas que vieram fazer consultas devem estar sentadas à esquerda de Dalta. Começa o "trabalho". O consulente não precisa dizer o que sente. Segundo Dalta, seu anjo da guarda diz ao encantado. Dalta repete alto o que os encantos dizem e que só ela pode ouvir. O encanto usa a primeira pessoa para dar os sintomas, o consulente é convidado a confirmar, se o encanto disse certo, em voz alta. Para Dalta não há perigo de que ele erre, de forma que ela explora isso como fonte de prestígio para seu "trabalho". Realmente, em todas as consultas a que assistimos, a pessoa confirmou o dito pelo encantado. Dados os sintomas, o encantado passa a usar a terceira pessoa para tecer comentários em torno do mal e passar o remédio que lhe trará a cura. Ao repetir as palavras do encanto Dalta abre parênteses para explicar alguma coisa que ela sabe que a pessoa não entende. Se o mal for coisa feita, o encantado declara isto e Dalta tem que chamar a nangô para dirigir o "trabalho". Terminadas as consultas, Dalta reza as pessoas do "trabalho" da nangô. Quando Dalta começa a ver os encantos com dificuldade, enxergando-lhes apenas o vulto, é sinal que o banzo está enfraquecendo; pela mesma razão, às vezes, tem dificuldade em entender o que dizem. Toca a *campa*, o banzo é restaurado e o "trabalho" tem continuidade. Quando os

*encantos querem se despedir ou terminar o trabalho do dia diminuem a força do banzo repetidamente. Dalta pergunta se o trabalho ainda pode ajudar alguém, se não houver nada mais a fazer os encantados se retiram. Diz Dalta que o fazem devagarinho. As figuras vão se diluindo na água até não passarem de uma sombra tênue que desaparecerá completamente." (BANDEIRA, ib.:97) (grifo nosso)*

Os detalhes do altar, os "reis" caboclos, o qualificativo "nangô" - que um informante observa a BANDEIRA designar a "nação" da "cabocla" -, o copo com água, etc., nos remetem claramente para os "candomblés de caboclo", "sessões de mesa", "catimbós" ou "torés misturados", enfim todo o amplo espectro de rituais que compõe o *complexo ritual da jurema*. De outro lado, a ausência da própria jurema, que não sabemos se havia ou não nos "trabalhos" do "mestre de Massacará" - provavelmente não -, não chega a descaracterizar essa remissão ao *complexo*, visto que são semelhantes os demais aspectos, embora faltasse o elemento definidor daquele. Porém, para os Kiriri, era essa ausência o principal indicativo de que esse "trabalho" não pertencia à sua "tradição". Como costumam afirmar, atualmente, e de modo enfático "- trabalho de índio é com jurema".

O fato mais importante, por ora, é que este "trabalho" de Dalta denota antes um caráter individualizante, isto é, centrado em torno de sua personalidade, e não constitui a expressão ritual de uma cultura específica do grupo, embora viesse atender a demandas espirituais e psicológicas dos índios de Mirandela.

Os conteúdos da *experiência iniciática* de Dalta apontam para um amplo universo de referentes simbólicos - as visões de santos católicos, terços, cruzes, promessas, fitas, velas, zabumbeiros e animais encantados - reportado a uma experiência cultural em que os elementos especificamente kiriris - adiante veremos quais - se encontram discretos num todo que não se estruturava perfeitamente com as demais crenças kiriri de então, como também veremos a seguir. Aqueles conteúdos, contudo, demonstram bem a inserção da população Kiriri a um todo cultural

maior, que tornava seus integrantes, na ausência de um modelo ritual particular, predispostos à interpretações idiossincráticas de suas próprias *experiências religiosas* individuais, subjetivamente construídas a partir de uma variação de arranjos entre elementos simbólicos comuns a um repertório cultural regional.

A *experiência iniciática* de Dalta, como tal caracterizada *a posteriori* pela interpretação de um **entendido** do grupo - Pedro Caetano, **avisado** pelos **encantados** de que aquele era um sinal indicador de que ela deveria pegar "trabalho" - reflete, por sua vez, uma crença grupal nestas entidades e nos modos de sua atuação e interferência sobre a vida dos índios, causando-lhes diversos tipos de problemas. Mas, tanto a própria *experiência*, como sua interpretação, em si mesmas não fornecem a definição das práticas que constituiriam o tipo de "trabalho" que Dalta teria que "pegar".

Isto denota justamente o que faltava ao grupo naquele exato momento histórico, isto é, um modelo próprio de práticas rituais, uma liturgia ritual, enfim, que fora perdida no passado. Mas, se um modelo ritual próprio lhes faltava, nem por isso inexistia um conjunto de crenças propriamente kiriri relativas ao mundo sobrenatural, como já salientamos, permeando aquelas comuns à sociedade envolvente. O problema que se coloca é, afinal, como uma ordem sobrenatural qualquer poderia permanecer estruturada e, sobretudo, controlada na ausência de um ritual que lhes correspondesse perfeitamente?

Tornava-se inevitável, pois, que fosse buscada alguma liturgia em formas rituais homólogas, que pudesse colocá-los de novo em contato com seu mundo sobrenatural, restabelecendo um controle mínimo sobre o mesmo - ao preço, porém, de incorporarem, com essa liturgia, um conjunto de crenças associadas a entidades



espirituais alienígenas, apenas aproximativamente sintonizadas com as crenças autóctones<sup>53</sup>.

Pois os Kiriri tinham conhecimento de **encantados** próprios que não aqueles do novo "trabalho" de Dalta. Segundo levantou BANDEIRA, distinguíam três gêneros de sobrenaturais: os encantados propriamente ditos, os espíritos dos mortos e as macumbas ou encantados feitos. Como diziam os caboclos "uns encantados são vivos, outros são mortos e outros coisa feita" (Ib.:79). Vejamos, em sequência, como caracterizavam cada um desses gêneros:

*"Os encantados propriamente ditos são seres invisíveis, vivos, dotados de excepcionais poderes sobre a natureza, a vida, a morte, a doença, a prosperidade e a riqueza. São caboclos de várias nações e de vários lugares que escolheram Mirandela para ponto de concentração. Habitam o interior das serras e têm na Toca da Cangalha uma espécie de domicílio comum. Têm no Cavaleiro Encantado um tipo de chefe honorífico. Alguns moram constantemente na Toca. Outros preferem locais diversos, não obstante estarem em permanente contato com a Toca. Embora invisíveis, podem, quando querem, tomar forma material das mais variáveis. Aparecem disfarçados como animais ou aves. Mais raramente como seres inanimados. Neste caso, tais seres passam a ter mobilidade. Comem, bebem e fumam como qualquer pessoa e é necessário dar-lhes sempre alguma coisa para evitar seus malefícios. Empréstam seus poderes tanto para proteger como para castigar o caboclo. Têm muitas qualidades humanas, se bem que superiores aos homens. Conhecem o valor medicinal de todas as plantas e indicam remédios feitos com elas. Só permitem que o remédio faça efeito quando indicado através das pessoas que "trabalham" com eles. Não se interessam pelos portugueses. Se os ajudam é porque há um caboclo entre eles e os portugueses. Nada exigem deles, nem lhes fazem qualquer mal." (BANDEIRA, ib.:79-80) (grifo nosso)*

Havia, portanto, uma ligação forte entre seus **encantados** e a geografia de seu território, bem como com os animais e, principalmente, com as plantas medicinais, de modo que são elementos, sem dúvida, autóctones. Estes **encantados**, intimamente relacionados ao seu próprio espaço simbólico, e, certamente, componentes fundamentais de sua noção de territorialidade, não

---

<sup>53</sup>. Usamos o termo "autóctone" aqui apenas para designar algo gerado historicamente ali mesmo e até aquele momento, entre os próprios kiriri, sem qualquer conotação, contudo, de "pureza original" remetida a significados anteriores ao contato, o que seria absurdo após três séculos.

eram os mesmos do "trabalho" de Dalta, o "Caboclo Misanheiro do Pernambuco", o "Reis Tupinambá", ou a "nangô Maria do Carmo". Permanecia existindo, pois, um *bias* a produzir uma interferência entre um conjunto de crenças autóctone e aquelas implícitas em uma prática ritual importada. Sigamos com a caracterização dos "encantados mortos":

*"A denominação encanto ou "encantado morto" não se aplica a qualquer espírito de pessoa morta. Refere-se aos espíritos dos antepassados caboclos, "os do outro tempo, caboclos gentios, os primeiros, os do tronco de que são rama ou ponta de rama os caboclos de hoje". Os espíritos dos que morrem também estão aí, vagando ou encostados em árvores, animais, igrejas à espera do chamamento de Deus para habitarem o reino de glória, o jardim de flor, o céu. Não são encantados. Os espíritos dos antepassados são invisíveis e habitam lugares indeterminados. Diferem dos encantados vivos pela sua forma espiritual. Não comem nem bebem como os outros e só aparecem nos "trabalhos" para ajudar os vivos com seus conhecimentos e seus poderes. Aparecem aos destinados a "trabalhos" na forma corpórea que possuíam em vida. Sabem todas as coisas e têm o poder de ajudar o homem a anular o mal causado pelos encantados vivos ou feitos. Nos "trabalhos" aparecem juntamente com os encantados vivos o que indica não haver oposição ou animosidade entre eles, como também indica ausência de competição. Gostam de receber ofertas de vinho de milho, de cachaça e fumo, embora não bebam, nem fumem como os encantados vivos. É muito difícil "labutar" com eles, segundo os caboclos, mas não explicam em que consiste tal dificuldade. São-lhes imputados os mais desconhecidos feitos." (BANDEIRA, ib.:82)*

Os "encantados mortos" eram, pois, seus antepassados - como dizem ainda hoje, **o gentio brabio dos troncos véio** - que possuíam um saber de que sentiam falta. Representavam sua ligação com o passado, através das gerações, e conferiam fundamento a seu sentimento de alteridade étnica. A dificuldade em **labutar** com eles possivelmente representava a própria dificuldade em dar continuidade às suas "tradições", no desconhecimento de como "os entendidos" [antigos] conversavam com os espíritos dos mortos na língua e sabiam como as almas viajavam".

Por fim, vejamos o que levantou BANDEIRA acerca do que entendiam por "coisa feita", "macumba" ou "encantados feitos":

*"As macumbas ou encantados feitos são materializações da força do mal possuídas pelos feiticeiros. Ninguém conhece a identidade dos feiticeiros. Agem no anonimato. Há deles que fazem e tiram feitiços, outros apenas fazem e é desses que provêm as macumbas. Desconfia-se de certas pessoas,*

mas certeza ninguém têm. Os "entendidos", ou a gente de "trabalho", tiram o feitiço. Sabem quem fez, os encantados dizem, mas normalmente se omitem a indicar o responsável porque é muito perigoso. O feiticeiro poderá se vingar.

As macumbas aparecem sob forma de animais ou aves. São muito perigosas. No lugar onde tem macumbas as pessoas se amofinam, ficam perturbadas e podem morrer. Trazem azar e atrasam. São feitas para uma pessoa determinada, mas não se limitam a fazer mal apenas a elas. Não são confundíveis com o feitiço comum. Não se pode acabar com elas e os feitiços podem ser desfeitos. As macumbas atacam a qualquer hora. O fumo e o alho defendem. Mesmo tendo o corpo encomendado elas perseguem o caboclo, que tem delas pavor maior que o inspirado pelos encantados vivos. Rezas também podem afastá-las. O Credo é uma delas." (BANDEIRA, *ib.*:83)

Os "encantados feitos", que os Kiriri distinguiam dos "vivos" e dos "mortos", segundo BANDEIRA, aqui não aparecem claramente como *personalidades* sobrenaturais, mas como coisas, "coisa feita", "macumba", ou atos maléficos, o "feitiço". Não parecem ser, portanto, um outro "gênero" de sobrenaturais. Embora não seja dito por BANDEIRA, podemos supor que os "encantados feitos" - se são, de fato, *personalidades* sobrenaturais maléficas - possam ser equacionados àqueles caboclos incautos que, conforme o trecho acima dos NASSER, referido aos Tuxá, eram "encantados" involutariamente, punidos pelos "encantados vivos" por terem cometido uma falta grave com relação a estes últimos, razão pela qual poderiam ser "encantados feitos", isto é, nem "mortos", nem "vivos". Os NASSER, em outro trecho (*Ib.*:134), reproduzem a estória, a eles relatada pelos tuxá, de um grupo de índios que foram "brincar" na mata, a grande distância da aldeia, sem, contudo, levarem fumo suficiente. Quando este faltou, no meio do ritual, mandaram um emissário à aldeia para buscar mais. Como este não foi rápido o bastante, todos eles, inclusive o emissário, foram transformados em raposas e veados pelos "encantados". Foram encantados como punição, transformando-se em seres sofredores e até malignos.

Assim, se, por um lado, parece possível admitir que, entre os Kiriri, no fim dos anos sessenta, ainda existia um conjunto de crenças autóctones relativas ao mundo sobenatural, no que concerne aos rituais, ao contrário - afora esses "trabalhos"

de origem externa, ou, de modo mais rigoroso, ainda não assimilados como "seus" -, parece ter-se verificado a sua redução a um repertório de ritos ou práticas preventivas e propiciatórias, mas não propriamente controladoras do sagrado. Isto é, um ritual propriamente dito, capaz de por os índios, à sua vontade, em comunicação direta e permanente com estes seres, uma vez que não mais sabiam como, repitamos novamente, "os "entendidos" conversavam com os espíritos dos mortos na língua e sabiam como as almas viajavam". Como diz BANDEIRA:

*"Há três formas de neutralizar os encantados. A principal é a defesa (obrigação ou despacho). Esta, além de neutralizar, predispõe os encantados em favor da pessoa. As outras unicamente anulam o mal. O porte de algumas coisas impermeabiliza o corpo do indivíduo, e há rezas que têm a faculdade de afastar o mal pela sua força apotropaica. Estas rezas não valem por si sós. Dependem do rezador e nem mesmo possuem fórmula única. (...) Os encantados castigam os que, ao colher os produtos da terra, não lhes oferecem as primícias da colheita. (...) Também aqueles que ousam andar pelo mato sem se prepararem para algum encontro fortuito, desafiando a sua força, punem sem piedade. Se o encantado for batizado pelos antigos não oferece perigo. (...) É conhecido por encantado manso.*

*(...) Os encantados podem roubar o espírito do caboclo. Só roubam daquele que anda sem defesa (...). O corpo pode ficar sem o espírito durante três dias, no fim dos quais a pessoa morrerá. Há rezas para chamar o espírito. É reza de inspiração particular (...). Há pouca gente que sabe chamar o espírito". (Ib.:80-1) (grifos nossos)*

O fato de os antigos "batizarem" os **encantos**, que com isso ficavam "mansos", indica que sentiam falta de já não saber fazê-lo. Havia ainda, pois, a crença em entidades sobrenaturais próprias aos Kiriri, bem como crenças relacionadas aos modos de sua ação sobre o caboclo, mas destaca-se nesta citação, ao mesmo tempo, um sentimento de incapacidade de entrar voluntariamente em contato com os **encantados**, situação que os deixava à mercê da imprevisibilidade destes, em relação aos quais parecem apenas saber como prevenir-se dos possíveis malefícios, e mesmo assim de modo inseguro. De fato,

*"Antigamente bastava cortar língua [falar a língua nativa] para poder chamá-los, ou, indo à Toca, estar à sua espera para expor-lhes os desejos e tê-los prontamente deferidos. Naquela época o caboclo não precisava esperar pelo capricho dos encantos de só aparecerem quando bem lhes apetece. Podia procurá-los ou chamá-los desde que estivessem preparados,*

mas também ao tempo dos antepassados era preciso propiciá-los e andar encomendado. Os benefícios eram maiores que os malefícios. Atualmente os encantados maltratam mais que ajudam. Apontam como causa o abandono progressivo das tradições por parte dos mais jovens, sua pouca fé e indiferença e a perda da língua. Justificam os encantados com a ressalva de que a culpa lhes cabe por que ficaram tolos, não conservaram o saber dos antigos. Não fosse isso, dominariam os portugueses [os posseiros de Mirandela], expulsá-los-iam de suas terras. Seriam ricos. Controlariam o meio ambiente, trabalhariam menos e não teriam tantas doenças. Não haveria pragas nas roças, nem falta d'água ou secas prolongadas. Só teriam, em troca, de cumprir as obrigações devidas aos encantados. Mesmo considerando a posição desvantajosa que desfrutam no presente em relação ao passado, acreditam que se não tivessem os encantados para protegê-los já teriam desaparecido "sem deixar semente". " (Ib.:81-2)

Havia ainda, pois, um conjunto de crenças autóctone notavelmente persistente - ademais, muito semelhantes àquelas mencionadas pelas Relações jesuítas - e subjacente ao que poderíamos supor apenas com base na descrição dos "trabalhos" tomados de empréstimo alhures. É o que também conclui BANDEIRA:

*"A grande influência que os "trabalhos" sofrem de religiões espíritas é possível que lhes tenha vindo por via indireta, já recriada e reinterpretada. O sincretismo dos "trabalhos" tem uma configuração alheia ao sentido entre os caboclos de encantados vivos e mortos. Vemos neles a pedra de toque de uma desagregação completa das sobrevivências religiosas que dão especificidade ao grupo. Os caboclos de hoje têm consciência de que os "trabalhos" de hoje são diferentes dos que eram feitos há alguns anos passados, muito mais fortes, mas impossíveis de serem retomados porquanto seus segredos morreram com os últimos grandes "entendidos" que cortavam língua. Procuram superar a desorganização, que intuem existir, assimilando elementos que mais lhe parecem conforme às suas tradições, ajustando-os às vivências religiosas do grupo. Os encantados que se fazem presentes nos "trabalhos" são, em sua maioria, encantados novos. Dos tradicionais, apenas a Caipora "trabalha"."* (Ib.:101)

Tais "trabalhos" tomados de empréstimo, o eram por indivíduos isolados, e, portanto, não tinham qualquer vinculação, ainda, com um projeto de reemergência étnica, em que pese aprendidos entre "caboclos" de um outro grupo indígena, os Kaimbé, contudo em uma situação ainda mais dramática, no que diz respeito à preservação de suas próprias tradições, que a dos Kiriri. A julgar apenas por estes "trabalhos", em nada discerníveis de outros facilmente encontráveis entre populações não-indígenas, ninguém suporia tratar-se ali de uma população indígena.

Mas, em fins dos anos sessenta, ainda havia uma pronunciada resistência, especialmente por parte dos kiriri mais

velhos, à assimilação cultural total pela sociedade envolvente, como provam suas exortações aos mais jovens. Entretanto, debatiam-se com a perda da *língua*, não unicamente o idioma, sem dúvida fundamental, mas sobretudo a *linguagem ritual*. O ritual é sempre o campo da intervenção, controlada, do sagrado sobre o profano; sem ele, a citação anterior de BANDEIRA o mostra claramente, fica-se à mercê da vontade contrafeita dos seres sobrenaturais, perde-se o controle sobre o meio-ambiente, sobre as plantações, sobre a cura das doenças, e o poder sobre os inimigos. Deixa-se desamparados os indivíduos, desarticulados de sua força comunitária, restando-lhes apenas um sentimento de insegurança face a seu próprio mundo sobrenatural, quando não leva à pura e simples descrença por parte dos mais jovens.

O caso Kiriri ilustra muito bem o quanto o ritual é o referente concreto, isto é, periodicamente dramatizado (TURNER, 1974), capaz de manter articulada uma dada estrutura simbólica, e operar a sua reprodução. É o que provam, de modo negativo, a insegurança face ao sobrenatural, manifestada pelos kiriri mais velhos ante o vazio deixado pela perda dos próprios rituais, e o seu repúdio a um princípio de descrença generalizada por parte dos mais jovens que, de fato, não tinham onde vivenciar, de modo sistemático, as crenças que lhes procuravam legar os mais velhos.

Conquanto o ritual, em si, não assegure a reprodução dos mesmos significados para os elementos simbólicos que compõem a estrutura, de um dado momento *ad eternum*, é ele que assegura a continuidade de sua articulação na própria mudança. Se tivessem sido preservados os rituais do fim do século passado, certamente eles e as crenças que envolviam estariam hoje bastante transformados, pois não podemos esquecer que os kiriri, de há muito, participam de um mundo exterior que os transcende e os constrange - o Toré Tuxá é uma prova disso -, mas, ao menos, teriam assegurado uma mudança muito menos traumática e disruptiva.

Os rituais importados de então, embora atendessem, como dissemos, a necessidades espirituais e psicológicas imediatas dos Kiriri, não articulavam entre si os vários elementos do universo simbólico até ali transmitido pela memória coletiva, mas antes perturbavam ainda mais tal universo com a introdução de novos elementos. Sobretudo, não se caracterizavam como rituais coletivos, e não podiam satisfazer nem à memória dos mais velhos, nem contribuir para a sua transmissão aos mais novos, enfraquecendo a solidariedade coletiva (DURKHEIM, 1989).

Se, por um lado, contribuía para o restabelecimento da "saúde" individual, minorando a pressão psicológica exercida pela desestruturação lenta de seu universo simbólico anterior - onde contradições como, por exemplo, crer nos **encantados**, e nos modos de sua intromissão perturbadora na "saúde" dos indivíduos, ao mesmo tempo não sabendo como apaziguar essas mesmas entidades nas quais se crê, não encontravam solução. Por outro lado, os rituais importados nada podiam fazer para restaurar a "saúde" coletiva, ou seja, reestruturar aqueles elementos herdados pela memória coletiva, e, assim, religar as novas gerações às mais velhas. Mais que isso, não podiam contribuir para *religar* as atuais gerações aos **tronco véio**, ao **gentio brabio**, seus antepassados, fundamento e pressuposto de sua indianidade, e de sua adscrição coletiva ante os regionais.

Havia, portanto, uma lacuna não apenas no plano simbólico, mas na própria *organização social* dos Kiriri. Lacuna que implicava em uma demanda latente pelo seu preenchimento. E é esta necessidade, coletivamente sentida, que certos indivíduos, melhor dotados de capacidades espirituais especiais - poderíamos dizer, em um viés psicologizante, mais diretamente perturbados por aquelas contradições simbólicas (Dalta, afinal, foi filha, cedo orfã, de um afamado **entendido**) - buscarão preencher,

tentativamente, na ausência de indicações fornecidas pela transmissão das "tradições", então interrompidas.

Percebe-se claramente que há um vazio simbólico propício para a incorporação de um outro ritual. Justamente no foco de articulação daquelas crenças autóctones. Num primeiro momento, ele estará preenchido pelos rituais importados, que os kiriri sabiam muito bem não se tratar de sua própria tradição, e, por sua vez focos, do influxo de novas influências culturais. Mas, ainda assim, com algum grau de homologia com a natureza de suas crenças autóctones. Por suas características, de outro lado, esses rituais importados se prestavam mal a um projeto de reorganização e reafirmação étnicas, que, até então, não havia sido deflagrado. Tão logo o fosse, se revelaria sua inadequabilidade. Pois, de acordo com as considerações do I capítulo, não comunicavam bem sua "indianidade" *para fora*, e, vemos agora, tinham pouco a comunicar *para dentro*. Em outro plano, não contribuía para a reorganização coletiva, mas antes enfraqueciam ainda mais as bases simbólicas sobre as quais se poderia construir um novo discurso étnico, mais enfático na reafirmação de sua "tradição" e mais eficaz na mobilização, porque mais conforme à memória coletiva, da própria ação coletiva.

Logo após o momento que BANDEIRA partilhou com eles, contudo, encontrariam uma via muito mais eficaz. Estabeleceriam contato com uma "tradição" ritual muito mais mais compatível com esse projeto coletivo, e capaz de articular e emprestar uma nova base para a ressignificação daquele conjunto de crenças autóctones preservadas pela memória, do contrário fadadas a prosseguir o lento curso de sua dissolução<sup>54</sup>. Capaz, enfim, de reestruturá-las,

---

<sup>54</sup>. Se esse tipo de projeção pode parecer, do ponto de vista científico, excessivamente arriscada, não é totalmente ilegítima. Tomar os kaimbé - que vivem a pouco mais de 35km da área Kiriri, e entre os quais fizemos um curto trabalho de campo - para comparação, pode ser revelador. Os mesmos não passaram pelo



reinvestindo-as de novas significações, posto que, conquanto não fosse uma "tradição" absolutamente igual à sua, era muito similar e, por isso mesmo, não chocava-se com as crenças Kiriri.

Esta outra tradição ritual era, justamente, o produto de uma história em tudo análoga à sua. Uma tradição de índios de outra aldeia, de outra **rama**, como diriam, mas herdeiros de uma mesma história comum: desde as similaridades culturais dos "tapuias" do momento pré-contato, posteriormente submetidas à mesma experiência das missões catequizadoras (cf. cap.II). Que foram objeto das mesmas pressões desassociativas impostas pela expansão da sociedade envolvente sobre o território que lhes foi legado pelas antigas missões. E que foram expostos às mesmas influências do contato com a cultura regional que se forjara lentamente nos sertões nordestinos, ao seu redor e neles próprios, sendo, contudo, mais felizes na preservação de formas rituais melhor adscritas no que diz respeito à sua remissão à "indianidade". Enfim, "caboclos" como eles: os Tuxá e seu Toré.

A possibilidade de se reunirem novamente às tradições dos **tronco véio**, de que os vários grupos foram **ramas**, e eles próprios **pontas de rama**. A possibilidade de se *religarem* - nos dois sentidos da palavra - ao **tronco do juremá**, tudo isso, enfim, pareceria estar apenas aguardando uma brecha, um fôlego, dado pela sociedade envolvente. Este "fôlego" foram as mudanças estruturais da sociedade nacional nas últimas décadas. Esboçamos já o teor

---

processo de adoção do Toré, e pudemos constatar que entre eles, hoje, não existe, pelo menos de modo tão evidente ou igualmente rico, sequer um conjunto de crenças autóctones análogas àquelas encontradas entre os kiriri por BANDEIRA (Ib.), há vinte e cinco anos. E nem mesmo aqueles "trabalhos" que, segundo a mesma autora, serviram para a "confirmação", na época, do "trabalho" de Dalta, a qual é, hoje, a **mestra** mais importante do Toré kiriri. Significativamente, a mobilização política interna do grupo nunca alcançou o nível de sofisticação e eficácia que a dos kiriri nos últimos vinte anos.

dessas mudanças no capítulo I. Basicamente, significaram para os índios do nordeste o rompimento de seu isolamento nos sertões nordestinos - submetidos ao domínio exclusivo dos latifundiários e chefetes políticos locais -, colocando-os em contato com setores urbanos da sociedade nacional, preocupados com seu destino e empenhados politicamente nisso: de início missionários do recém-criado CIMI e outros organismos da Igreja, ou mesmo de outro credo - como os Baha'i para o caso particular dos Kiriri -, e advogados e antropólogos ligados a entidades civis de apoio ao índio<sup>55</sup>.

Mas, ao mesmo tempo, e sobretudo, passaram a estabelecer um novo tipo de contato uns com os outros, começando, desde então, a se organizar conjuntamente, num movimento que não hesitamos em classificar como *pan-indígena*, no âmbito nordestino, através dos encontros de suas lideranças em *foruns* promovidos, de início, pelas entidades de apoio e, posteriormente, por eles mesmos<sup>56</sup>.

Começaram, então, uma nova etapa em sua conturbada história, quando se reestruturaram as relações sociais internas ao grupo, o que promoveu uma recomposição, num patamar mais favorável, do equilíbrio de forças nas suas relações de dependência e dominação com a sociedade envolvente, atenuando as pressões desassociativas advindas dessa última. Nessa etapa contemporânea é que o Toré tem sido essencial, diríamos mesmo vital, mostrando todo o seu potencial de estruturação e

---

<sup>55</sup>. Não esqueçamos que é esse o momento da remodelação do antigo SPI, substituído pela FUNAI, e, logo em seguida, da formulação do Estatuto do Índio.

<sup>56</sup>. Sobre estas transformações que possibilitaram a reemergência étnica de grupos indígenas no Nordeste, ver principalmente SAMPAIO (1986), para um tratamento mais completo da questão; e MESSEDER (1994, em fase de redação), sobre como um conjunto de agentes internos e externos aos grupos conformam um *campo político* que subjaz a estes processos de reorganização étnica.

constituição de uma nova *ordem social*, bem como de sustentação mais eficaz das fronteiras étnicas.

## CAPÍTULO VI

### O TORÉ KIRIRI

Neste capítulo, tentaremos restabelecer uma discussão com a temática do capítulo I, procurando responder a duas questões que lá deixamos em aberto. A primeira diz respeito a como o Toré, desde sua implantação, é parte constituinte da própria reorganização política do grupo, ao criar um espaço social, através do desempenho de papéis rituais, para uma composição entre as lideranças políticas dos vários núcleos em que se distribui a população Kiriri pela área, até então praticamente desarticuladas entre si. Naquele espaço, ante à manifestação do *sagrado*, os **encantados** se constituíram numa instância decisória superior capaz de conter, conquanto não anular, as rivalidades entre tais lideranças. Institucionalizando, assim, regras relativamente controladas para a manifestação dessas rivalidades.

A segunda questão que abordaremos aqui diz respeito a como a *linguagem* ritual - isto é, o conjunto de categorias forjadas no âmbito da experiência religiosa propiciada por ele - reelabora e ressignifica a memória coletiva, comunicando *para dentro* a "indianidade", em função daquelas categorias terem seus sentidos determinados pela oposição a outras do mesmo tipo, tidas como não-índias. De modo que é essa *linguagem* ritual que, na ótica nativa, adscrive os kiriri, e informa o discurso étnico que garante a mobilização do coletivo social.

Temos que advertir, contudo, que tentaremos responder a essas questões dentro das limitações impostas pelas condições do trabalho de campo, seja pela sua curta duração, seja por esta temática esbarrar no obstáculo do *segredo* ritual. Por isso mesmo, não se deve esperar encontrar aqui nenhuma análise formal da *estrutura simbólica* subjacente ao ritual em si, senão uma tentativa de dar uma resposta minimamente satisfatória às questões colocadas no capítulo I. Contudo, com base nos elementos que pudemos apurar, deverá ficar claro que, face ao contexto de comunicação interritual esboçado nos capítulos III e IV,

superposto a um plano social de relações interétnicas, a estrutura simbólica do ritual em foco é dependente de sua interação com outras formas rituais com as quais está em contato.

## 1. RITUAL E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA ENTRE OS KIRIRI

O "grupo étnico" Kiriri constitui-se num coletivo social que precede e circunscribe o Toré. Contudo, nada impede que tomemos, formalmente, os praticantes do Toré como uma comunidade religiosa, fazendo abstração do fato de que, por trás dessa comunidade religiosa, está também uma comunidade étnica. Fazemos isso apenas no intuito de estabelecer algumas distinções para efeito de argumentação. De fato, poderíamos ver no Toré um "terreiro de Toré" como os que vimos, no capítulo III, para a localidade de Piaçabuçu-AL (ARAÚJO, 1977). Ali, os Torés são, efetivamente, "terreiros" desvinculados, aparentemente, de qualquer comunidade étnica, e que competem uns com os outros na disputa de adeptos e clientes.

Ao chegar à área Kiriri, no início dos anos setenta, o Toré, conformado segundo o modelo Tuxá, teve que se implantar disputando o espaço até ali ocupado pelos curadores que tinham "trabalho assentado", de que vimos um exemplo no capítulo anterior, de fato, o mais importante dentre eles. Assim, sua implantação encontrou resistência por parte de alguns daqueles curadores, embora tenha tido também a adesão de outros que se acomodaram aos vários papéis rituais oferecidos pelo Toré, como **pajé, manifestantes e ajudantes** (v. cap.I e adiante).

Naquele plano de análise que distinguimos acima, o processo de implantação do Toré teria sido análogo ao da implantação de qualquer outro tipo de "terreiro", como, por exemplo, um terreiro de Umbanda, isto é, centrado na habilidade e

capacidade que, porventura, detenha um determinado agente ou especialista religioso de recobrir um amplo leque de problemas que afligem os potenciais clientes de uma área, através de seu carisma pessoal e capacidade de cura dos males do corpo, do espírito, bem como dificuldades materiais e emocionais diversas. Capaz de relacionar todos esses sintomas a uma mesma etiologia sobrenatural e, naturalmente, convencendo seus clientes do acerto de seus diagnósticos, ou melhor, das entidades com que se comunica. Do mesmo modo, implica em sua habilidade de reunir ao seu redor um conjunto de adeptos mais próximos que venham a desempenhar os vários papéis rituais.

Por outro lado, no plano concreto, a implantação do Toré em questão se deu no interior de um grupo étnico pré-existente, e como parte de um projeto coletivo de reorganização do mesmo, fato esse que agrega outros fatores complicadores. Aqui, torna-se necessário fazer algumas considerações sobre o nosso posicionamento em campo quando da pesquisa etnográfica que realizamos, isto é, a maneira como fomos identificados e enquadrados pelos nativos, pois esta posição, como veremos, teve um efeito direto sobre o conteúdo das interpretações possíveis.

Pelas características específicas da comunidade religiosa que se agrega em torno do Toré kiriri estabeleceu-se uma relação observador-observado mais problemática do que a que poderia se dar se não estivéssemos estudando uma comunidade religiosa que circunscreve simbolicamente também um grupo étnico. Sendo a simples identidade de "pesquisador" algo não muito bem compreendido pelos nativos, e em se tratando de uma pesquisa sobre um aspecto de suas vidas que consideram essencial manter inacessível a não-índios, a disposição deles com relação a esse

nosso propósito pouco se diferenciava da disposição que têm, em geral, para com todos os **civilizados**<sup>57</sup>.

Pequenas malícias de etnógrafo, no bom sentido do termo, geralmente contornam a resistência nativa em abordar certos temas. Neste caso, era mais difícil. Assim, por exemplo, não era viável adotar a atitude de um possível converso ao Toré. De fato, não há como se converter ao Toré, tornar-se um "torezeiro", e, por essa via radical - mas, nem por isso, tão incomum assim na disciplina - , ter acesso aos significados compartilhados pela comunidade dos crentes, uma vez que o pré-requisito essencial para uma tal estratégia de aproximação, pelo menos nos casos de Torés praticados no interior de grupos indígenas, não poderia jamais ser preenchido: sermos "índio".

Por isso mesmo, também não existe, entre os kiriri, um "discurso proselitista", para ganhar sempre novos adeptos - como, por exemplo, no espiritismo ou nas várias confissões cristãs, não marcadas por um viés étnico, pretendendo-se, antes, universalistas -, discurso esse ávido por se fazer entendido e aceito como o "verdadeiro caminho". Quando é assim, o etnógrafo pode tomar uma atitude algo "sonsa", mas muito pragmática, e deixar-se "missionar" por algum tempo.

De fato, em relação ao Toré, em que pese seus praticantes conviverem em um meio social rico em termos de opções religiosas, não existe qualquer espécie de proselitismo, para o público externo, é claro, e os kiriri preocupam-se, como já dissemos, em mostrar seu ritual para os "de fora" tão somente com

---

<sup>57</sup>. A partir daqui o leitor deve ter em mente a etnografia do ritual feita no início dessa dissertação, pois procuraremos não repetir o que lá já foi dito. Assim como procedemos lá, todas as palavras em negrito são categorias nativas, e nossa técnica de exposição será a mesma, interpolando tais categorias com as nossas próprias; isto é, caracterizando, com nossas categorias, contextos que possam expressar o significado aproximado das categorias nativas.



o objetivo de demonstrar que mantém suas tradições e, com isso, assegurar o reconhecimento de sua alteridade étnica. Ou seja, mostram, mas apenas o mínimo necessário para tal fim. É o que fazem quando realizam a **representação**, reduzindo o ritual a seus cantos e danças - ou, como diriam, aos **linhos** e à **pisada**. Quanto a falar sobre o ritual, todavia, basta dizer que é comum os kiriri darem as costas, e se retirar, ao ser tocado o assunto sem maiores precauções.

Por outro lado, o ritual é um divisor de águas no que toca ao pertencimento ou não à comunidade, isto é, o grupo étnico organizado, pois, na concepção da mesma, quem é **índio acompanha** o Toré, ou, se não o faz, não quer ser mais índio, quer ser **civilizado**. Esta é a equação com que costumam resolver, atualmente, o problema dos kiriri "não conversos", isto é, simplesmente desconsiderando-os como membros da comunidade e, frequentemente, expulsando-os da área<sup>58</sup>. Note-se, portanto, que, para pertencer à comunidade, não bastam laços de parentesco, embora os mesmos sejam essenciais.

De fato, há muitas famílias na área que preenchem essa última condição, mas que estão excluídas - quando elas mesmas não se auto-excluem - da comunidade, por razões quase sempre de ordem política, e, no caso de continuarem na área, quando isso é sustentável, estão também excluídas do Toré. Pois, como já se pode notar, o problema do Toré na área kiriri é um problema político

---

<sup>58</sup>. Outra questão diz respeito ao absenteísmo no Toré. De fato, as lideranças sempre nos manifestaram um certo descontentamento quando uma quantidade pequena de índios comparecem nos terreiros, como ocorreu várias vezes em campo. Mas ausentar-se é bem diferente de um índio declarar abertamente que não **acompanha** o Toré. De fato, boa parte dos kiriri que, conforme dissemos no capítulo I, abandonou a área, ou foi colocada à margem da comunidade politicamente organizada, nos últimos vinte anos, foi dela excluída por se recusar a **acompanhar** o Toré, num processo que os índios nomearam, partir de então, com a politicamente significativa categoria de **coador**.

grave, e de tal ordem que foi mesmo um dos móveis do atual faccionalismo do grupo (v.adiante).

Desse modo, quem quer que queira se aproximar dessa comunidade de crença, sempre será situado como "de fora", equilibrando-se numa posição politicamente perigosa, com as consequentes implicações para o tipo de comunicação possível entre pesquisador e informantes. Em algumas situações, tal equilíbrio pode ser tão precário, que passa a ser mesmo necessário procurar "minimizar" a própria condição de pesquisador<sup>59</sup>.

Apenas para fornecer um índice da força que tem o sentido de inclusão ou exclusão na comunidade kiriri, no que toca à participação nos rituais de pessoas "de fora", mencionemos que há alguns casos de indivíduos não-índios casados com índias, que vivem no interior da área indígena, muitas vezes há muitos anos, submetidos às relações de poder internas do grupo, e colaborando, inclusive, com sua força de trabalho nas "roças comunitárias"<sup>60</sup>, e que, nem por isso, são admitidos nos segredos do Toré, embora

---

<sup>59</sup>, Quando em campo, em que pese não termos omitido nosso propósito de realizar uma pesquisa sobre o Toré, pelo menos para as lideranças, na maioria das situações procuramos ressaltar nossa condição de membro da ANAI-BA, preocupado em conhecer seus problemas mais de perto, o que, de fato, correspondia à verdade, pois, efetivamente, cumprimos algumas tarefas daquela entidade. Entre outras razões, porque seria muito difícil sustentar nossa presença na área de modo mais prolongado, e com a liberdade de circulação que tivemos, apenas apoiado em uma identidade de "pesquisador", cuja utilidade é pouco visível para os nativos, sendo antes capaz de provocar alta dose de desconfiança, sobretudo em se tratando de uma pesquisa sobre aquilo que eles mais preservam de olhos estranhos, os segredos de seu ritual. Essa segunda identidade, contudo, a de membro da ANAI-BA, foi fundamental para viabilizar nossas interpretações, cf. veremos adiante no item (1.1.).

<sup>60</sup>. Tal participação, por sua vez, é o índice mais concreto da força efetiva da comunidade sobre seus membros, visto que se encontra em contradição com uma tendência de autonomia da família nuclear kiriri do ponto de vista da sua condição camponesa (v. adiante).

possam assistí-lo e mesmo dançar ocasionalmente as **linhas puxadas** pelo pajé. Sua participação no ritual, porém, será sempre periférica, no máximo equacionada à das crianças e jovens, ou adultos não iniciados.

Nesses casos, o âmbito do político choca-se com um princípio classificatório de ordem simbólica. Pois, de modo algum se admitiria ou reconheceria a um desses indivíduos não-índios agregados ao grupo pelo casamento, embora politicamente "afinados" com suas lideranças, a possibilidade de virem a adquirir o *status* de **entendido**. Pois a **ciência** é, essencialmente, uma coisa **de índio**, e ser **índio** é também uma condição essencial do indivíduo, isto é, exprime uma ligação, por consanguinidade, a uma longa, mas imprecisa linha de descendência resumida e remetida, sem maiores complicações lógicas, à expressão **cabocos dos tronco véio**<sup>61</sup>. Assim, qualquer pessoa que não seja **índio** está excluída, por definição - pois isso poria sob ameaça as próprias classificações nativas -, de qualquer aproximação maior com os segredos do Toré.

Assim, e voltando ao nosso ponto de partida, todas as falas de nossos informantes com respeito a aspectos de suas crenças, nas raras ocasiões em que puderam ser obtidas, são falas que se dão sob o signo da diferença étnica entre os interlocutores, o que matiza seus conteúdos de um modo que devemos, de um ponto de vista metodológico, necessariamente supor diverso daquele que matizaria as falas de interlocutores que

---

<sup>61</sup>. Quando dizemos sem maiores complicações lógicas, queremos sublinhar que dificilmente as pessoas sabem especificar seus antepassados a partir da segunda ou terceira geração anterior, ou parecem atribuir maior importância à patri ou matrilateralidade, ou qualquer outro critério de pertinência ao grupo além do simples ser filho/a de um/a kiriri, de modo que não se encontra entre os kiriri, atualmente, nenhuma especificidade mais marcante no que toca a seu sistema de relações de parentesco em relação aos padrões dos regionais.

compartilham uma identidade étnica, e que só se dão, logicamente, na ausência do observador externo.

Face àquilo que nos tem interessado ao longo dessa dissertação, com respeito a contextos de interação social e cultural mais amplos e, mais restritamente, de comunicação interritual, isto que, de outro ponto de vista, é um obstáculo, tomadas certas precauções, não deixa de reverter em benefício dos objetivos da pesquisa, já que as falas marcadas pela situação de diferença étnica entre os interlocutores poderão ser, justamente, aquelas mais relevantes do nosso ponto de vista teórico. Pois se, de um ponto de vista nativo, ao conversarem entre si sobre suas experiências mágico-religiosas, sua preocupação é com a experiência propriamente dita, de nosso ponto de vista, estamos mais interessados em como constroem sua experiência de alteridade étnica através das categorias aí forjadas, as quais entram em operação, especialmente, nas situações em que se confrontam identidade e diferença.

Na verdade, estamos aqui expondo uma questão mais de conteúdo que metodológica de nossa pesquisa. É aqui que a posição do pesquisador em campo, em princípio uma questão metodológica, se confunde com o próprio "objeto de pesquisa". Pois um problema essencial em nossa pesquisa é: por que há um sentido de segredo tão forte entre esses índios? E, por extensão, qual o significado político interno do segredo?

No capítulo IV, já apontamos o valor do segredo, independentemente de seu conteúdo particular, para a adscrição dos índios face aos não-índios, qualquer que seja o grupo étnico em questão. Entretanto, pelo menos no que concerne aos kiriri, o segredo é também, não excluído o dito acima, o fator simbólico central da articulação política interna do grupo. O termo aqui não é usado como uma categoria nativa, mas analítica. A palavra kiriri que talvez melhor pudesse expressar esse "objeto" que

chamamos de segredo, o leitor já deve ter notado, seria **ciência**. Por sua vez, uma expressão para traduzir **ciência** poderia ser "aquilo que apenas os **entendidos** entendem e que a maioria dos índios não entende". Mas isso, é claro, não traduz tudo, pois o que é que os **entendidos** entendem? Antes de darmos ao leitor a resposta mais aproximada que conseguimos para essa pergunta, mantenhamo-nos no âmbito do questionamento político (v. ítem 1.3).

De fato, dar uma resposta a essa última pergunta implica em anular a distinção muito marcada que existe entre **entendidos** e aqueles sem **entendimento** - o que chamam, graciosamente, de um índio **tolo** -, independentemente de qual seja o conteúdo do segredo ou, se preferirmos o termo nativo, da **ciência**. Se os **entendidos** realmente respondessem, seria o mesmo que entregar a chave de um aspecto fundamental de sua política interna, precisamente aquele que legitima, no plano simbólico, as lideranças políticas. Pois, como já havíamos dito no capítulo I, as principais funções rituais são preenchidas pelas principais lideranças políticas ou seus parentes próximos.

O jogo político na área, no que concerne à eficácia organizativa do ritual, se esconde aqui: pois se, para qualquer etnógrafo, minimamente atento, que chegue à área, essa associação entre lideranças políticas e desempenho de funções rituais é mesmo evidente, para os próprios nativos, isto é, os liderados políticos em geral, essa associação não é ressaltada, ou, pelo menos, não é abertamente questionada. Esta armadura política é o que conecta a esfera do ritual com a esfera política no que chamamos, no primeiro capítulo, de *ordem social* kiriri.

Assim, a nossa posição "de fora" em campo não era o único, nem mesmo maior, obstáculo à tentativa de obter respostas para as nossas perguntas sobre, por exemplo, quem eram os **encantados**, qual o significado das **linhas**, sobre as **plantas** do **trabalho**, etc., porque responder isso era também um obstáculo

politicamente perigoso para uma posição "de dentro", isto é, para os que estão mais "de dentro" que os de "dentro" - os que, efetivamente, têm o domínio do segredo. Os únicos informantes sobre o que chamamos de segredo, os **entendidos**, são os mesmos que chamam de **ciência** o que é, mais que um segredo, um *mistério* para os demais kiriri.

Estava em jogo, na verdade, uma fronteira simbólica interna. A **ciência** é, digamos assim, o capital simbólico (BOURDIEU, 1989) - que, como tal, nunca se revela - das lideranças políticas que o são formalmente, ocupando os cargos de **cacique** e de **conselheiros**, e das que o são sem se apresentarem explicitamente como tal, isto é, o **pajé**, as **mestras** e os **ajudantes**. Pois todos são, em última instância, **entendidos**. Perguntar pela **ciência** entre os kiriri, portanto, é tocar também em um ponto politicamente muito sensível.

Efetivamente, **cacique** e **pajé** são, hoje, posições políticas chaves. Um desarranjo político entre ambos é catastrófico para a estrutura política do grupo. Ambos têm que estar afinados politicamente, não importando muito qual deles tenha, na prática, um poder político maior, mas apenas que o **pajé** não se coloque contra o **cacique**, ou vice-versa. O já mencionado faccionalismo que resultou na divisão dos kiriri desde os últimos quatro anos, é bastante revelador dessa estrutura política - tendo como seu móvel imediato, já o dissemos, o processo de escolha de um **pajé** único para toda a área. Ao cabo desse processo, formaram-se na área duas **comunidades** - os nativos também usam o termo - paralelas, em que há dois **caciques** e dois **pajés**.

## 1.2. A REORGANIZAÇÃO, O TORÉ E O FACCIONALISMO

O faccionalismo recente como que expôs essa estrutura política, revelando mais claramente suas formas, na medida que passaram a existir informantes irreconciliáveis e dispostos, pelo menos para interlocutores políticos privilegiados como os membros da ANAI-BA - "aliados" externos da "luta" dos índios -, a fazerem acusações recíprocas acerca dos comportamentos das lideranças da facção oposta. Para entender o faccionalismo, é preciso um histórico esquemático da própria reorganização política do grupo, que lhe antecede, sem a qual não se pode entendê-lo numa perspectiva processual (GLUCKMAN, 1987; VAN VELSEN, 1987). Tanto no processo de reorganização política, como no faccionalismo que lhe sucede, é que poderemos discernir o significado político-simbólico do Toré no esquema organizativo do grupo como um todo.

Por outro lado, ocuparia, aqui, muito espaço realizar uma análise completa e bem detalhada desse processo faccional, em que entram em jogo mais elementos que os relativos ao ritual, entre outros, aqueles que dizem respeito ao processo de formação dos núcleos<sup>62</sup>. Tentemos resumí-lo, contudo. A área Kiriri divide-se em cinco núcleos principais, denominados Lagoa Grande, Sacão, Cacimba Seca, Baixa da Cangalha e Cantagalo, aos quais foram incorporados, em termos organizativos, outros geograficamente mais próximos e populacionalmente menos expressivos<sup>63</sup>.

A estruturação desses núcleos é anterior ao processo de reorganização étnica do grupo como um todo e, portanto, anterior também à implantação do Toré. Do ponto de vista histórico, a

---

<sup>62</sup>. Na verdade, fornece material suficiente para uma outra dissertação de mestrado. Exatamente o objeto de uma dissertação, em curso, de Sheila Brasileiro, integrante do PINEB.

<sup>63</sup>. Há também um núcleo denominado Gado Velhaco, cujas famílias se desligaram da **comunidade** kiriri alguns anos antes desse processo faccional que estamos analisando. Trata-se, contudo, de um aspecto de sua história que ainda se nos apresenta obscuro.

formação dos núcleos representa os espaços do território onde acabaram por se concentrar as roças das famílias kiriri, separando-se uns dos outros pelas ocupações de posseiros ou por acidentes geográficos que dificultam a comunicação entre eles. Nesses espaços distintos, os índios subsistem, principalmente, das roças de feijão, mandioca e milho, no mais dependendo dos mercados locais - os estabelecimentos comerciais de Mirandela e principalmente a feira semanal de Ribeira do Pombal-BA - para o abastecimento de gêneros como açúcar, café, sal, eventualmente carne bovina, e outros comuns à dieta sertaneja<sup>64</sup>. Poderíamos, de modo sumário, caracterizar os kiriri, em geral, como um tipo de campesinato - que se organiza através de relações de produção e o emprego métodos e técnicas de cultivo similares às do padrão das demais populações camponesas locais, das quais se distinguem por serem, com algumas exceções, os mais pobres e sem recursos -, ao qual se agrega um componente étnico (cf. BRASILEIRO, 1992).

Embora concentrados em tais núcleos, isso não evitava sua incorporação como mão-de-obra nas fazendas, forçada pela perda progressiva da posse da terra, ao longo do tempo, fator, aliás, de tal concentração nas poucas terras férteis que restavam. Tal situação de escassez de terra levava a grande maioria dos índios a incorporar certas práticas regionais - trabalho "alugado" ou "venda do dia", de meia, arrendamento de pasto para o gado, etc. - , a fim de complementar o provimento de suas necessidades básicas, predominantemente sustentadas pela exploração da força de trabalho familiar em pequenas posses de terra.

Quando se iniciou a reorganização do grupo como um todo, existiam já em cada núcleo, uma ou duas parentelas principais de maior expressão econômica e política - em torno das quais se agregavam outras menores. Tais parentelas eram chefiadas por

---

<sup>64</sup>. A caça, por sua vez, é irrisória em sua dieta, e, de há muito, é escassa na região.



"sitiantes fortes" (WOORTMANN, 1989: 196, apud BRASILEIRO, Ib.), que, não obstante serem índios, por sua melhor posição econômica, reproduziam internamente, embora em escala mais modesta, algumas práticas comuns ao clientelismo regional em suas relações com os demais índios do núcleo. São os chefes dessas parentelas que vieram a ser, depois, os primeiros **conselheiros** e representantes dos núcleos na nova configuração política do grupo, quando este se reorganizou como um todo<sup>65</sup>. Até aí, agiam de modo praticamente independente uns dos outros, e intermediavam as relações de cada núcleo com o posto do S.P.I.<sup>66</sup>, e, principalmente, com os políticos da região. A figura do antigo "capitão de aldeia", por outro lado, ligada mais ao posto, era tão frágil quanto o posto o era na assignação de recursos externos, e não chegava a articular, de fato, os núcleos entre si.

Em 1976, já iniciada a reorganização étnica, estabeleceu-se uma importante alteração nas práticas de organização da produção com a criação das chamadas "roças

---

<sup>65</sup>. O leitor poderá encontrar a demonstração dessas relações através da análise das genealogias dos núcleos apresentadas por BRASILEIRO (1992:110-28), bem como encontrar aí um histórico mais pormenorizado dos episódios da divisão faaccional (Ib.:75-109). É preciso referir que, as informações contidas nesse outro trabalho, também realizado no âmbito do PINEB, complementaram lacunas de nosso próprio trabalho de campo, embora tenhamos emprestado aos dados que fornece uma interpretação algo diferente, particularmente no que diz respeito ao entendimento do papel do Toré na história recente do grupo.

<sup>66</sup>. O posto do S.P.I. foi criado em 1949, por iniciativa do Pe. Galvão, liderança política do município próximo de Cícero Dantas, que enviou cartas ao Mal. Rondon explicando a situação do distrito de Mirandela (então parte do município de Ribeira do Pombal) (cf. ROSALBA, 1976). Teve sempre um caráter assistencialista, conquanto precário, e não se tem notícia de que o órgão jamais tenha mobilizado esforços no sentido de promover a reconquista do território de que os índios guardavam memória. Representou, contudo, o primeiro reconhecimento oficial da condição étnica dos Kiriri em, seguramente, mais de cem anos.

comunitárias"<sup>67</sup>. Sua implantação pelas lideranças políticas já se deu sobre a estruturação anterior dos núcleos, e os **conselheiros** de cada um dos núcleos, obrigam-se, desde então, a um permanente trabalho de convencimento, quando não de constrangimento, dos chefes das várias famílias nucleares, no sentido de que dediquem dois dias na semana, segundas e terças-feiras, respectivamente à "roça comunitária" de cada núcleo e à "geral", em detrimento de suas próprias roças familiares. As "roças comunitárias", embora visassem a formação de estoques de alimentos e sementes que diminuíssem a dependência externa da coletividade como um todo<sup>68</sup>, implicaram, por outro lado, na diminuição da já restrita autonomia econômica de cada família nuclear - já que veio reduzir em dois dias por semana o tempo dedicado às roças de cada uma. Por isso mesmo foi, também, um dos principais fatores alegados para a operação do já referido **coador** (v. nota 2).

Não é raro, pois, que os **conselheiros** tenham que impor pressões sobre os que se ausentam desse trabalho coletivo, e façam uso da distribuição do produto do mesmo no sentido de fortalecerem sua própria liderança, da mesma forma que o fazem com a distribuição dos novos lotes, provenientes das sucessivas retomadas de terras antes em poder de posseiros, favorecendo a uns

---

<sup>67</sup>. A formação dessas roças foi incentivada pelo chefe do P.I. da, então recentemente criada, FUNAI, baseada em sua experiência pessoal em outras áreas, e sua atuação não pode ser desprezada (cf. BRASILEIRO, Ib.:61). Mas, sem dúvida, não teriam sido estabelecidas se as lideranças dos núcleos não tivessem visto nelas um fator a mais para seu fortalecimento político, já que passaram a controlar também "todo o processo produtivo, desde a escolha do tipo e local de plantio, até a sua redistribuição, ou mesmo comercialização" (Ib.:63).

<sup>68</sup>. Visavam também a arrecadação de fundos para as dispendiosas viagens do **cacique** e **conselheiros** à Brasília, Recife e Salvador, bem como aos encontros de lideranças indígenas nordestinas, quando tais fundos não eram obtidos da própria FUNAI ou entidades civis de apoio ao índio.

mais que a outros, o que, independentemente de não ser admitido pelas lideranças, aparecia com frequência nas conversas com outros informantes.

Em geral, podemos dizer que a introdução, à essa época, de novas práticas de organização da produção, antes revela, como uma espécie de filme negativo, uma permanente tensão entre um modelo de exploração da terra organizado em bases familiares, tipicamente camponês, e o novo modelo de "roças comunitárias" (BRASILEIRO, *Ib.*:75) que se tenta, desde então, implantar sob a égide de um novo discurso étnico<sup>69</sup>. É no que diz respeito a esse novo discurso que o Toré deve ser entendido como um fator simbólico de justificação e legitimação de um ideal comunitário, ao qual as lideranças de cada núcleo se associaram, acrescentando essa legitimidade à ascendência econômica e política que já possuíam (*v. adiante*). Tais elementos novos, de fato, dizem respeito ao próprio processo de reorganização étnica do grupo, mas não deixam de revelar o que subsistia anteriormente a nível da estruturação dos núcleos.

Tais núcleos, dispersos na geografia da área e estruturados política e economicamente em torno daqueles "sitiantes fortes", representavam, em nosso entendimento, a própria fragmentação política dos kiriri naquele momento de sua história, incapazes de articularem os núcleos entre si através de uma estrutura política que transcendesse as possibilidades de organização internas dos mesmos, dadas basicamente por aquela ascendência econômica local de alguns deles e "cimentadas" por relações de parentesco. De fato, embora os kiriri afirmem que "na área todo mundo é parente", a concentração geográfica das unidades familiares por núcleo tornava as relações de parentesco internas aos mesmos política e economicamente mais significativas que as

---

<sup>69</sup>. *v.* BRASILEIRO (1992:48-74) para maiores detalhes acerca dessas questões de ordem econômica.

que ligavam parentes de diferentes núcleos. Sendo assim, tal dispersão tendia igualmente a fragilizar a força de uma articulação política do grupo como um todo unicamente em termos econômicos e de parentesco.

Assim, o que temos chamado de reorganização política dos Kiriri foi, na verdade, o início da articulação conjunta dos núcleos - revertendo parcialmente o processo histórico que os isolava politicamente uns dos outros e fazia das lideranças dos núcleos muito mais elos de uma cadeia de lealdades na política clientelística da região<sup>70</sup>, do que de uma cadeia interna ao povo Kiriri<sup>71</sup>. Dito de modo mais preciso, a reorganização dos Kiriri foi um esforço de composição política entre as chefias daquelas parentelas que já se destacavam em cada núcleo.

Essa composição supunha a reafirmação da identidade étnica comum, por outro lado, através de um discurso étnico mais incisivo que a fragmentária memória coletiva que sustentava, até então, o sentimento de descendência comum dos Kiriri (cf. cap.V). Conquanto este último tenha sido, obviamente, o pressuposto fundamental sobre o qual se poderia introduzir tal discurso étnico mais incisivo, um elemento novo haveria que ser introduzido para romper com o fatalismo que se pode depreender das informações que nos forneceu BANDEIRA (Ib). Acionado por tais lideranças, o novo

---

<sup>70</sup>. Dizemos parcialmente porque ainda hoje se observa o tradicional jogo político do clientelismo atuando na área, principalmente em época de eleições, quando os **conselheiros** costumam receber favores dos políticos locais em troca de votos.

<sup>71</sup>. Ultimamente, todas as vezes que se aproxima a época das eleições, vem à tona o assunto da eleição de um vereador Kiriri. Dadas as dimensões eleitorais do município de Banzaê-BA, isto é matematicamente possível. Mas, em geral, a oportunidade é abortada em função de mexer com os interesses de duas lideranças políticas regionais, junto a uma das quais é "menos pior" permanecer, já que a outra é liderada por um grileiro do próprio território indígena. Porém, o faccionalismo que dividiu o grupo nos últimos quatro anos torna o projeto de um vereador Kiriri ainda mais incerto (v. BRASILEIRO, Ib.:133-40).

discurso foi, certamente, a base simbólica de convencimento da população Kiriri, em geral, para a implantação das "roças comunitárias", que fortalecia ainda mais, econômica e politicamente, sua autoridade interna, como já dissemos.

Aqui é que entra o ritual do Toré - aliás, introduzido pouco antes do estabelecimento das "roças comunitárias" -, como o novo elemento referido acima, pois não há porque imaginar que o "**acompanhar os conselheiros**", tanto no trabalho das "roças", quanto no **trabalho** do Toré, seria incentivado por dois discursos essencialmente diversos ou desconectados. Assim, não podemos desprezar a importância das "roças comunitárias" no processo de reorganização política dos Kiriri. Elas talvez representem a expressão mais concreta da eficácia dessa reorganização, já que estão em contradição com um modelo de exploração da terra, tipicamente camponês, organizado em bases familiares, como vimos. Mas a reorganização política pressupõe, já dissemos, a reafirmação étnica, e essa se dá, é claro, primeiramente no plano simbólico.

Quando chegou à área, na primeira metade dos anos setenta, o Toré foi realizado, nas primeiras demonstrações organizadas com o auxílio de **entendidos** tuxá, no mais populoso deles, a Lagoa Grande. É a esse núcleo que pertencia o **cacique** que liderou o processo de reorganização dos kiriri - genro do chefe da parentela mais importante desse núcleo -, **cacique** esse que, igualmente, tomou a iniciativa de trazer o Toré para a área a partir de seus contatos com os índios Tuxá de Rodelas-BA. Podemos dizer que o processo de reorganização foi deflagrado a partir das lideranças da Lagoa Grande, onde se localizava, também, não por mera coincidência, o "terreiro" mais importante que havia na área até então, aquele da referida curadora Da. Dalta, que analisamos no capítulo anterior apoiados em BANDEIRA (Ib.). Essa curadora foi, de fato, fundamental na implantação do Toré, e sua participação nisso, ao aceitar substituir seu "trabalho" anterior

pelo novo, foi tão importante quanto a do **cacique**, senão maior (v.adiante)

À medida que o Toré ganhava **força**<sup>72</sup>, ou melhor, para que esse ganhasse **força**, passou a ser realizado na forma de um rodízio semanal em cada um dos cinco núcleos, em "terreiros" localizados sempre junto à casa do respectivo **conselheiro**, para onde se dirigiam também, em menor quantidade, membros de outros núcleos, que tinham, para isso, que percorrer longas distâncias à pé todos os sábados. Cada núcleo - entenda-se, cada uma de suas lideranças - procurava partilhar dessa **força**. Efetivamente, entretanto, sabemos que apenas acabaram por firmar-se os **terreiros** de três desses núcleos, os da Lagoa Grande, Sacão e Cantagalo, aos quais se limitou o rodízio semanal do Toré. Mas, embora fossem três os "terreiros" - e, no momento inicial, cinco -, de fato, tratava-se, ainda, de um único Toré. Isto é, havia, de início, além dos **entendidos** Tuxá, poucos kiriri capazes de **trabalhar** com a **ciência**, "de labutar com os **encantados**". Quem "enfrentava os **atrapalhos** (v.adiante)" era mesmo, entre os kiriri, Da. Dalta.

É, atualmente, difícil saber precisamente por que apenas se firmaram esses três terreiros, mas eles correspondem aos núcleos mais populosos e/ou centrais geograficamente. O núcleo da Cacimba Seca, o menor populacionalmente, é mais próximo do Sacão, e o da Baixa da Cangalha é o mais afastado de todos, e seu Toré só poderia contar com a presença recorrente de indivíduos dali mesmo<sup>73</sup>. Não se pode descartar também a influência de **pajés** e

---

<sup>72</sup>. A **força**, quando referida ao Toré, tem seu sentido associado à idéia de "união".

<sup>73</sup>. Localizava-se na Baixa da Cangalha, por outro lado, o "trabalho" de Da.Romana, de que demos notícia no capítulo anterior. Esta curadora foi, dentre todos que tinham algum "trabalho" na área, a mais renitente na resistência ao Toré, senão a única que conseguiu permanecer ali mesmo sem aderir de imediato ao novo ritual. De fato, era irmã do **conselheiro** local e por isso,

**mestras** que logo vieram a auferir maior ou menor prestígio, ou a desigual ascendência econômica e política dos **conselheiros** de cada núcleo<sup>74</sup>.

Paralelamente ao processo de implantação do ritual, por outro lado, continuavam as articulações políticas entre as lideranças dos núcleos. Tais lideranças instituciolizaram-se como **conselheiros** e aceitaram, realmente, **trabalhar**<sup>75</sup> junto ao **cacique**. Sua institucionalização como **conselheiros**, se fez acompanhar do preenchimento por eles de papéis rituais de destaque (v. Cap.I), reveesando-se nesses papéis conforme o Toré se realizasse, em cada semana, no terreiro de seu núcleo, isto é, junto à sua casa. Enquanto **entendidos**<sup>76</sup> na **ciência**, reuniam-se na **camarinha** de cada

---

talvez, não tenha sido **coada**. Podemos imaginar que seu "trabalho" tenha competido por mais tempo com o Toré. De qualquer forma o assunto é uma espécie de tabu na área e nem ela, nem ninguém fala sobre isso, à excessão de um único relato que obtivemos e que veremos adiante.

<sup>74</sup>. Na Cacimba Seca, por exemplo, embora nem nós, nem BRASILEIRO (Ib.) tenhamos realizado um trabalho de campo mais detido nesse núcleo, não parece haver uma diferenciação econômica interna tão marcante por parte de alguma parentela como há nos outros núcleos.

<sup>75</sup>. **Trabalhar**, nesse contexto, é uma categoria que expressa, aproximadamente, seguir as determinações, as delegações de funções e tarefas indicadas pelo **cacique**, como, por exemplo, arregimentar os índios para à "roça comunitária geral". **Trabalhar** tem também outros significados do ponto de vista ritual, o que é mais que uma coincidência.

<sup>76</sup>. Se os **conselheiros** são **entendidos**, é preciso deixar claro que se pode ser mais ou menos **entendido** na **ciência**. O fato de tais indivíduos possuírem algum **entendimento** não quer dizer que sejam eles capazes de efetuar "curas". Na área, quem era capaz disso era Da. Dalta e os próprios **encantados**, através das **manifestantes** ou **mestras**. **Entendimento** significa também compreender o significado da glossolália das **manifestantes** em transe, ou receber mensagens dos **encantados** em sonho ou mesmo em estado de vigília. Adiante trataremos com mais cuidado dessas categorias rituais.

terreiro de Toré para auxiliar o **pajé** e as **manifestantes** no **trabalho** com os **encantados**, na qualidade de **ajudantes**.

Nesse espaço simbólico central do Toré, a **camarinha**, em que se realiza a **ciência** e de onde se distribui a **jurema**, ademais de acesso restrito aos demais índios e controlado por eles, associavam-se à **força** mágica dos **encantados**, frequentemente transmitindo e traduzindo para os demais índios as determinações dessas entidades, como se observa hoje. Por outro lado, os **pajés** e as **mestras**, bem como alguns dos demais **entendidos**, como já dissemos, são, em geral, seus parentes mais próximos: esposas, filhas ou cunhadas no caso das **mestras** principais; e filhos, irmãos, cunhados ou genros, no caso dos **pajés** e demais **ajudantes** que não eles mesmos.

Desse modo, pode-se afirmar com segurança que os **conselheiros** dos vários núcleos controlaram efetivamente o Toré na área, ou melhor, repartiram entre si o controle do mesmo, fazendo do ritual uma instância, conquanto religiosa e, por isso mesmo, muito mais poderosa e mobilizadora, de sua própria ascendência política sobre a população Kiriri em geral. Todavia, e não obstante isso, é preciso não menosprezar nesse controle o imponderável representado pelos próprios **encantados** que, afinal de contas, se manifestam através do transe de possessão das **mestras**, autênticos pelo menos em sua maioria, de modo que não podemos reduzir o Toré, por outro lado, a uma mera função político-organizativa se, contudo, não se pode negá-la.

Em momentos cruciais, e de divergência entre os próprios **conselheiros**, os **encantados** tornam-se personagens políticas que se encontram acima dos primeiros, e nenhuma situação em campo nos permitiu duvidar da crença dessas mesmas lideranças na existência dessas entidades ou na sua capacidade de constranger sua própria ação, alguns dos quais parecem ser particularmente "pios". O que



eles podem questionar diz respeito à interpretação do que querem dizer as falas dos **encantados**, geralmente de cunho ambíguo, quando não uma glossolália, onde se localiza, justamente, o espaço em que se dá uma "barganha" entre a esfera do profano e a do sagrado.

Sobretudo, aquela imponderabilidade da esfera do sagrado veio restringir as rivalidades existentes entre eles, e o **trabalho** conjunto dentro da **ciência**, estabeleceu regras de convivência e obediência aos **encantados** que limitam, conquanto certamente não eliminem, as possíveis manipulações. O discurso religioso que os próprios **conselheiros** incorporam na legitimação de suas ações face aos demais índios, fazem-nos, de certo modo, prisioneiros do mesmo, pois, desde então, não podem contradizê-lo abertamente sem prejudicar seu próprio capital simbólico. Isso fica evidenciado no próprio episódio que deflagrou o faccionalismo.

Por cerca de doze anos, essa estrutura política funcionou muito bem, e foi durante esse período que se realizaram as principais conquistas do grupo, como a retomada de importantes faixas de terras, a expulsão de alguns fazendeiros politicamente expressivos na região, onde os índios foram capazes mesmo de usar a força física e até enfrentaram a Polícia Militar do Estado. Tentaram realizar a demarcação do território por conta própria, dada a inércia da FUNAI, no que foram, entretanto, impedidos pelos posseiros armados, mas demonstrando nessa ação uma audácia e capacidade de mobilização até então insuspeitas para "caboclos bebados e preguiçosos", como sempre tinham sido vistos pelos regionais.

Por fim, sua principal conquista foi a homologação, pela Presidência da República, do território que sempre reivindicaram, no início dos anos noventa, como decorrência de todo esse período de reafirmação étnica e reorganização política. Em tudo isso foram auxiliados, é certo, por entidades civis de apoio ao índio, mas apenas em um plano de articulações políticas externo. O órgão

tutor sempre esteve a reboque, quando não contra esse processo, à excessão de um ou outro agente isolado, e não se pode identificar nenhum agente externo que tenha tido um papel determinante nos rumos tomados, particularmente, pela mobilização interna. De modo que sempre nos pareceu, em campo, que suas lideranças sabiam muito bem manipular as agências externas de acordo com suas conveniências.

Contudo, adveio a divisão política interna. Não sabemos em detalhe quais as diferenças de interesses concretos que dividiram entre si, pouco a pouco, as lideranças dessas parentelas representantes dos núcleos a partir da segunda metade dos anos oitenta. E por que algumas delas começaram a questionar as práticas do **cacique**, até então muito firme em sua posição<sup>77</sup>. De fato, é aqui que ganha relevo um estudo voltado para a análise do faccionalismo em si mesmo, mas isso não é o que nos propomos aqui. O que nos interessa particularmente é o que o resultado desse processo nos diz acerca da estruturação política do grupo como um todo e do papel que teve e tem o Toré nela.

Tudo o que se pode constatar, hoje, completada a cisão, é que as lideranças de ambas as facções encontram-se irreconciliáveis, e que essas facções correspondem, aproximadamente, à divisão daqueles grupos de parentelas principais e os correspondentes núcleos - Cacimba Seca e Sacão para um lado e Cantagalo e Baixa da Cangalha para outro -, à excessão de um. Este, o mais populoso, a Lagoa Grande, cingiu-se no meio, isto é, com número aproximado de famílias para cada lado.

---

<sup>77</sup>. Sobre isso, atualmente, tudo o que pudemos saber diz respeito a acusações recíprocas sobre práticas reprováveis - como, p.e., o aluguel de pasto para fazendeiros, por alguma liderança isoladamente, ou o desvio de verbas de entidades de apoio -, cujas versões de cada uma das facções que vieram a se formar são, obviamente, inversas. De qualquer forma nossos interesses de pesquisa não implicam em tentar elucidar quais dessas acusações são verdadeiras e quais não são.

Nesse núcleo deu-se uma ruptura na família do próprio **cacique**, em que um de seus membros, até então seu braço direito, tomou o outro partido. Mas essa parece ser uma daquelas exceções que confirmam a regra. Tal indivíduo é acusado pelos partidários do **cacique** de ter sido o responsável principal pela divisão da Lagoa Grande, além de ter traído seu próprio tio<sup>78</sup>. O que se pode dizer com segurança é que as famílias Kiriri, em geral, mantiveram lealdade para com os **conselheiros** de seus respectivos núcleos e, face ao exposto anteriormente, não poderia mesmo ser diferente.

Seja como for, as divergências de interesses entre os **conselheiros** só emergiram de fato, isto é, suas lideranças só se decidiram pelo rompimento formal, quando o **cacique** lançou a idéia de se escolher um **pajé** único, a meados dos anos oitenta. Como teria dito o **cacique**, segundo um informante: "- nós tamo tudo unido nos trabalho da comunidade, menos nesse **trabalho** do Toré (...) quem não aceitar [o pajé único] e quizer balançar seu maraçá sozinho, que vá balançar fora da área".

O que se passava realmente, nesse momento, é que dois dos **pajés**, do Sacão e da Lagoa Grande, especialmente este último, não tinham grande domínio da **ciência**, isto é, prestígio como curadores, embora subordinados às parentelas desses núcleos e ao próprio **cacique**, e quem assumia, efetivamente, essas funções era a curadora Da. Dalta, ligada por parentesco às parentelas principais de ambos os núcleos, e promotora, desde o início, do projeto de implantação do Toré. Conquanto esses dois **pajés** dirigissem apenas

---

<sup>78</sup>. O faccionalismo foi deflagrado, como já dissemos, em um episódio que envolve o Toré, que veremos adiante em detalhe. Esse indivíduo da Lagoa Grande é um dos mais ardorosamente "pios", tendo sido preparado mesmo para ser **pajé**, função da qual "fugiu" em função de uma experiência religiosa que ele mesmo declarou ter sido assustadora. Parece-nos que entre as razões de não ter ficado do lado do **cacique**, de fato, estão aspectos de convicção religiosa.

formalmente os dois "terreiros", ocupando-se, principalmente de organizar a **brincadeira**, isto é, a dança de que todos participam, e **puxar os linhos**, o terceiro **pajé**, genro do **conselheiro** do Cantagalo, embora reconheça ter aprendido muita coisa com Da. Dalta, já mantinha, a meados dos anos oitenta, grande independência com relação a essa última, dominava bem a **ciência** e já alcançava prestígio como curador. Assim, já "balançava seu maracá" com "umas pouquinha trabalhadora", isto é, **mestras**, entre as quais sua própria esposa.

A decisão do **cacique** de lançar a idéia de um **pajé** único, com toda evidência, era uma tentativa de evitar que passasse a existir na área um "terreiro" de Toré realmente independente. O que criou um impasse político, na medida em que isso mudaria o estado das relações de poder até ali estabelecidas. Se o controle do Toré, até ali, era repartido de modo mais ou menos equalizado entre os **conselheiros**, com uma pequena ascendência do **cacique**, principalmente por sua ligação mais estreita com Da. Dalta, um **pajé** único, por sua vez, se ligado ao **cacique**, representaria um desequilíbrio intolerável. Por outro lado, se o escolhido fosse um **pajé** que tivesse realmente carisma, e não se subordinasse completamente às determinações do **cacique**, esse último teria seus poderes enfraquecidos, e a própria Da. Dalta um concorrente, se não à sua altura, pelo menos respeitável.

De início, pensou-se em uma eleição, pela comunidade, desse **pajé** único. Não se sentindo seguro do resultado, o próprio **cacique** teria dito - pois ele próprio não fala sobre esse assunto - que eleição é para **cacique** e **conselheiro**, mas **pajé** é questão para "os irmãos de luz" decidir. De fato, estando as funções de **pajé**, obviamente, relacionadas com o conhecimento e domínio da **ciência**, e dado que as divergências políticas entre as parentelas não ensejavam o consenso em torno de uma escolha unicamente

política, a decisão recaiu, justamente, sobre o único âmbito simbólico publicamente inquestionável, e, portanto, capaz de emprestar ao futuro ocupante do cargo a indispensável legitimidade: a escolha por parte dos próprios **encantados**.

Foi aí que o projeto político centralizador do **cacique** sofreu um revez. Pois a posição dos **encantados**, se reconhecemos que os mesmos são, de fato, personagens políticas - já que existem do ponto de vista nativo - não era nada fácil. Por isso mesmo, demoraram muito a se decidir e, durante alguns Torés, quer dizer, algumas semanas, não se manifestaram a respeito, mesmo tendo sido invocados para isso.

Finalmente, em um dos Torés, os **encantos** teriam sabatinado publicamente os candidatos sobre seus conhecimentos e acabaram por escolher, justamente, aquele **pajé** ligado ao grupo de parentelas que veio, em seguida, formar a facção oposta ao **cacique** - de fato, o candidato que, até onde pudemos perceber, era reconhecido como o de maior **entendimento** na **ciência**, o do Cantagalo. De imediato, o **cacique** teria acatado a decisão e se retirado do recinto.

O **pajé** escolhido pediu, então, que se suspendessem por três semanas os Torés, até que ele resolvesse como iria desempenhar seu novo papel. Alega ele, hoje, que já aí começou a ser desrespeitado, pois, no Sacão e na Lagoa, o Toré não foi interrompido. Resignando-se, continuou imbuído de seu papel e resolveu instalar aquele que deveria ser, a partir daí, o único "terreiro", localizado no tabuleiro que existe no alto da Serra da Massaranduba, por sua centralidade geográfica. Convocou a todos para o trabalho de abertura de uma clareira na mata local, e para a construção de uma **camarinha** de madeira. Só teriam comparecido ao trabalho os índios do Cantagalo e da Baixa da Cangalha e parte da Lagoa Grande. Feito o serviço, a construção foi incendiada clandestinamente. As divergências tornaram-se, a partir daí,

irreconciliáveis e só então é que se deu o rompimento formal do grupo em duas facções.

Não podemos ter certeza se tudo se passou exatamente desse modo, pois há divergências, obviamente, entre os relatos acerca do episódio, a depender da facção a que pertençam os informantes, uma das quais, aliás, a que ficou do lado do **cacique**, dificilmente fala no assunto. De qualquer modo, essa é a versão que nos pareceu menos contraditória. Seja como for, o fato é que a decisão tomada pelos **encantados** naquele Toré não estava sendo acatada. Naturalmente, isso ameaçava ruir todo o sistema que dava sustentação simbólica ao poder político na área, pois, se há uma vontade que não pode ser publicamente contrafeita, essa é, precisamente, a dos **encantados**.

Assim, a razão alegada pelo **cacique** para não **acompanhar** o Toré do referido **pajé**, quando instado a dar uma satisfação, também foi de ordem simbólica: o local escolhido por este último para instalar o novo **terreiro**, não poderia ser pelo **cacique** pisado, em virtude de um **trabalho** que o mesmo alí havia realizado, anteriormente, para curar-se de uma doença, o que poderia causar-lhe **perturbações**<sup>79</sup>.

Salvavam-se, assim, bem ou mal, as aparências, pelo menos para aqueles já dispostos a seguir o **cacique**. Por outro lado, não se deixou de insinuar para nós, alguém "de fora" - em uma das raras ocasiões em que membros da facção do **cacique** se permitiram tocar no assunto - que a **manifestante** que **enramou** no dia da escolha do **pajé**, era, justamente, sua esposa, mas essa é uma razão sobre a qual não se pode insistir internamente, já que põe sob risco a autenticidade não só daquela, mas de todas as

---

<sup>79</sup>. Doenças ligadas ao plano "espiritual", ver adiante.

incorporações<sup>80</sup>, e, por extensão, abalaria ainda mais a eficácia organizativa do próprio ritual.

Mais importante, porém, do que dirimir todas as dúvidas sobre o episódio, e no que diz respeito às funções político-organizacionais do Toré, é sabermos como se organizaram as facções após concretizado o faccionalismo. Uma vez estabelecida a divisão, a mesma estrutura de poder se reproduziu em cada uma das facções, reduplicando todas as funções. O lado do, até então, único **cacique** manteve a organização formal do ritual, determinando quem seria oficialmente o **pajé**. Recíprocamente, o lado que ficou com aquele que seria o único **pajé** reconstituiu a organização política formal, elegendo um novo **cacique** e mantendo os mesmos **conselheiros** de antes, devendo respeito agora a outro **cacique**. Foi criado, também, mais um cargo de **conselheiro**, para a parte da Lagoa Grande que ficou desse lado. Os **entendidos**, **ajudantes** e **mestras**, naturalmente, repartiram-se de acordo com seu pertencimento a cada parentela, de modo correspondente.

Significativamente, no primeiro desses lados acima indicados, o **cacique** continua sendo, sem dúvida, politicamente mais forte que o **pajé** oficial, que inclusive passou a dividir suas funções, ocasionalmente, com um segundo **pajé**, pois mantém-se, formalmente dois **terreiros**, um no Sacão e outro na Lagoa Grande<sup>81</sup>,

---

<sup>80</sup>. De fato, as lideranças da facção do **cacique**, dificilmente falam do episódio, pois não o reconhecem como causa da divisão, como já dissemos; ao passo que as da outra facção sempre estão prontas a falar dele. Essa informação sobre quem era a **manifestante** naquele dia, oriunda, naturalmente, de informantes da facção do **cacique** é, por isso mesmo, suspeita. Mas a simples insinuação é que é, na verdade, reveladora. Pois admitir tal fato como possível abre a possibilidade de que pelo menos algumas incorporações não sejam autênticas.

<sup>81</sup>. Dizemos "formalmente" porque, do ponto de vista político, ambos os terreiros seguem as mesmas orientações. Os **conselheiros**, isto é, os **entendidos**, apenas alternam-se naquelas funções rituais de maior destaque, de acordo com seu pertencimento a cada um dos

e já agora não parece mais tão importante a existência de um pajé único. Destes dois Torés, de fato, o mais importante é o último, pois a pessoa de maior **entendimento** nessa facção é a já referida "curadora" Da. Dalta, e é ela que é fundamental para **enfrentar** os casos mais difíceis, que surgem no relacionamento com os **encantados**, aqueles casos que envolvem técnicas de cura mais complicadas (v. adiante)<sup>82</sup>. Na outra facção, a situação parece se inverter, já que o **pajé** possui uma ascendência sobre o **cacique**, se bem que muito mais diplomática, e é, incontestavelmente, o mais **entendido** na **ciência** entre os membros de sua facção.

Retomando a argumentação, o episódio da escolha do **pajé** único é, assim, um fato social revelador de toda a organização política do grupo, conectando-a com a esfera do ritual. Mas este último apenas aparentemente subordina-se às injunções da organização política. Aqui vamos encontrar a razão que explica a coincidência cronológica entre o momento de implantação do ritual e o início da reorganização política do grupo, no começo dos anos setenta. De fato, as observações acima o mostram, a organização política desse grupo étnico se articula, fundamentalmente, no próprio Toré.

Precisemos: no grupo kiriri, quando tomado como um todo, esse ritual configurou a estrutura política capaz de reunir os núcleos - e suas respectivas parentelas principais - uns com os outros ao longo de mais de uma década. Pois, como afirmamos na introdução ao capítulo, o ritual criou um espaço social, através do desenpenho de papéis rituais, para uma composição entre as lideranças políticas dos vários núcleos, até então praticamente desarticuladas entre si. Naquele espaço, ante à manifestação do

---

dois núcleos que lideram, Sacão ou Lagoa Grande, como, aliás, já faziam antes.

<sup>82</sup>. Atualmente, sua própria filha vem substituindo Da. Dalta em função de sua idade avançada.



*sagrado*, os **encantados** se constituíram numa instância decisória superior capaz de conter, conquanto não anular, as rivalidades entre tais lideranças. Dito de outro modo, institucionalizaram-se ali regras relativamente controladas - porque submetidas a um discurso compartilhado de cunho religioso - para a manifestação de suas divergências. Se os **conselheiros** passaram a configurar um "conselho", tal "conselho" solenizava-se publicamente ali, na **camarinha** do Toré ante os **encantados**, espaço simbólico central do ritual e, por extensão, do próprio grupo étnico.

De fato, o ritual tornou-se o espaço social privilegiado no qual realizava-se plenamente a etnicidade Kiriri. Justamente por ser o único espaço de relações sociais que pode ser criado, conquanto secreto e de acesso exclusivo aos Kiriri, fora do circuito das relações sociais dos índios com os regionais ou com o P.I. da FUNAI. Daí a forte defesa do *segredo*. Neste *segredo* está a sua presumida especificidade cultural, o espaço do encontro entre a *experiência religiosa*, por definição absoluta, e a *experiência de ser índio*, também pretendida como contendo uma natureza essencial, mas fragilizada, via de regra, em todos os outros espaços de interação social.

E, agora, após a divisão em facções, é através ainda do ritual que se tenta sustentar isso no âmbito de cada uma delas, como o prova a reduplicação em ambas da mesma estrutura de poder. Se, por um lado, o faccionalismo tenha sido sempre uma possibilidade latente - dada a estruturação econômica e política anterior dos núcleos, e a manutenção, na organização conjunta, de uma relativa autonomia entre eles -, por outro lado, o mesmo só foi deflagrado no momento em que regras ideais, socialmente aceitas e legitimadas ao longo de um intenso período de transformações sócio-culturais, foram explicitamente desrespeitadas. Se, afinal, a tendência latente a uma autonomia dos núcleos prevaleceu, uma *ordem social* nova já havia sido

instalada, e apenas em nome da mesma é que parte do grupo pode legitimar seu rompimento com a figura do **cacique**, tão somente para instalar outro indivíduo nesse papel.

Mas, atualmente, nas duas facções, todos são unânimes em afirmar "os kiriri ficaram mais **fraco**", isto, é, perderam muito suas **forças**, ou seja, sua "união", ao que acrescentamos, de nossa parte, que o próprio Toré parece estar mais "fraco" atualmente do que já foi antes, de modo que não podemos saber o que, num futuro próximo, ainda resultará como consequência do faccionalismo para a continuidade de suas reivindicações étnicas no plano das relações com os regionais.

Seja como for, abandonando a futurologia, a distinção entre o plano do ritual e o plano da política é meramente analítica, isto é, abstrata. Concretamente, no nosso caso empírico, esses dois "objetos" teóricos ocupam o mesmo "lugar" social. E, curiosa e reveladoramente, esta também é uma distinção classificatória nativa, pois os Kiriri fazem questão de separar muito nitidamente o que "compete ao **pajé**" do que "compete ao **cacique**". De fato, a construção e caracterização do cargo e atribuições de **cacique** se deu conjuntamente e por oposição à de **pajé**<sup>83</sup>, conquanto o primeiro tenha sido criado pouco antes.

A funcionalidade política dessa distinção de papéis, acentuada nas categorias nativas, está, precisamente, em encobrir o jogo político interno que se estabeleceu na área após a introdução do Toré. Assim, se não compusermos aqueles dois

---

<sup>83</sup>. Adiante especificaremos melhor quais as suas funções rituais. Por ora estamos chamando a atenção de que elas se conjugam às políticas. O cargo de **pajé** é, sem dúvida, o mais complicado, pois implica em fazer política sempre de modo implícito. Assim, a área kiriri oferece agora dois exemplos diferentes: um **pajé** politicamente fraco, e, igualmente, pouco **entendido** na **ciência**, numa facção; e um **pajé** forte politicamente, que é também o mais **entendido** na **ciência** que possui a outra facção.

"objetos" teóricos, ritual e política, num terceiro, que aqui chamamos de *ordem social* kiriri, estaremos tomando a teoria nativa do social, que os distingue, pelo nosso próprio "objeto" teórico.

De fato, a única utilidade que há em distinguir analiticamente o plano da política e o do ritual, está em mostrar suas relações. Com a proposição de que a organização política do grupo étnico se articula no Toré estamos retornando, assim, à discussão do I capítulo, acerca da etnicidade. Lá, havíamos seguido a linha teórica de CUNHA (Ib.), segundo a qual as funções desempenhadas pela etnicidade são estabelecer fronteiras claras entre grupos que funcionam como grupos políticos e/ou econômicos. Tais fronteiras claras são constituídas, justamente, pelos chamados "sinais diacríticos" que pertencem, é claro, a uma ordem simbólica. Por outro lado, estes sinais formam, em sua ordenação, uma "linguagem".

Assim, de fato, pelo que vimos anteriormente, o Toré, como um todo, não é apenas um "sinal diacrítico", um "ritual indígena" - todavia reduzido, na **representação**, a uma "dança" -, para ser apresentada aos não-índios, que, de acordo com seus próprios esquemas de classificação, só reconhecem os índios como "índios" se apresentarem "rituais" tradicionais. Esta foi a análise que desenvolvemos no I capítulo, dentro dos dados apresentados até ali.

Tal análise foi informada, em verdade, pelo aspecto exterior desse "sinal diacrítico", i. é., a partir da "dança" - subconjunto de elementos do Toré destacado de seu todo pelos próprios nativos -, naquilo que ela comunica para os observadores "de fora", os não-índios. Foi com essa análise restrita que introduzimos a problemática geral dessa dissertação. Agora temos que dizer que, ao contrário, o Toré não é apenas um único "sinal diacrítico" - nem mesmo um pequeno conjunto de outros tantos "sinais" desarticulados como cachimbos, chocalhos, penas, etc. -,

insistentemente realçado pelos kiriri em sua tentativa de obter o reconhecimento externo de sua alteridade étnica. O Toré, de fato só é isso "para fora", no que comunica nesta direção. "Para dentro", podemos dizer que é uma rica e complexa "linguagem" étnico-religiosa. Da qual só pudemos levantar, diga-se, um primeiro véu, devido às nossas dificuldades de comunicação em campo com relação à abordagem do ritual junto aos informantes, anteriormente expostas.

Portanto, quando dizemos que a organização política do grupo étnico se articula no Toré, queremos dizer que é nele que se pode encontrar qual é a sua "linguagem". O Toré é a forma ritual assumida atualmente, e já há vinte anos, pela "linguagem" com a qual os kiriri expressam, para si mesmos, mais que para os "de fora", sua etnicidade. Suas categorias são aquelas que dão sustentação simbólica ao poder político central na área, pois esse último se legitima, em última análise, no poder dos **encantados**.

## 2. UMA LINGUAGEM ÉTNICA E RITUAL

Em consequência, estamos encaminhando a discussão, agora, para a compreensão dessa "linguagem étnica" no nosso caso empírico. Sendo uma linguagem, a mesma tem suas regras gramaticais. A principal delas é aquela já apontada por CUNHA, segundo a qual a escolha dos tipos de "traços" que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade envolvente, já que os "sinais diacríticos" devem poder se opor a outros do mesmo tipo (1989:35).

Em se tratando do Toré, cuja "linguagem" é, evidentemente, também uma "linguagem" religiosa, esse contexto de comunicação só pode ser o que chamamos de *complexo ritual da*

*jurema*, conforme apresentado nos capítulos III e IV. Seja em função da memória de aspectos de suas crenças autóctones - termo cujo sentido esperamos que não seja confundido com "pureza original" -, seja em função dos "trabalhos" que existiam na área antes do Toré, seja, enfim, em função do fato de este último ter resultado de um aprendizado do Toré dos índios Tuxá de Rodelas-BA, como vimos no capítulo V.

Outra regra, também apontada por CUNHA, é que o que essa "linguagem" comunica "para fora" não precisa ter o mesmo sentido que comunica "para dentro". No caso do Toré, o que o ritual, enquanto linguagem étnica, comunica para fora é mesmo bem simples, e seu sentido pode ser resumido - como vimos no capítulo I, em seu item 3, e acima - na expressão "ritual indígena", que, internamente ao grupo, é chamado de **representação**. Assim, parafraseando CUNHA, a etnicidade kiriri é muito mais "residual" para fora que para dentro.

Neste último caso, ela é bem mais complexa, e é nessa direção que tal linguagem - isto é, as categorias nativas que articulam essa linguagem ao mesmo tempo étnica e religiosa - tem, efetivamente, suas relações de significado marcadas por oposições e correlações com categorias comuns ao *complexo ritual da jurema*. Isto é, o que se comunica para dentro se estrutura por oposição com o que se percebe como sendo de fora. Mais precisamente, com aquilo que os nativos percebem como de fora em um âmbito homólogo, isto é, igualmente ritual.

Assim, tentaremos apresentar, agora, essa "linguagem" kiriri, analisando os termos e as categorias que, pertencendo ao universo simbólico do ritual, articulam um conjunto de significados ao mesmo tempo étnicos e religiosos. Mas temos que fazer a ressalva de que tudo o que podemos fazer é tentar abordá-la aproximativamente, e com grande dose de interpretação, pois há, como foi dito, um forte sentido de segredo.

Apesar disso, apenas na elaboração de seus discursos sobre as suas experiências mágico-religiosas - cujo núcleo eles, aliás, chamam, justamente, **experiência** -, contudo endereçados a um observador externo, é que transparecerão plenamente os conteúdos significativos que informam sua autocompreensão de alteridade étnica. Os termos e as categorias forjados no âmbito de sua experiência religiosa são, basicamente, aqueles com os quais elaboram a caracterização do que há de específico e diferente em "ser **índio**"; sempre lembrando que tais categorias têm seu sentido definido a partir de uma oposição ao que é próprio do "ser **branco**" - ou, como dizem também, **civilizado** -, cuja caracterização é, e só o poderia ser, simultaneamente construída pelos nativos.

Assim, o que faremos, a seguir, será, em parte, uma montagem, por nós organizada, de fragmentos desses discursos que mostram as relações entre "o que é do **índio**" e "o que é do **branco**", montagem que, por si só, contém, implicitamente, considerável dose de interpretação. Como uma interpretação não se demonstra, se mostra - na esperança de que seja convincente -, começemos, então, pelo relato que fez o pajé Adonias sobre suas primeiras experiências com o mundo dos **encantados**, e de como ele se sente, desde o nascimento, predestinado a ocupar as funções de **pajé**.

*"- Aí, agora, eu, ..., quando eu tinha quatro semanas de nascido, aí meu pai pegou uma perturbação nele. Ele tinha uma budegá aí no Araçá [localidade vizinha, dentro da atual área indígena, habitada por posseiros], ele vendia, era um tempo de fim de festa de Natal, ele fazia festa, então pegou uma atrapalhação nele e ficou o homem todo doido. Aí, ele procurou matar a minha mãe dizendo que aquele filho que ele tinha tido não era dele, era dos camarada daí, dizia ele. ... ele ia matar ela e o filho, então eu fui começando a ter a perturbação."*

A etiologia dessa **atrapalhação** é tomada, sem dúvida, como sobrenatural, e, embora diga respeito ao pai do futuro

**entendido** na **ciência**, Adonias pretende sugerir que ele próprio era o alvo por trás da **atrapalhação** do pai.

*"- aí, tinha um índio que fazia, assim... uma experiência, aí fez lá, deu um remédio, ele sem ver nada [o pai inconsciente]. Aí, agora, fez o remédio, ele se banhou, aí melhorou, então ele voltou de lá com uns três dias [da casa do índio]..."*

*P.: O remédio foi o banho que ele tomou? De folha?*

*"- Foi o banho. Foi. Aí voltou, chegou [viu a mãe doente por ter quebrado o resguardo] (...) pediu perdão, que ele não viu. Se ele tinha dito aquelas coisa ele num tinha visto nada que ele falou. Ele num tava no pensamento dele que ele falou.(...) Passou-se. Aí, eu fui crescendo, crescendo, aí, eu era muito traquina.(...) Agradeço a Deus, embaixo de Deus esse trabalho [a "ciência" do Toré] que eu peguei, [senão] num sei como era não, que eu era muito traquina ..."*

A **experiência** relatada foi uma consulta a "entidades espirituais", mas não podemos saber de que tipo. **Experiência** é uma categoria atual, com a qual se designa o núcleo da experiência religiosa própria ao Toré, e que se faz com a jurema (v.adiante). O uso de uma categoria atual para a descrição de eventos passados mostra um procedimento de reconstrução do mesmo, já que tal categoria, pelo que pudemos perceber, não existia antes do Toré. Portanto, o passado é reconstruído pelo **pajé** a partir de sua compreensão atual dos acontecimentos: o que foi feito foi um "trabalho" diferente mas, ao mesmo tempo, parecido com o que entendem hoje pelo termo, e que é associado, agora, à **experiência**.

Como pode ter sido, objetivamente, o processo de diagnóstico e tratamento da "doença" relatada é algo que não se pode saber, ao certo, atualmente, e tudo que esses dados permitem concluir é que existiam outros curadores na área antes da implantação do Toré, anteriores mesmo, pela idade do informante, àqueles já vistos no capítulo V, mas não como eram seus "trabalhos". Essa última categoria, sim, precede o Toré: "trabalho". É a própria continuidade dessa categoria, comum a vários tipos de "cultos mediúnicos" e ao *complexo ritual da jurema*, que irá servir de base para que se estabeleça a oposição

**trabalho do índio / trabalho do branco.** Mas, certamente, o que se faz nos **trabalhos**, hoje em dia, ganhou novos significados, é algo diferente dos antigos "trabalhos". No **trabalho** do Toré é que se faz a **experiência** com a jurema, que antes não sabiam utilizar - "não sabiam mais", como diriam. Vemos, então, que a diferença supõe uma semelhança de gênero, ou, como diria CUNHA (Ib.), os tipos de traços que irão operar a diferenciação devem poder se opor a outros do mesmo tipo.

Voltemos ao relato de Adonias. Por volta dos seus quinze anos, Adonias declara ter tido sonhos que acabavam por se realizar: *"- depois, eu tinha, assim, um sonho, né?, eu via em mim, quando eu tava deitado eu sonhava, e dava tudo certo, o sonho dava tudo certo (...) Eu tinha aquela expressão, chegava em mim aquelas coisa dando, dando alguns assunto."*

Adonias era moço ainda quando o Toré chegou na área. Até então, diz ele, gostava muito de ouvir as histórias dos velhos, ir às suas reuniões, onde aprendeu muitas orações, e, depois, gostava de "dar uns assunto", isto é, aconselhar seus alunos, pois ensinava, em uma escolinha de crianças índias, a ler e fazer conta: *"- sempre eu tinha, parece, aquelas coisa de Deus, dava aquelas força, aquelas corage, o assunto, aí foi tempo que chegou o Toré, aí eu fiquei"*.

*"- No primeiro dia que eu vi a dança, fiquei assim abismado, eu um jovem. Quando foi [em determinado momento], dançaram aí uns Toré, na Lagoa. Fiquei de fora, olhando. Aí, aquela vontade de, e o Lázaro explicando [o cacique que foi buscar o Toré junto aos Tuxá], os conselheiro explicando, e eu tempos atrás e via assim, escutava meus avô ..."*

Adonias quer dizer que as explicações que o cacique e os conselheiros estavam dando sobre o significado do Toré, quando tentavam implantá-lo, se encaixavam com as que já tinha ouvido dos mais velhos:



"- ... ele [seu avô] era conselheiro, como é?, nesse tempo era capitão [o tempo dos capitães-de-aldeia, portanto antes da chegada do Toré]. Ele combinou lá um véio Josia, e foi um, chamado Juliano. Eu assistia, assim..., eu gostava. Quer dizer que era uma coisa de eu ficar mesmo. Que eu sei muitas história dos outros capitão, eles contava e eu escutava. Eu ia com meu avô, finado Marcolino, aí ficava meio lá na reunião, de trás, escutando tudo que era movimento que eles conversava. Aí, fiquei, eu sabia também de umas oração, quando faziam uma oração por lá fui pegando também. Muito traquina eu procurava o que era aquilo que eles tava fazendo, (...), e minha avó também sabia e eu fui também pegando, aí fui desse jeito."

Esse relato de Adonias é similar ao de outros que se aproximaram mais do Toré, a ponto de se envolverem no desempenho de funções rituais. Uma história que demonstra aquela nossa assertiva do capítulo anterior de que o Toré, até aí um ritual desconhecido, passou pouco a pouco a se encaixar na memória de aspectos de antigas crenças e práticas autóctones - conquanto não "originais" -, de modo que veio permitir a ressignificação e reestruturação das mesmas num todo que de modo algum feria tal identificação com o passado, antes lhe conferia novos sentidos. Essa característica foi fundamental para a reconstrução e fortalecimento de uma identidade étnica especificamente kiriri, o que faltava aos rituais, igualmente importados, até então praticados na área, como também já vimos no capítulo V.

"- Aí, quando chegou o Toré, aqui em seu Florentino [em frente à casa do então conselheiro do núcleo do Cantagalo, que é sogro do informante], eles veio aí, então, quando foi um dia, inventei de ficar brincando [dançar na roda do Toré]. As moçada entrava que era brincando, eu também entrei. Rapaz, gostei da brincadeira. Quando foi logo, logo, o povo botou eu vestido de tanga [saio de caroá, a roupa de índio]. Aí, eu também já fui logo puxando linha em frente [tomar a iniciativa de tirar os cantos], uma pessoa que já era mesmo, já tava sabendo".

Aqui vemos, novamente, o processo de remodelamento do passado, em que o presente, a função de pajé, é legitimado por um passado para isso construído e recontado. Diante dessas considerações auto-biográficas, percebe-se uma cultura em mudança,

e não na forma de estruturas estáticas. Em tudo o que estamos vendo, devemos tomar as categorizações nativas como estando em processo, e se fazemos, pois isso é mesmo inevitável, oposições e correlações, o leitor deve entender, inclusive pelo que esses trechos demonstram, que há aí uma dinâmica.

Devemos dizer também, por outro lado, que não é sem razão que o primeiro Toré do Cantagalo foi dançado em frente à casa de seu **conselheiro**, como ocorreu em todos os núcleos nos primeiros momentos. Cada **conselheiro** procurava reproduzir, a nível dos núcleos, o que o **cacique** havia feito para o grupo como um todo, isto é, associar-se à força política unificadora representada pelo Toré, mas, ao mesmo tempo, buscando manter alguma autonomia para os núcleos nesse processo, já que o grupo kiriri, tal como se organiza hoje, é o resultado de uma composição política das lideranças de cada núcleo. Continuemos:

*"Então fui enfrentando, enfrentando. Quando foi certo uns dias lá, eu vi quando o mundo rodopiou. A cinza avistou [embaçou a vista], fiquei assim num lugar tão diferente, achei que alí mesmo me assustentei, me sentei um pouco, e só via assim, o mundo arrodando, arrodando, vendo as coisa diferente, muito bonito, umas coisa feia... Oxente!, sabe de uma?, eu num vou ficar nesse Toré ... pensei num queria mais brincar lá à noite, né?... e aquele corpo doendo, vi aqueles negócio, uns bicho, uns home assim diferente, aqueles carão, como gentio mesmo, aí fiquei imaginando tudo aquilo."*

*P.: Os caboclos, você diz?*

*"- É. Vi aqueles de flecha, flechando na gente, querendo vim, querendo mexer pra pegar eu. Vixi, rapaz, eu num vou fazer isso não."*

Em geral, a primeira vez que os kiriri experimentam a **visagem** dos **cabocos**, **gentios** ou dos **encantos**, a mesma é descrita como sendo um momento de medo, ao qual se segue, com as sucessivas **visagens**, um período de resistência, às vezes prolongado, quando os **encantos** provocam **perturbações** ou **atrapalhos** constantes. Ao cabo desse período, os futuros **ajudantes**, **pajés** ou **manifestantes** se dão por vencidos, e acatam a missão que lhes impõem os **encantados**, isto é, **enfrentar** o **trabalho**. Experimentar as **vizagens** é o sinal de que o indivíduo obteve, pelas "graças de Deus", o

poder de **enxergar** na **experiência** com a jurema. Essa capacidade constitui o próprio núcleo da experiência religiosa própria ao Toré, e é experimentada por muito poucos índios, de modo que não basta a ingestão da jurema, bebida levemente alucinógena, para ter a **experiência**, é preciso desenvolver uma sensibilidade especial para que ela promova o efeito esperado. Continuemos com o relato:

*"- Depois disso, aí fiquei, fiquei sonhando, vendo aquelas coisa, e caindo doente. Tinha dia que passava três dias e doente. Aí quando foi o negócio apertando pra mim. Apertando, nas função eu num podia, num forró eu num podia ir mais."*

*P.: Como assim não podia?*

*"- Porque era só ir, eu caía doente."*

Toda vez que, em vez de ir ao Toré, Adonias ía a uma festa de **civilizado**, ele tinha alguma **perturbação**. Certa feita, foi convidado para ajudar numa "despaia" de milho [despalhar o milho]. Já no retorno, o grupo começou a beber cachaça e cantar:

*"- Aí, começaram a tocar. Venha, Nizinho [Adonias], você sabe cantar uma serenata, (...), que eu gostava muito de reis. Que eu sempre acompanhava os reisado. Também porque tinha um cunhado meu que ele gostava de cantar reis. (...) Achava bonito aquelas toada, eles cantando aqueles reis, a serenata. Cantemo. Vamo embora, vamo descer na estrada (...) batendo cavaquinho, pandeiro. Quando chegou no meio do caminho, eu vi que um negócio, assim ..., atacou a minha voz. Perto de casa, eu vi que um negócio me cobriu de areia. Conheci quando caí, mas num vi quando levantei. (...) Meus pais me disse que eu entrei em casa e disse que eu me despedi dos outros mas eu num vi. (...) Fui dar por de si no outro dia, já era cinco da tarde ..."*

*P.: Você dormiu?*

*" Fiquei dormindo [enramado, i.é., incorporado] e falando para os meus pais que era pra eu deixar, pra não fazer aquilo mais não, era pra aconselhar eu que eu num fizesse, se ele [Adonias] quizesse ter vida. Porque ele já tava encarnado. (...) Quando acordei todo mijado, oh vergonha!... Meus pais deram conselho que era pra eu num fazer mais aquilo. Aí contaram tudo [que ele havia dito, aliás, os encantados, enquanto dormia]. Que isso aí já era função de branco, não era de índio. Isso é função de branco, isso daí já pertencia a gente branco. (...) A função dos índios era o Toré. O que o índio tinha que pensar era canto de Toré, não era canto de branco, não, de reisado, né, não."*

Adonias continua relatando, em seguida, toda uma sequência de episódios similares em sua trajetória até ser escolhido como **pajé**. Todos com a mesma estrutura, isto é, a

prática de alguma **função de branco**, uma conseqüente **perturbação**, e as reprimendas e ameaças dos **encantos**. Podemos observar aqui um paralelismo entre dois esforços.

De um lado, o esforço, por parte das lideranças políticas, de retomar o controle sobre um conjunto de relações sociais desassociativas da organização política do grupo: falamos da tentativa de evitar a venda do dia de trabalho aos fazendeiros ou o aluguel de pasto para o gado dos brancos por parte dos índios - antes chamando a si, enquanto lideranças, uma decisão nesse sentido, quando julgassem conveniente -, ou, ainda, o controle sobre a entrada e saída de índios da área. De outro lado, o esforço claro, dessas mesmas lideranças, contido no discurso religioso que justificou a implantação do Toré, de que, enquanto **brincadeira**, o ritual deveria substituir a participação dos kiriri nas festas e divertimentos dos povoados de posseiros.

Desse modo, a chegada do Toré instaura uma preocupação em estabelecer uma classificação acerca do que é **função de índio** e o que é **função de branco**, estabelecendo um conjunto de prescrições quanto ao comportamento dos indivíduos com base em um critério étnico. O que viria a fortalecer a formação de um *ethos* comunitário diferenciado, em detrimento da força de valores comportamentais mais "regionais", ficando claro que o que agora se negava se encontrava introjetado nos indivíduos.

Continuando com a história pessoal de Adonias, o mesmo foi sendo, pouco a pouco, admoestado pelos mais velhos, principalmente pelos **entendidos** de então, alguns dos "tradicionais" curadores da área, particularmente uma deles: "*Quando foi um dia, Da.Dalta me chamou: - Olha, você não vai sair do Toré, você tem que ficar no Toré, que os encanto tão gostando muito de você (...)* Olha, você tá caindo muito doente, você tá apanhando muito, mas você não entende. Ela disse, você não se isenta".

Mas o que o convenceu mesmo foi uma história contada, na presença de Da.Dalta, pelo velho Josias, antigo capitão-de-aldeia, que o teria comovido:

*"- Mas menino, acho bom você escutar o conselho de Da.Dalta (...) porque aqui teve um tempo, a aldeia aqui nossa, eu alcancei meus avô falando, essa aldeia [era] muito sabida [o mesmo que **entendida**] (...), então, eu vou lhe pedir pelo bem da sua mãe e pelo leite que você mamou na sua mãe. Aquilo alí me sentiu, eu achei que doeu quando ele falou aquilo pedindo a eu. (...) Que esse trabalho [continua Josias] não é ruim, que é um trabalho que é dos antigo, é do nosso costume, é dos nosso avô, só que teve aí, os povo deixaram, foram crescendo, não aprendia, não sei se era os mais véio que não queria ensinar, ou era os mais novo que não queria aprender, então foram esquecendo. Agora, como veio esses ensinamento [o Toré], vocês se segura. Então, como os encanto tão querendo você e tão dando ordem, e você não quer obedecer, obedeça!. Obedeça Da. Dalta que ela é uma pessoa sabida, que ela trabalha, ela traz muito benefício praqui pra gente e pra o povo aí, pegando saúde. E você, por que não escuta, você tão novo, não precisa você tá saindo pra São Paulo<sup>84</sup> e pensando noutra coisa. Deixe estar que Deus ajuda você. Se for sua sina, você vai viver com essa sina mesmo, com essa sorte que Deus lhe deu. Aí, fiquei alí, pensando, de cabeça baixa".*

Vê-se claramente aqui que a participação de Da.Dalta, enquanto uma "curadora" que até então tinha um "trabalho" diferente do Toré, foi fundamental no processo de implantação do novo ritual, transferindo para ele todo o seu prestígio de principal curadora do grupo. Ela soube, pouco a pouco, substituir os **entendidos** tuxá que vieram ensinar o Toré, e que, logo depois, entrariam em atrito com as lideranças e "curadores" locais, sem deixar que os mesmos arranhassem seu prestígio pessoal, preparando a transição para um Toré propriamente kiriri<sup>85</sup>. Reelaborando-o, com

---

<sup>84</sup>. Como todos os trabalhadores rurais nordestinos, alguns kiriri, principalmente em tempos de seca prolongada, vão, sazonalmente, à S. Paulo tentar a sorte em busca de ingressos monetários. Muitos deles acabam por se fixar na cidade grande. Esse processo, naturalmente, acaba por enfraquecer os laços intragrupais.

<sup>85</sup>. É muito difícil, atualmente, entender como se deu esse período de transição em que a presença de **entendidos** tuxá era necessária. Podemos supor, todavia, que alguns **entendidos** kiriri, particularmente Da. Dalta, impuseram, pouco a pouco, sua própria compreensão religiosa aos ensinamentos trazidos por aqueles,

a juda de outros índios mais velhos, em conexão com a memória das crenças locais, e também das práticas de cura (cf. cap.V). Essa curadora cumpriu, assim, perfeitamente seu papel de colaboração com o projeto político das lideranças.

O aspecto relativo à memória das crenças, fica mais claro na continuação do relato de Adonias sobre os apelos do velho Josias.

"Aí, ele disse os porquê: - [teria dito o velho Josias] Porque aqui, há um tempo atrás, era tudo sabido o povo, porque aqui tinha um bicho, chamava Arara, e um Gavião, e toda índia que tava pra ganhar nenem, assim que ganhava o nenem, ela [o bicho] vinha buscar. Não deixava o índio crescer na aldeia. Assim que caía a criança, vinha buscar. Pegava e carregava. Era assim por vida e ninguém dava providência. Quando foi um tempo lá, os índio mais véio ficando pouco. Aí, quando uma índia [estava] pra ganhar nenem, já naquele dia, aí os índios foram pensar como é que podiam fazer. Aí foram assuntar, reuniram lá no mato uns dez caboco véio. Foram lá, fizeram a experiência, assuntaram como é que podia fazer, como podia defender. Aí...

P.: Fizeram a experiência com a jurema, naquele tempo?

"Não, eu acho que eles fizeram, como o índio me contou, que eles fizeram com o paú, o cachimbo de barro [com fumo]. Aí chegaram aquela experiência neles. Aí, deu a experiência de melar o menino, de fazer uma preparação lá e, assim que cair o menino eles cobrir o menino tudo daquela preparação, aqueles remédio, acho que preparava com alho..., com o badzé [o fumo], com o mato. Aí, logo, logo, a mulher deu as dor de parir, assim que teve a criança, eles cuidaram lá do menino e botaram junto da mãe.

Eles ficaram pastorando [vigiando]. Logo, logo o bicho gritou, vinha descendo a Arara mais o Gavião. (...) Começou a bater na portinha, nesse tempo era tudo de pindoba [a palha do ouricuri], o índio não tinha telha, era tudo de pindoba, era só bater na porta e derrubava e entrava. (...) Logo bateu na criança. Quando bateu também deu um grito logo o bicho, aí saiu gritando e subiu, voltou de volta, gritando.

Pronto, ficou o menino. Cresceu. Quando foi cinco anos, o menino já foi sabido, explicando tudo... já nasceu com sabedoria. Aí, com dez anos ele já foi ensinando alguma coisa, explicando. Chamou os mais véio, ele disse: - olhe, ele vai poucos tempo, vai viver aqui na aldeia. Mas vai tapar todos bicho. Que tinha muito olho d'água nessa aldeia, muita coisa, ele disse, muito bicho brabio [bravo] aqui, encantados ruim. Eu vou trabalhar pra tapar. Primeiro, eu vou tapar o buraco da Arara. Vou trancar esse Gavião, vou amarrar. (...) Aí, começou daqui do Rasta Bunda, foi aqui, no Sacão, na Cacimba Seca [localidades da área], e foi ensinar, e foi, tapou esse bicho que era mais feroz e ficou trabalhando mais os outros [os mais mansos? encantados bons?]. Só tapando os olho d'água, prendendo os bicho.

---

realizando alguma forma de composição. De fato, estava em jogo seu próprio prestígio. Por outro lado, se pensarmos no significado político do ritual, fica mais fácil entender que a presença desses agentes externos não poderia mesmo se consolidar.

Quando entrou doze anos, ele falou: - olhe, ele vai se mudar [morrer], mas ele fez isso porque vai ficar muita gente tola, não quer aprender nada, a sabedoria que os mais véio sabe, então vai ficar tolo, e esses bicho, se ficar solto, eles vai comer essas pessoa toda e assim eu vou trancar esses bicho feroz. Mas vai sair um, vai ser poluída a sua tradição e seu costume. Durante esses tempo, vai ser tudo trancado, todo encanto vai ser trancado, os maior.

P.: Vai ser poluída a tradição quer dizer o quê? Que vai esquecer?

"- É, esquecer. Que ía ficar tudo tolo, né? Que num sabia de nada, como agora mesmo, tem muita gente tolo. Aí, ele disse que sonhou tudo tolo.

Aí, sim, morreu o menino. Com doze ano se acabou-se. Aí, agora, vai ser bulido [os encantos vão manifestar-se no Toré], mas vai sair uma pessoa que todos esses bicho vão respeitar, ele, essa pessoa, é pouco tempo ele vai ficar, mas vem outra pessoa pra vencer a época da aldeia.

Então ele disse [o véio Josias]: - Olhe lá, menino, só quem tem explicação, entendendo, decidindo o que tá entendendo aqui, é só ela aqui [Da.Dalta] e Romana, da Baixa da Cangalha, e não tem outra que entende não dentro da área, e aqui tinha esse véio aqui, João Bernardo, mas já se acabou. (...) E se nós não segurar esse trabalho, num sabe porque é?, que é isso que vai sair, e agora que vai sair alguma coisa, vai ser desamarrado, vai bulir nesse agrado do Toré ["agrado" para os encantados], e tem [que ter] uma pessoa que [os encantados] respeite. Se não tiver respeito, então vai ser tudo morto. A gente vai ser comido de novo, vai ser carregado (...), então, é isso que eu tou contando essa história, e eu quero pedir a você, porque não é você que vai ser?, lutar uns tempos?

- olhe [continua Josias], como esse menino falou, que ía fechar esses buracos todo, deixar esses bicho amarrado. Mas um tempo ía ser bulido. Olha agora! Tá bulindo no Toré e tem uma pessoa prá saber conversar com eles, e se não souber, vai tudo abaixo, e vai ser tudo abaixo na aldeia e nós vamo ter que ir se embora, ou você num tá com vontade de melhorar a aldeia?

- Aquilo alí me sentiu [diz Adonias], me sentiu um pouco ele falando aquilo tão puxado, que era palavra muito triste pra mim, me sentiu mais um pouco, assim de frente pra ele e Da. Dalta do lado. Senti um pouco, comecei a suspiração. Eu disse: é .... Ele disse: olhe, foi você, poucos tempo vai lutar!\*\*\*\*\*

Esse relato do velho capitão Josias, na versão de Adonias, é um exemplo típico do que chamamos, no capítulo anterior, de memória coletiva. Talvez seja, de fato, um resquício de algum mito antigo, mas, evidentemente, profundamente transformado. De nossa parte, ao invés de perscrutar uma estrutura mitológica profunda, contentamo-nos em mostrar que essa memória coletiva, com todas as influências que, porventura, possa já trazer do passado, é ressignificada no momento em que o Toré é trazido para a área kiriri. Quando o velho Josias identifica a chegada do Toré ao momento anunciado pelo "menino", em que os "bichos" íam "bulir", está sendo estabelecida, ao mesmo tempo, a

identificação do Toré com os "trabalhos" dos antigos, o que, pelo que vimos no capítulo anterior, não deixa de ter procedência também do ponto de vista analítico. Mais ainda, e acrescentando esse relato acima àquelas observações de BANDEIRA (Ib.), citadas e analisadas no capítulo V, confirmamos que havia um espaço simbólico prévio, pronto para ser preenchido por um ritual como o Toré.

Uma vez identificado o Toré, através de várias associações como essa do relato, às suas próprias tradições, dá-se início a todo um processo de associações subordinadas àquela primeira associação, entre alguns elementos do ritual e de sua memória. O principal, sem dúvida é a própria jurema, de acordo com as informações de BANDEIRA (Ib.). Outro exemplo, já mencionado nos capítulos I e IV, é o da "língua" falada pelos **encantados** no momento do transe, em que um palavreado ininteligível, pelo menos para o observador externo, mas também para a maioria dos índios, exceto os **entendidos**, é associado à já inoperante língua kiriri - que se opõe à língua que falam e que reconhecem, a contragosto, ser "a língua **do civilizado**" - preservando, simbolicamente, uma distinção que consideram fundamental. Assim, ao mesmo tempo que os identifica ao seu passado, essa associação os opõe aos regionais. Outro elemento é a **roupa do índio**, também já mencionada no capítulo I, só usada no ritual, que os kiriri associam às vestes que seus antepassados usavam, e que também cumpre uma função de diferenciá-los simbolicamente.

Mas é no próprio **trabalho**, em como o mesmo é concebido, mais que na **brincadeira** - isto é, a parte externa, em que cantam e dançam girando em espiral no terreiro, vestidos com a **roupa do índio** -, que vamos discernir os principais elementos com que é feita a diferenciação entre índios e não-índios, e também entre **entendidos** e aqueles sem **entendimento**.



O **trabalho**, é onde se **labuta** com os **encantados** e suas exigências, bem como com os **atrapalhos** ou **perturbações**. No **trabalho** se dá a comunicação com os **encantados** e o plano de realidade em que subsistem, plano no qual os **entendidos** conseguem identificar também outros seres sobrenaturais tidos como maléficos e causadores daqueles **atrapalhos**. Nesse plano, os **encantados** se opõem a entidades associadas a "trabalhos" que não são **trabalho de índio**: "nangôs", "marinheiros" e, mais recorrentemente, "espíritos de morto", todos tidos como os **coisas ruim**. Desse modo, faz-se a transferência simbólica para esse plano sobrenatural da oposição entre o Toré e outros rituais, onde se acentua a oposição entre **encantado vivo / espírito de morto** com a conotação correlata de bem / mal, cujo significado para a etnicidade fica evidente.

A comunicação com tal plano de realidade assume duas formas no **trabalho**: a primeira, mais direta e visível para todos, se dá através da incorporação dos **encantados** nas **manifestantes** e, muito raramente, no **pajé**. Quando incorporadas ou **enramadas**, essas entidades podem falar diretamente ao consulente, e prescrevem tratamentos sem precisar da mediação de um **entendido**, exceto quando o **encanto** esteja falando na língua dos antepassados. De modo correlato, mas fora do espaço protegido do "terreiro", os **coisa ruim** também podem **acorrentar** o espírito de um índio, tomar seu corpo e levá-lo a comportamentos auto-destrutivos como beber demasiadamente cachaça, gastar todos seus recursos em roupas ou cigarros, parar de trabalhar, largar a família ou, mais gravemente, deixá-lo completamente alheio, estirado numa rede sem apetite ou sede, ou ainda levá-lo desesperadamente a embrenhar-se no mato, ferindo-se e mesmo morrendo, sem socorro. Em ambos os casos, tanto no que diz respeito aos **encantados** como aos **coisa ruim**, estamos diante de uma intervenção do plano sobrenatural

sobre o plano ordinário, embora só o primeiro, é claro, seja intensional e provocado.

A segunda forma de comunicação, só possível a alguns, se dá no sentido contrário. Isto é, através da **experiência**. Aqui, trata-se de uma exploração e **pesquisa** acerca do que acontece no plano espiritual, em que os que tiverem **entendimento** poderão **enxergar**, ao invés de incorporar, tanto os **encantados** quanto os **coisa ruim**. Veremos já, até onde pudemos averiguar, em que consiste a **experiência**, mas tanto esta como a incorporação são parte do **trabalho**.

O **trabalho** é feito durante o Toré, na **camarinha**, ou numa cerimônia menor, separada do Toré, que chamam de **particular**. A palavra **particular** talvez decorra do fato de se tratar de um atendimento em separado, para casos mais difíceis de se tratar, e não coletivo, como no Toré, onde se atendem casos menos complicados e se busca a saúde de todos, da "aldeia", portanto a "saúde" coletiva, cuja principal manifestação é a **força**, a "união" e a satisfação dos **encantados**, os **irmãos de luz**. **Particular** tem também a conotação de algo restrito aos índios, o **particular dos índios**.

O **particular** é feito às quartas ou sextas-feiras, como já dissemos no capítulo I, "numa casa lá no mato", que ninguém, exceto os índios, pode saber onde é. Na verdade, entretanto, o mesmo pode ser realizado na própria **camarinha** do terreiro do Toré. É reservado aos **entendidos**, isto é, não é necessária a **brincadeira** no **terreiro** por parte dos demais índios para estabelecer a comunicação com os **encantados**, pois os **entendidos** se encarregam eles próprios de **abrir** e **fechar** o **trabalho**, cumprindo todas as **obrigações** exigidas pelos **encantados** para auxiliá-los. Em ambos, contudo, no Toré e no **particular**, o **trabalho** é também, basicamente, o mesmo.

O pajé não entra em transe durante o Toré, mas pode fazê-lo no chamado **particular**. Contudo, aqui também, o **pajé** tem as **manifestantes** ao seu dispor, e sua função maior é **enxergar a experiência** com a jurema, quando a bebida é colocada numa bacia e defumada constantemente com o **paú**, para, assim, "decidir o que é que está **entendendo**", ou seja, o que é que está **enxergando** alí na **fumaça**, ao fitar a bacia com a jurema coberta por uma película de fumo. Assim, a **experiência** é uma espécie de oráculo que deve ser fitado, acompanhado de cantos e orações, e a constante ingestão da jurema e do fumo, **Badzé**, em que o **pajé**, ou alguma outra pessoa de grande **entendimento**, atinge um estado de transe que, contudo, não é um transe de possessão, permanecendo ele consciente, embora à sua volta possam estar **manifestantes enramadas** para auxiliá-lo.

Aqui, na **experiência**, é que o **pajé** realizará a **pesquisa** através da qual poderá diagnosticar o mal que aflige o índio doente, e discernirá as entidades malélicas e as manipulações mágicas que estes efetuaram de modo a prejudicar o paciente. Identificará onde está e como foi **acorrentado** o espírito dele e realizará, por sua vez, as operações necessárias para libertá-lo e trazê-lo de volta a seu corpo. Tais operações incluem defumações, acender velas e, principalmente, proferir orações adequadas, não excluídas outras operações que não nos foram relatadas. A **experiência** permite também prever a vinda de estranhos, identificar-lhe boas ou más intensões, ou saber das articulações dos posseiros da área. Com ela também podem saber se um indivíduo cometeu alguma falta para com os **encantados**, e muitas outras coisas, pois, como dizem os índios, com ela podem "saber tudo", inclusive acontecimentos passados e futuros.

Assim, há dois tipos de transe: um de possessão, em que o médium (a **manifestante** ou o **pajé**), fica inconsciente (**dormindo**) e seu corpo é tomado (**enramado**) pelo **encanto**; e outro, mais

próximos do que normalmente se entende por xamanismo<sup>86</sup>, em que o **pajé**, ou outra pessoa de mais **entendimento** - p.e. uma **mestra** - **enxerga**, conscientemente, um outro plano de realidade e, talvez, chegue mesmo a abandonar o próprio corpo<sup>87</sup>, agindo nesse mundo paralelo, invisível à grande maioria.

Podemos supor, como o fez HOHENTHAL (1954), analisando o caso Xukuru (v.cap.IV), que a possessão não seja um elemento originalmente indígena, como forma nativa de interpretação do transe. Embora isso não seja tão seguro assim, por outro lado, sabemos que o Toré Tuxá, de onde procede o Kiriri, configurou-se em estreita comunicação com outros cultos mediúnicos, dos quais pode ter-lhe advindo a assimilação desse elemento, como o sugere a presença de diversas categorias comuns a esses cultos. A **experiência**, por seu lado, tem toda a aparência de uma forma persistente de uma tradição propriamente indígena.

Mas ainda aí, parece ter havido uma substancial alteração na interpretação conferida ao transe, na medida em que é muito tímida, senão ausente, a idéia de uma "viagem da alma" do xamã, isto é, o abandono consciente de seu corpo pelo próprio espírito. Esta idéia parece ter cedido lugar, agora, a outra - talvez menos complexa e/ou dependente de um contexto cultural que não fosse tão interpenetrado por influências não-indígenas -, isto é, à idéia mais simples de apenas **enxergar** uma realidade sobrenatural, paralela à da experiência ordinária, ou, mais

---

<sup>86</sup>. LEWIS (1977) não julga pertinente a dissociação excessiva, comum na literatura científica, entre possessão por espíritos e xamanismo, entendendo que não são excludentes. Ao contrário, segundo ele, costumam apresentar-se juntas. No caso kiriri, parece ser assim.

<sup>87</sup>. Sobre isso, na verdade, temos só indícios, como quando o **pajé** nos relatava um **trabalho**: "- Eu nunca tinha entrado por a veia d'água, né? / P.: Por a veia d'água, como? / É, debaixo do chão". Não quis dar mais detalhes, contudo.

simplesmente ainda, divisar o que acontece nessa mesma realidade ordinária, apenas transcendendo tempo e espaço, coisa que não implica, em tese, em um imaginário culturalmente tão elaborado e diverso.

Por outro lado, a **experiência**, feita por sobre a bacia com jurema, encontra um paralelo em formas mais comuns, no sertão nordestino, de oráculos, como a que os kiriri chamam de **mesa branca**, onde, ao invés, é um copo com água, em cima de uma toalha branca, que se presta a esse fim, exatamente como o "trabalho" que fazia anteriormente Da. Dalta (v.cap.V). Assim, os referentes bacia com jurema / copo com água se prestariam à efetuação da oposição trabalho de índio / trabalho de não-índio. Mas voltemos ao Toré Kiriri.

Durante o Toré, a função do **pajé** é mais supervisora: observando se tudo está sendo feito como é devido, se estão sendo cumpridas todas as **obrigações**. Supervisiona tanto o que ocorre dentro da **camarinha**, onde estão os **entendidos**, nesse momento denominados de seus **ajudantes**; como o que ocorre fora, onde estão dançando as **mestras** - até a incorporação, quando são levadas para a **camarinha** -, os **puxadores de linha**, com suas **maracás** e **roupa de índio**, e os demais kiriris que, num bom Toré, um Toré **forte**, podem chegar a mais de uma centena de pessoas. No **particular**, ao contrário, a função do **pajé** parece ser mais exclusivamente a de um curador, um cumpridor de certas outras **obrigações** para com os **encantados**, que não sabemos especificar bem. Isso, na verdade, varia entre os dois Torés que existem na área, pois em um deles, já dissemos, a principal curadora é uma **mestra**, e a função do **pajé**, nele, se resume, praticamente, a essa supervisão.

É aqui que estamos lidando com o que se faz, principalmente, no **trabalho**: curar. E é aqui que se faz presente outra distinção fundamental para tudo o que estamos discutindo:

aquela entre "**doença de índio**" e "**doença de branco**". Dizer que entendemos perfeitamente como caracterizam a etiologia e sintomatologia de uma e outra é exagerar nossa capacidade de interpretação diante da escassez de nossos dados. Mas não há dúvida que a "**doença de índio**" está ligada a problemas espirituais, e que, por isso mesmo, só a ajuda dos **encantados** as pode curar, pois só eles se encontram nesse plano espiritual. Tais doenças são, basicamente, os **atrapalhos** ou **perturbações**, como os do relato precedente, mas que podem se traduzir em feridas, dores, desmaios, febres, etc.. As **doenças de branco** são aquelas tratadas pelos médicos, geralmente na cidade de Ribeira do Pombal. Mas como os doentes kiriri vão antes ao **trabalho**, quem decide qual é o tipo da doença é o **pajé** ou as **manifestantes**, isto é, os **encantados**. Todavia, quando é possível, também tratam com seus próprios remédios as **doenças de branco**.

Assim, igualmente fazem a diferença correlata entre **remédio de índio** e **remédio de farmácia**. O primeiro é feito a partir das plantas e, por isso, também é chamado "**remédio do mato**". O conhecimento dessas plantas e de seus usos é também, claramente, um importante elemento a diferenciá-los dos **civilizados** em seu próprio entendimento. Eles afirmam conhecer com precisão a utilidade de cada planta, e que os **civilizados** não conseguem sequer distinguir a maioria das plantas entre si, quanto mais ter conhecimento de seus usos. Sem dúvida, sua etnobotânica é muito mais rica que a dos regionais, e mais ainda que a dos antropólogos urbanos que por lá andam.

A preservação desses conhecimentos transmitidos pela tradição oral, preservados a despeito da perda de tantos outros, pode ter uma explicação simples: suas dificuldades materiais e seu isolamento na "roça" lhes deixam, de fato, poucas alternativas de tratamento de doenças. Se, por outro lado, todos os índios têm, em

geral, um bom conhecimento da variedade das plantas, com elas tratando pequenas enfermidades, somente os principais curadores sabem acrescentar a seu uso uma série de manipulações simbólicas, como rezas, banhos e defumações, concebidos como indispensáveis para o tratamento, sobretudo, das **doenças de índio**, isto é, aquelas cuja etiologia é "espiritual", causada pelos **coisa ruim**.

De fato, as plantas estão, igualmente, sob o segredo - provavelmente mais hoje que no passado<sup>88</sup>, e isso é fácil de entender -, mas um informante chegou mesmo a nos dizer "que essas folhas sagradas foram deixadas por Nosso Senhor pros índios se curar", de modo que esse segredo é também sagrado. Quando, por outro lado, perguntávamos por plantas, faziam silêncio, mudavam de assunto, e raramente davam informações.

Um informante, **entendido**, na mais telegráfica de minhas interlocuções durante os Torés, chegou a afirmar, diante da roda em que os outros **brincavam**, em plena madrugada, que "cada um **linho** [cantos] desses é um **remédio**", mas não ficou para responder outra pergunta, deu as costas e foi-se para outro lado. Também por isso, pensamos, nada podem dizer sobre o que significam as **linhas**. Assim, cremos que as **linhas**, ou algumas delas, estão também

---

<sup>88</sup>. BANDEIRA (1972) conseguiu obter, antes da chegada do Toré, um rico conjunto de informações sobre o que chamou de "medicina popular" dos caboclos de Mirandela. Lá, estão citados muitos "remédios populares", que ela afirma serem conhecidos tanto pelos "caboclos", como pelos "portugueses", receitados pelos "entendidos", i.é., por aqueles que têm "trabalho". O leitor poderá encontrar ali, em anexo, uma série de informações que dificilmente obterá hoje, inclusive relacionando tipos de doenças e seus tratamentos (Ib.:125-32). O que não podemos saber é se os remédios e tratamentos mudaram muito nesses vinte e cinco anos. Possivelmente, não muito, especialmente porque alguns dos "entendidos" de então são os **entendidos** do Toré hoje. Teríamos, assim, mais alguns exemplos de que o que chegou à área, o Toré, conectou-se bem com o que havia antes, tanto pela persistência de categorias como "trabalho" e "entendidos", como no tipo práticas terapêuticas.

associadas a plantas e não só a **encantados**. Outro informante nos disse que aqueles "cantos são como uma oração", e que o estribilho "heina, heina hoa/ heina, heina hoá", repetido sempre entre um **linho** e outro, "é mesmo que o sinal da cruz", o nosso conhecido, e deles também, "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém". Trata-se de uma comparação que, ao mesmo tempo que reconhece uma semelhança, estabelece uma distinção.

Como os tratamentos das doenças, pelos seus métodos, até onde pudemos perceber, consistem, basicamente, em receitar plantas, manipuladas de várias formas e combinações, e rezar não só o doente, como o **remédio** preparado, acompanhado-se essas rezas com defumações feitas com o **paú**, seu cachimbo, podemos entrever um sistema de relações simbólicas entre **encantos / linhas / remédios do mato / e rezas**. Dizemos "entrever" porque, obviamente, o segredo paira sobre tudo isso. É esse o conhecimento que só os **entendidos** têm, uns mais que outros, essa é a sua **ciência**, e é sobre isso que não podem falar<sup>89</sup>.

Arriscamo-nos a afirmar, contudo, que a etnicidade kiriri ainda preserva um componente etnobotânico mais profundo e, com toda probabilidade, anterior à introdução do próprio Toré, que lhe teria, então, trazido acréscimos e ressignificações, associando **linhos** a **plantas** e **encantados**. O conhecimento da utilidade das plantas é, por outro lado, um patrimônio social concreto - além de simbólico - daquela população em face dos regionais. Como dizem, "- é nossa riqueza", visto que com ela diminuem sua dependência da medicina dos **civilizados** e dos quase sempre inacessíveis **remédios de farmácia**. Sentem-se como se praticamente

---

<sup>89</sup>. São esses elementos que permitem aproximar a **ciência** dos Kiriri da **ciência** dos Kariri-Xokó analisada por MOTA (1987). Nossos dados não apresentam a riqueza dos de MOTA, bem mais feliz, ao que parece, na sua interlocução com o pajé daquele grupo, mas, por poucos que sejam, mais conferem que contradizem os dela.



tudo o mais lhes fora totalmente, ou quase, subtraído ou perdido em seu processo histórico de progressiva subordinação à sociedade envolvente. Como dizem, "- já demos tudo, não podemos dar mais", referindo-se aos **remédios do mato**.

Devemos entender que o **trabalho** realizado no Toré ou no **particular**, de fato, "cura". Como dizem as lideranças para os demais índios, quando percebem um fraco comparecimento deles ao Toré : "- esse trabalho do Toré agente tem que cuidar, que ele é que dá a saúde d'agente", como forma de incitá-los a comparecerem. A "saúde" em questão, assim, não é apenas a individual, mas também a coletiva, pois a busca daquela promove a congregação de todos. Este é um dos mais importantes focos do poder de atração e congregação em torno do Toré, em que uma necessidade elementar de toda essa população é relativamente satisfeita.

Este é, por isso mesmo, o "capital político" do Toré, a "moeda" que circula entre todos na área, lideranças e liderados, **entendidos** e **tolos**, um benefício individual que só pode ser alcançado com a participação de todos. Por isso, também, o Toré teria que se assentar sobre os "trabalhos" que existiam na área anteriormente, trazendo para seu interior os outros curadores. Substituindo-os ao mesmo tempo que eliminando-os, pois, do ponto de vista de sua eficácia política, não poderia sofrer qualquer concorrência. Sua chegada, de fato, implicou na submissão ou no expurgo de outros curadores. Como vimos no capítulo anterior tais "trabalhos" não eram rituais coletivos e, nesse sentido, não competiam com o Toré, mas, a permanecerem na área, preencheriam uma de suas principais funções, isto é, o atendimento dessa demanda por saúde.

Temos que dizer também que, em todo esse empreendimento étnico-político representado pelo Toré, foi Da. Dalta, principalmente, quem forneceu o "capital inicial" - sua habilidade como curadora e seu prestígio como aconselhadora -, acrescido de

um "empréstimo" junto aos índios Tuxá - os aspectos formais do ritual, que são, evidentemente, diferentes de seu antigo "trabalho".

O entendimento do papel dos agentes em questão, do que faz de suas ações, precisamente, ações sociais, chamando atenção para os significados que imprimem a tais ações (WEBER, 1983), deve transparecer, para o leitor, no relato que se segue. Ele conta a história de uma cura. Não uma qualquer, mas a de um curador por outro curador. Cura não só de uma **doença**, mas a cura do "trabalho" pelo **trabalho**. De um "trabalho" que não era "de **índio**", mas classificado por eles, hoje, de **mesa branca**, por um que o era, o **trabalho da ciência dos índios**. Trata-se da cura de uma doença que acometeu Da. Romana pelo **pajé** Adonias.

Da. Romana tinha um "trabalho" na área, antes da chegada do Toré, no núcleo da Baixa da Cangalha. Ao contrário de Da. Dalta, que tomou dianteira no processo de implantação do novo ritual - o qual, já dissemos, começou na Lagoa Grande, pois foi um projeto concebido, inicialmente, pelas lideranças desse núcleo -, Da. Romana o fez muito depois e, digamos, a reboque dos demais e a contragosto. Antes da chegada do Toré, seu "trabalho" concorria com o de Da. Dalta, disputando com ela quem tinha mais prestígio na área. Naturalmente, resistiu à implantação do Toré que, além de interferir em seu "trabalho", subtraindo-lhe clientes à medida que o novo ritual ganhava **força**, implicava em subordinar-se, em certa medida, à ascendência de Da. Dalta, pois era esta que estava articulada com o foco de poder a partir do qual se iniciou a reorganização política do grupo. Sua adesão ao Toré estava, assim, bloqueada, exceto se o fizesse em uma posição subordinada. Por outro lado, seu "trabalho" estava fortemente associado a práticas **de negro**, se bem que não fosse muito diferente do "trabalho" anterior de Da. Dalta (cf. se depreende em BANDEIRA, Ib.), e ela própria é casada com um negro, de fora da área, de modo que sua

posição ficava mais complicada no que tocava a assumir um **trabalho de índio**.

Hoje, ela está ausente do Toré, e, por vezes, insinua-se que continua "trabalhando", e que seu "trabalho" é "**coisa de negro**", embora as lideranças digam que ela **acompanha** o Toré, em contradição com outros informantes menos "politizados". Entende-se. É uma admissão politicamente inábil, principalmente diante de pessoas "de fora". As lideranças sabem que, para os de fora, sobretudo, o Toré deve ser visto como absoluto, sem quaisquer dissidências, pois, afinal, é a "tradição" kiriri. Possivelmente, Da. Romana tem se sustentado na área, ao longo desses anos, porque seu irmão é uma das mais importantes lideranças, sendo **conselheiro** da Baixa da Cangalha.

O relato que se segue, pois, é parte da história contada por Adonias sobre o que aconteceu no Toré em que foi escolhido pelos **encantos** para ser o **pajé** único. Ali, os **encantos** teriam sabatinado os candidatos ao cargo, perguntando a eles por suas **ferramentas**, já que "todo **trabalhador** tem suas **ferramentas**", item no qual Adonias teria, segundo ele mesmo, se saído melhor. Infelizmente, sua disposição de falar não chegou ao ponto de contar sobre quais eram suas **ferramentas**. O que definiu os **encantos** em favor de Adonias, entretanto, foram as provas que ele deu de que tinha feito importantes curas. Ele relatou três, mas a mais importante, em sua própria opinião, e de nosso ponto de vista também, foi a de Da. Romana.

*"que isso, mais uma coisa que deixou na história pra mim, que eu me sinto ainda, aquilo depois que eu fiz, eu fico assim reparando, como afoi que eu fiz, só Deus mesmo. Só deus mesmo que pode dar as força pra me ajudar eu. E eu num tenho essas força. Aí só Deus. Eu disse o que foi [os encantos haviam perguntado]. Eu disse olhe: primeiro (...) Bom, a Romana teve por aqui, "trabalhou" e nada de saúde, e andou por aí tudo, em Ribeira do Pombal, todo curador, andou em doutor, em médico. Ela tinha doença que num tinha cura. E ela chegou no meu trabalho, eu sei que o meu trabalho é pouquinho gente que eu trabalho lá no Cantagalo, às vezes, só com umas pouquinho dezesseis pessoas de tanga. (...) Mas graças a Deus, meu trabalho é valido, porque, que eu falei, essa Romana, que ela estava*

bem doente, gastando tudo. (...) Uma doença que ela só comendo, nada chegava, era por vida. Aí, ela tava com os filho, o marido, tava se queixando que num tinha mais condição, né?, pra comprar. Que todo dia diz que era, dia de sábado era cinco quilo de carne, dez quilo, que na feira de Pombal comprava carne e ovo pra comer e tinha bolacha. E o café era por vida, é mingau de milho, (...) num parava de comer (...) E num faltava, era bem de vida eles, num era? Tinha gado [a família tinha um bem raro]. Já tinha entrado gado, tudo, ela comendo do jeito de uma doença também, né?.

Aí, ela veio, eu trabalhando sozinho, na hora lá que eu termino o trabalho, então, tem umas certa hora, eu faço umas pergunta pras pessoa, quem alí tá doente, pra eu passá algum remédio. É só eu mesmo, nos meus assunto, eu passá alguns remédio [Adonias quer dizer que nessa hora é só ele mesmo que receita, e não os encantos, através das manifestantes]. Aí (...), chega as pessoas doente, olhe, tou sentindo assim, umas doenças, né? Tá. Eu incensei, que a gente tem o paú, né?, incenso, é o cachimbo. (...) incensa a pessoa e passa o remédio. (...) Aí, tem dois ajudante, né?, aí disse: olha, Nizinho (...) a Romana tá aí. Como é que ela vem aqui? Quando eles falaram assim, aí fiquei todo pateto [desconcertado].

Mas, eu disse, eu um trabalho fraco. Ela teve na casa de Dalta. E Dalta são trabalhadeira mais forte [tem mais pessoas auxiliando]. E ela é trabalhadora forte, mais velha. E já teve em muitos lugar, muito sabido... [com curadores sabidos]

P.: Ela mesmo trabalha, Romana?

"- Quem?! [silêncio] Trabalha. Mas trabalha um trabalho assim, mais fraco, né? Eu disse, num deram saúde a ela, e pra eu dar? Aí, num vou fazer não. Mas não desespera não, é chamar por Deus. Aí, foi o tempo, vamos vestir as tangas. Vestiram as tangas, puxei a linha em frente. Depois entreguei prá eles, descansei um pouco. Na hora que eu chamei o povo prá rezar, aí, ela chegou também. Aí Daniel, Daniel era conselheiro [e irmão de Romana], disse: é, Adonias, eu vim aqui pedi uma caridade a você, pra você fazer aqui.

Eu disse [para Romana]:  você tem fé em Deus? Embaixo de Deus você tem fé no trabalho? Que aqui é meu trabalho, que aqui não é [outra] coisa, não. Meu trabalho é desse de fumaça, é só. Então, se você tiver fé e fumaça, então senta aqui. Mas se num tiver..., pra fora, vou querer não. Só quero se tiver fé em Deus. E ela comendo! É, sentada alí e comendo, [?] com milho, que a fome tava matando. Aí, quando eu botei a mão na cabeça, bati umas três vez, dei uma incensada, dei uma soprada, aí mulher quando saiu já foi mais melhor. Quer dizer, saiu mais melhor. Aí, amanheceu o dia, fomo embora. Depois dessas hora já foi comendo mais menos, na manhã, já foi comendo mais menos, passei uns remédio, medicamento. Remédio do mato, né?, raiz de pau, defumador. Aí mandei. Eu disse: olhe, de hoje a três semana eu quero vê você aqui de novo. (...)

- "Quando ela veio, dalí a três semana, [não é que] já num veio mais comendo?! Num trouxe mais um monte de caixa. Alí era bolacha, pão, era o café, a massa do milho pra fazer o mingau ... (...) Aí, falei: como é que tá a mulher? Não, a mulher tá melhor. Eu disse: tá bom, viva Deus! Passei lá outros remédio (...) Eu disse: de hoje a três semana eu quero aqui ela presente. Tá certo. Quando ela veio já veio mais melhor, não comeu mais. Aí, quando foi no outro dia de manhã reuni com eles, com os filho, (...), o marido dela. Eu disse: agora você tá melhor, agora eu só quero pedir uma coisa. Se vocês quer continuar... [que] até agora tá dois caminho: que você trabalha com..., quer ficar no seu trabalho... Que ela trabalhava assim, de..., que alí a gente têm assim, essas linhas cruzando, né?, ela trabalhava com morto, né? [Adonias se embaraça ao admitir que havia outras linhas, i.é, tipos de trabalhos na área]. Bom, o morto dá saúde também, mas é um morto assim, que quando morre...

P.: O encantado é diferente?

"- É. É diferente. Que o morto, quando aquela pessoa morre, então, aquele que tem uma oraçõzinha, que tem alguma defesa, pode passar, chegar nela e pra ela passar um remédio pra aquela pessoa. E o encanto é diferente do morto. Aí eu disse, bom: você trabalha com isso, que a gente chama de mesa branca, né?, você trabalha com mesa branca. Você quer trabalhar no seu trabalho ou quer trabalhar nesse trabalho do Toré? Tá pra você escolher. [Diz Romana]: Não, eu quero ficar no meu. Bom tá certo. Já os filho: não, eu num quero. Onde ela encontrou a saúde é aqui que eu quero que fique. Tudo bem, eu disse, eu aceito. Aí o esposo disse: não, nós quer é aqui, atrás do trabalho desse rapaz, de hoje em diante. Tudo bem. Aí vestiu a tanga [teria aderido ao Toré]. (...) Era assim um coisa ruim que tava judiando dela."

Da. Romana, hoje, não acompanha, de fato, nenhum dos dois Torés. Mas também interrompeu seus "trabalhos", pois, segundo nos disse, no quase nada que conseguimos obter dela, seus "caboclos foram **acorrentados**" por Adonias. Este, evidentemente, não entrou em detalhes sobre tudo o que fez neste **trabalho** de cura. Mas, chamemos atenção para as oposições **encantado = vivo = bom / espírito de morto = coisa ruim = mal**, que devemos correlacionar à oposição primária "o que é do **índio**" / "o que é do **branco**". Este último termo da oposição, "o que é do **branco**", engloba também **coisa de negro**. Bem como Toré / **mesa branca** - que também vale por **candomblé, umbanda, espírita**, pois, na verdade, aparentemente não parecem possuir muitos critérios para distinguir esses "trabalhos" entre si, usando os termos alternadamente quando se referem a um determinado "trabalho" diferente do **trabalho do índio**. De fato, no meio rural, todas essas formas se encontram mescladas, e distinções mais claras tornam-se mais relevantes, é claro, em *mercados de bens religiosos* mais concorridos (BOURDIEU, 1987).

Na área kiriri, o que importa é o **trabalho do índio**, tudo o mais é lançado numa espécie de vala comum. Naturalmente, os kiriri devem possuir outros critérios adicionais para elaborar essas oposições a nível mais detalhado, envolvendo elementos como o **fumo**, a **jurema**, as **maracás**, as **tangas**, os **paús**, e outros mais que não pudemos, infelizmente, discernir. Um que pudemos discernir, e de que já falamos, se dá entre a bacia com jurema e o

copo com água: entre sua **experiência**, em que as **vizagens** são discernidas fitando-se a bacia de barro que contém a **jurema**, defumada pelo **paú**, e aquilo que poderiam chamar, embora não tenhamos ouvido a expressão, a "experiência do branco", semelhante nos propósitos, mas feita fitando-se um copo com água sobre uma toalha branca, prática que costumam denominar de **mesa branca**. Outro exemplo de distinção se dá entre "**trabalhar** com a **maracá** na mão" e "bater tambor de nagô", em que esses instrumentos assumem um significado diacrítico.

Mas não é mesmo tão necessária uma maior complexidade de elementos para produzir, em seus frequentadores, os índios **tolos**, como dizem carinhosamente os **entendidos**, e mesmo para esses últimos, o efeito de que este, e não outro, é o verdadeiro **trabalho do índio**. Assim, o Toré, dentro do qual se encontra o **trabalho**, é o espaço social, entre todos os outros de suas relações sociais, em que os kiriri agem com um sentido inteiramente orientado pelos significados que reafirmam sua "indianidade", e demarcam, ao lado do sentimento de descendência comum, a sua alteridade étnica. Sua identidade indígena se realiza plenamente apenas no Toré, na "realidade" que ali se experimenta e vivencia, e que tende a se fragilizar nos outros espaços em que não podem evitar a convivência próxima com os regionais. De fato, somente em um plano ritual, isto é, religioso é que poderiam vivenciar plenamente sua condição indígena, pois é nesse plano que demarcam com maior riqueza e elaboração sua especificidade cultural. E, uma vez isso assentado, ou seja, continuamente reafirmado ali, encontrar razões e sentidos para um empreendimento étnico comum.

\* \* \*

Não é preciso dizer, que, nem de longe, essas interpretações esgotam tudo que há para entender no Toré kiriri.

Sem dúvida, muitas coisas devem ter-nos escapado nessa tentativa de sintetizar tantos aspectos da vida de uma população, embora julguemos ter fixado elementos essenciais dela, a partir dos pontos de vista teóricos que havíamos nos proposto desde o início. Esperamos, nessas últimas páginas, mais que ter respondido, definitivamente, os problemas que havíamos colocado, ter alcançado estabelecer, ao menos, as linhas gerais por onde possam vir a ser, futuramente, melhor estudados e compreendidos.

## CONCLUSÃO:

Persequimos, ao longo dessa dissertação compreender o fenômeno étnico e ritual do Toré. A adoção do Toré, em anos recentes, por diversos grupos indígenas no nordeste, constitui um problema que é indissociável da discussão em torno da etnicidade. Tal fenômeno revela, de imediato, facetas óbvias. É o que se dá com o significado que o Toré comunica para a sociedade com a qual estão em permanente contato - porque dela constituem um segmento - os grupos indígenas que o adotam e realizam sua "representação". Pretende-se comunicar com esta última a "indianidade" à sociedade envolvente.

Mas observamos também, com relação ao fenômeno Toré, que o mesmo, enquanto ritual religioso, tem outras facetas que se compõem com esta mais evidentemente étnica, e que, na verdade, tornam a "representação" mais inteligível quando examinamos esses grupos, precisamente, enquanto "grupos étnicos", isto é, como coletivos sociais que procuram organizar-se politicamente. A "representação", conquanto manifestação ritual de significado óbvio, revela à investigação mais aprofundada, um lado oculto, isto é, intencionalmente ocultado pelos próprios agentes, que torna o Toré não apenas um fenômeno explicável pela etnicidade - como se subordinado fosse a uma razão sociológica determinante -, mas, surpreendentemente e de modo recíproco, um elemento ativo para a própria explicação da mesma.

Ou seja, se, enquanto elemento cultural, o Toré se presta a uma óbvia manifestação externa da etnicidade, por outro lado, demonstra sua funcionalidade organizativa como manifestação *para dentro* da mesma. O que é ocultado intencionalmente para o observador externo, o segredo ou, em linguagem nativa, a "ciência



do índio", é uma linguagem ritual que desloca para a esfera do sagrado a linguagem étnica, conferindo-lhe substância ontológica de acordo com a concepção nativa. Daí a forte defesa do *segredo* entre todos os índios nordestinos. Neste *segredo* - mais que um elemento de simples auto-adscrição, em si mesmo fundamental -, está a presumida especificidade cultural desses índios, encontra-se a articulação simbólica entre a *experiência religiosa*, por definição absoluta, uma vez que se reporta ao sagrado, e a *experiência de ser índio*, também pretendida como contendo uma natureza essencial, mas negada, via de regra, nos demais espaços de interação social com a população regional.

A adoção do Toré, por parte de alguns grupos indígenas do nordeste, apresenta-se, de fato, como a seleção de formas culturais passíveis de reconhecimento por eles próprios, capazes de operar a comunicação, à sociedade envolvente, de um significado que os mesmos procuram sustentar, sobretudo, perante si mesmos, isto é, seu sentimento de pertencimento a uma unidade étnica distinta. Ou seja, há que existir nessas formas culturais selecionadas uma gramaticalidade plena, isto é, capaz de comunicar em ambas as direções da fronteira étnica que delineiam. Dito de outro modo, a adoção do Toré evidencia um processo de reelaboração - como tal, condicionado culturalmente - da linguagem em termos da qual passam a operacionalizar a comunicação, para o público externo, de algo que deve ser também efetivamente reconhecido no plano interno.

Procuramos mostrar, ao longo do exame do caso Kiriri, em que pese as limitações impostas ao trabalho de campo por um tão forte sentido de *segredo*, que a adoção de um ritual como o Toré, que tem na "representação" apenas a sua manifestação exterior, implica em um minucioso processo de ressignificação de elementos culturais herdados da memória coletiva, fundamental para que os

mesmos informem a ação de agentes políticos internos ao grupo no sentido de organizá-lo enquanto coletivo social.

No ítem 3 do capítulo I, procuramos justificar por que escolhemos o grupo Kiriri para efetuarmos o nosso trabalho de campo. De fato, nossa intenção, desde o início, não era entender o Toré Kiriri apenas, mas o Toré em geral, no contexto do conjunto dos grupos indígenas nordestinos, uma vez que já sabíamos de sua onipresença entre estes últimos e que, para a maioria deles, era mesmo o sinal diacrítico mais evidente a organizar as fronteiras étnicas. Tratava-se de entender as razões de ser esse ritual compartilhado pela maioria dos grupos indígenas nordestinos, e de adoção recorrente nos processos de reorganização grupal e reafirmação étnica.

Para esse fim, tivemos que discernir por trás da "representação" do Toré, uma faceta que, esta sim, não se apresenta com obviedade. O lado religioso do ritual. Esse lado, de fato, mantém-se velado, subsumido por um forte sentido de segredo porque - para além de funcionar o segredo, em si mesmo, como um elemento diacrítico, cujo acesso é adscritivo de quem é índio e quem não é -, em seu interior é que opera a linguagem com a qual se sustenta simbolicamente a etnicidade indígena.

O ritual do Toré, como suporte religioso de tal linguagem, torna-se, assim, um espaço social privilegiado a partir do qual se pode estruturar, ou reestruturar um coletivo social minimamente auto-determinado do ponto de vista político. Justamente por ser o principal espaço de relações sociais que pode ser mantido, conquanto secreto e de acesso exclusivo aos próprios índios, fora do circuito das relações sociais destes com a população regional.

Ainda no início da execução do projeto, fomos levados a perceber, já nos primeiros contatos de campo, que somente entendendo o contexto histórico e sócio-cultural regional vivido

pelas populações indígenas do nordeste como um todo, teríamos condições de entender o processo particular kiriri de implantação ou, em termos nativos, **reavivamento** do Toré - tomado, desde então, como sua própria "tradição" -, conforme tentamos mostrar nos capítulos anteriores.

Assim, o "objeto" de nossa pesquisa foi, pouco a pouco, se configurando a partir de um enquadramento mais amplo para o que se observava em campo - que, com toda evidência, se mostrava distante de uma tradição "pura", ou perfeitamente contínua, de crenças e práticas nativas pré-contato.

Em parte por nos termos permitido uma certa flexibilidade quanto a uma pré-configuração excessiva do objeto - evitando uma prévia opção teórica que pudesse impor uma camisa de força à compreensão do fenômeno -, julgamos ter escapado de uma espécie de "armadilha" etnográfica, qual seja, a de dar um caráter excessivamente monográfico ao estudo do Toré Kiriri, isolando-o de um contexto que - pelo que se pode notar nos capítulos anteriores, especialmente os III e IV - dá forma a um campo religioso bem mais vasto e que se superpõe a um campo de relações interétnicas de iguais dimensões.

Pouco a pouco, foi ficando cada vez mais claro que, se estruturas, fosse qual fosse o sentido a ser emprestado ao termo, podiam ser discernidas na análise do Toré - seja no plano estrito da cultura ou no da organização social -, as mesmas, isso ao menos podemos assegurar, em face dos capítulos precedentes, estrapolavam o grupo escolhido para o trabalho de campo, e não poderíamos entender a expressão ritual deste último, senão de modo incompleto e distorcido, se pretendêssemos entender o Toré kiriri *per se*.

Fugir a tal armadilha etnográfica se tornou inevitável não apenas por sabermos que o atual Toré kiriri decorre de um aprendizado, intencionalmente levado a efeito por suas lideranças no princípio dos anos setenta, recorrendo a especialistas rituais

do grupo Tuxá de Rodelas-BA. Efetivamente, apenas este fato seria o bastante para estimular uma análise do fenômeno que não fosse puramente sincrônica e assentada unicamente em dados levantados em campo, e tratados como se compuzessem uma totalidade fechada em si mesma e auto-explicável.

Pelo contrário, há no caso Kiriri, como supomos válido também para os demais grupos indígenas nordestinos em processo de reemergência étnica, uma relativa *autonomia do campo religioso* com relação aos outros aspectos de sua vida social! De fato, anteriormente aos recentes processos de reafirmação e reorganização étnicas, e que podemos situar no tempo há cerca de pouco mais de vinte anos, é possível discernir a existência prévia de um *campo religioso* perpassando as fronteiras entre populações indígenas e não-indígenas, e é nisso que reside a referida autonomia desse *campo*.

Isto é, um *campo religioso* já estruturado pré-existia às novas relações sociais intra-grupais que só recentemente começaram a reestruturar-se. Contudo, estruturado a uma escala que transcendia em muito aquela em que se reestruturava, internamente, o grupo étnico. O nosso problema maior esteve, pois, em saber como se conjugaram, empiricamente, essas escalas díspares. Nesta *autonomia do campo religioso* parece estar o foco teórico - e, por extensão, de delimitação do campo empírico - mais problemático para a compreensão do fenômeno étnico e religioso representado pelo Toré praticado pelos índios do nordeste, e, cremos, a razão da pertinência maior, na abordagem desse objeto, de estudos comparativos.

Os elementos culturais com os quais se tentou, contemporaneamente, a *construção da ordem* sócio-cultural Kiriri foram selecionados e reelaborados, pelos próprios agentes, em um *campo religioso* informado, por sua vez, por elementos culturais que se enquadram e se tornam inteligíveis para eles a partir de um

quadro de referências culturais de amplitude regional, a circunscrever a própria *experiência cultural* dos Kiriri.

Daí termos tido a necessidade de construir o *complexo ritual da jurema*, que poderíamos visualizar metaforicamente - já que não tivemos condições de formalizá-lo teoricamente - como uma espécie de mosaico de variações rituais em torno de alguns elementos recorrentes, remetidos, por irônico que possa parecer, a um núcleo histórico original de práticas indígenas, elementos já agora difusos e ressignificados, no meio mais amplo da religiosidade nordestina, por um secular processo de trocas e transformações culturais (cf. cap. II). Mosaico esse cujos limites externos, na verdade uma fronteira fluida, estariam em comunicação com outras "tradições" religiosas, como o candomblé, a umbanda, o espiritismo e o catolicismo popular, que, por sua vez, não apenas seriam influenciadas pelos elementos básicos caracterizadores do *complexo*, como sobre o mesmo exerceriam profunda influência, conformando um conjunto de variações locais, matizadas em função de idiosincrasias históricas também locais (cf. caps. III e IV).

Caracterizado desta forma o universo simbólico que informa o *campo religioso* em que se insere o caso particular dos índios kiriri, torna-se inevitável que a abordagem do processo de implantação do Toré, neste grupo como nos demais, recaia mais fortemente sobre a atuação de determinados agentes, portadores de uma *experiência religiosa* própria e variada - segundo as variações do referido *complexo* -, do que sobre a anterioridade lógica e cronológica de uma estrutura simbólica perfeitamente delineada e compartilhada por uma coletividade isolada.

Pelo contrário, a criatividade e a capacidade de reelaboração cultural dos agentes, em meio a tantas e tão rápidas mudanças estruturais do meio social interno e externo a cada grupo, ao longo da história, especialmente nos últimos vinte anos, parece-nos ser a chave para a compreensão das variações nas

práticas e crenças em torno do Toré que podem ser observadas de grupo para grupo, especialmente para aqueles que o vieram adotar recentemente, bem como a chave para a compreensão dos micro-mecanismos sociais pelos quais se implanta o Toré em um grupo determinado.

Tal acento na atuação dos agentes - em detrimento das estruturas - torna-se mais adequado, é preciso ressaltar, para a análise daqueles grupos indígenas nordestinos mais drasticamente desorganizados pelas coerções de seu processo histórico de tentativa de assimilação pela sociedade nacional, a grande maioria, de que são exemplos os Xukuru e os Kiriri, ou mesmo os Tuxá, e menos adequado para a análise daqueles grupos que, por peculiaridades históricas idiossincráticas, conseguiram preservar melhor, ou por mais tempo, uma relativa autonomia política e cultural face àquela, como por exemplo os Fulni-ô e, em uma escala menor, os Pankararu.

Estes últimos, por isso mesmo, contemporaneamente, tornam-se modelares, sobretudo no tocante às práticas rituais, para os processos de reafirmação étnica dos demais grupos. Porém, variando em grau, mas não em natureza, supomos que essa equação seja válida para todos os grupos indígenas nordestinos. O grupo Tuxá, por isso mesmo, ao situar-se, ao que tudo indica, como uma espécie de meio termo entre situações extremas, parece-nos possuir em seu Toré, um tipo de composição de elementos culturais mais facilmente incorporável a grupos indígenas que sofreram, como os Kiriri, uma solução de continuidade mais profunda na transmissão, ao longo das últimas gerações, de suas tradições rituais. Não nos parece que um Toré Fulni-ô, em que pese o mesmo não ter sido ainda muito bem estudado (cf. cap. IV), possua a mesma gramaticalidade para a comunicação interétnica que possui o Toré Tuxá nesse contexto cultural mais amplo.

Os Fulni-ô, os Pankararu, ou os Tuxá, em graus diversos, tornam-se modelares para os demais no sentido de que, por poderem apresentar um "ritual indígena", têm sua alteridade étnica mais facilmente reconhecida. As lideranças indígenas nordestinas, em geral, perceberam com muita clareza que apresentar um "ritual" é simplesmente o *código* requerido pela sociedade envolvente para reconhecê-los como "índios". E diagnosticaram perfeitamente o que significou, do ponto de vista de suas reivindicações de alteridade étnica, terem deixado de realizá-los no passado<sup>90</sup>.

Porém, adotar ou readotar a prática do Toré, passados tantos anos desde a perda de seus antigos rituais - no caso Kiriri, pelo menos oitenta anos, desde o desfecho da guerra de Canudos até a adoção do Toré -, não é um processo muito simples. Significa, na verdade, dar partida a complexos e vacilantes micro-processos sociais dependentes da presença e da ação de agentes particulares. Isto é, especialistas religiosos locais aptos e dispostos a adaptar seus "trabalhos" de cura particulares, centrados no atendimento de demandas individualizadas, recaracterizando-os para a satisfação de demandas coletivas, e colaborando estreitamente com as lideranças políticas no estabelecimento de um novo *ethos* comunitário. Aí incluem-se todos os riscos decorrentes da própria reeducação das expectativas de sua clientela tradicional, bem como do "enfrentamento" de seus próprios "guias" espirituais, que devem, a partir de então, ser substituídos por outras entidades espirituais, como procuramos mostrar, para o caso Kiriri, nos capítulos V e VI.

---

<sup>90</sup>. Do ponto de vista inverso dos regionais, por outro lado, também existe essa consciência, na medida em que sabem da necessidade de reprimir, a todo custo, a reativação de rituais indígenas, de modo a impedir a afirmação da alteridade étnica, como bem exemplificam as recentes e sucessivas derrubadas do **Poró**, a casa da **ciência** onde se reúnem os **praiás** dos Pankararé do Brejo do Burgo (Nova Glória-BA).

Tais especialistas, desde então, novamente aprendizes - os potenciais "pajés", "entendidos" e "mestras" -, constituem-se, em última instância, de uma variada plêiade de "curadores" locais, portadores de *experiências religiosas* multifacetadas, mas sempre marcadas por práticas assimiláveis, isto é, aquelas que conformam o *complexo ritual da jurema*, ou que dele se aproximam, amplamente disseminadas pelo sertão nordestino - de modo que raramente faltam indivíduos com essas características, como temos notícia de exemplos para vários grupos indígenas, e para os Kiriri em particular.

O processo, via de regra, começa seja com o envio destes especialistas religiosos para outros grupos, seja com o recebimento de especialistas de outros grupos para os ensinar e treinar naquilo que as populações indígenas do nordeste chamam de **ciência do índio** - isto é, numa definição meramente operacional, um *corpus* de crenças e práticas mágico-religiosas tidas e ciosamente preservadas como especificamente indígenas. Dá-se aqui, portanto, a necessidade do estabelecimento de relações mais estreitas entre os grupos indígenas do nordeste, revertendo todo um processo histórico que tendeu sempre a isolá-los, politicamente, uns dos outros.

Todos esses óbices implicam, pois, não só em uma complexa engenharia social nativa circunscrita a cada grupo, o que já é muito. Tais processos de reelaboração cultural apontam, igualmente, para um surpreendente projeto coletivo intergrupar de revivescência étnica vivido atualmente pelas populações indígenas nordestinas, articulado por uma notável teia de comunicações entre diversas lideranças políticas e religiosas dos vários grupos, contando, inclusive, com a participação decisiva de articuladores não-índios, ligados a entidades de apoio à causa indígena.

Ao estudar o Toré de um dado grupo, estamos estudando, em um primeiro plano, um "terreiro de Toré". Com isso queremos



dizer que o processo de sua implantação em uma determinada área é análogo àquele que percorreria, em outro ambiente sócio-cultural, um "pai-de-santo" para estabelecer-se com um terreiro de candomblé num novo local. Isto é, centra-se na habilidade e capacidade que, porventura, detenha um determinado agente ou especialista religioso de recobrir um amplo leque de problemas que afligem os potenciais clientes desta área, através de seu carisma pessoal e capacidade de cura dos males do corpo, do espírito, bem como dificuldades materiais e emocionais diversas, relacionando todos esses sintomas a uma mesma etiologia sobrenatural e, naturalmente, convencendo seus clientes do acerto de seus diagnósticos, ou melhor, das entidades com que se comunica. Isto sugere, inversamente, que a implantação de um tal "terreiro" tem como pressuposto, a pré-existência, na população envolvida, de uma experiência cultural compatível com as características específicas do ritual que se tenta implantar.

Mas deve-se ressaltar que - nesta analogia entre a implantação de um "terreiro" qualquer, inclusive de "Toré", como aqueles que existem em áreas não-indígenas (cf. cap.III) e a implantação do Toré em áreas de concentração de populações indígenas -, conta-se com algumas características peculiares, diferenciadoras, mesmo que o ritual em questão seja, formalmente, muito semelhante aos das áreas indígenas. A primeira delas é o fato de já existir uma "pré-comunidade" conformada por laços de consanguinidade - ainda que fragilizados pelas históricas coerções desassociativas - na forma de um sentimento de parentesco comum e descendência direta dos **cabocos dos tronco véio**, primitivos habitantes e donos de um certo território, de quem os atuais índios se pensam como **pontas de rama**.

Antepassados que legitimam sua pretensão de serem herdeiros de direitos históricos comuns, e estabelecem sua vinculação a um território determinado, via de regra, a área de

antigas missões ou adjacências. Note-se que essa "territorialidade" é também, dialeticamente, o referente simbólico que sustenta o sentimento de descendência comum, agindo como uma força contrária à descaracterização dessa ligação geracional, resultante, entre outros fatores, da intensidade dos casamentos interétnicos no passado.

Quando esses elementos ainda se encontram numa determinada área, mesmo não reconhecida oficialmente como "área indígena", a chegada de uma das variantes do Toré, trazido por determinados agentes internos politicamente interessados nisso, pode realmente deflagrar um processo de reafirmação étnica com desdobramentos ao nível da organização de uma população até ali fluida, com pouca organicidade.

Outra característica peculiar é que o agente religioso não atua sozinho, em benefício próprio, para estabelecer o seu "terreiro de Toré". Na maior parte das vezes - e no caso Kiriri foi assim, como veremos -, ele já se encontra na área e possui um "trabalho" estabelecido, tratando-se então de alterar a natureza e a ambição do mesmo, para o que conta com o auxílio de lideranças políticas, que, por sua vez, esperarão dele sustentação, no plano religioso, às suas resoluções no plano político.

Da mesma forma, conta também com o auxílio de especialistas religiosos de outros grupos - de **entendidos na ciência**, como diriam os índios -, os quais trazem, além de seu conhecimento das práticas rituais de seu grupo de origem, a legitimidade e o carisma de portadores de um **trabalho de índio** - independentemente do quanto, objetivamente, o que se traz possa já conter de influências culturais as mais diversas -, pois isso é que é importante estabelecer em relação ao novo ritual, dadas as suas finalidades étnicas: seu caráter originário, legitimamente indígena.

A presença, no "trabalho de índio" trazido de fora, de elementos culturais não especificamente indígenas, não impede o preenchimento das funções religiosas e diacríticas dele esperadas, já que o tornam mais facilmente assimilável à própria experiência religiosa multifacetada do grupo receptor, ao mesmo tempo em que já conterão em si, trazidos pelos agentes do grupo que vem ensinar o ritual, os novos critérios que deverão operar a diferenciação entre o que passa a ser, a partir de então, um legítimo "trabalho de índio" e o que não deverá mais ser tomado como tal. O que não é surpreendente, visto que, qualquer que seja a sua procedência, dentre os grupos indígenas da região, o "trabalho de índio" estará sempre em contato com outras práticas mágico-religiosas do contexto cultural do sertão nordestino, tendo sido elaborado historicamente no interior de circunstâncias culturais, basicamente, similares.

As observações acima, de fato, carecem de uma verificação empírica detida em diversas áreas para que as possamos tomar como generalizações realmente válidas para a análise de cada caso particular. Todavia, os elementos apresentados nessa dissertação como um todo são suficientes, em nosso entendimento, para estabelecer, ao menos, que somente estudos comparativos poderão iluminar adequadamente a compreensão do fenômeno étnico e ritual representado pelos Torés dos grupos indígenas do nordeste reconhecidos ou em processo de reconhecimento pelo estado brasileiro.

BIBLIOGRAFIA CITADA:

- ALENCASTRO, J.M.Pereira D'  
1857 Memória cronológica, histórica e corográfica da  
Província do Piauí. In RIHG Brasileiro, tomo XX.
- ALVARENGA, Oneyda  
1950 Música popular brasileira. Porto Alegre, Globo.
- ANDRADE, Mario de  
1983(1933) Música de feitiçaria no Brasil. Belo Horizonte, Ed.  
Itatiaia ; Brasília, INL / Fund. Pró-Memória.
- ARAUJO, Alceu Maynard de  
1977(1959) Medicina rústica. São Paulo, Brasiliana.
- ASSUNÇÃO, Luís Carvalho de  
1991 O culto da jurema: anotações para um estudo. Anais da  
II reunião de antropólogos do norte e do nordeste.  
Recife, UFPE; Brasília, CNPq; Rio de Janeiro,  
FINEP/ABA.
- AZZI, Riolando  
1987 A cristandade colonial. Um projeto autoritário. São  
Paulo . Ed. Paulinas.
- BACHELARD, G.  
1974 La formación del espíritu científico. Buenos Aires,  
Siglo XXI.
- BANDEIRA, Ma. de Lourdes  
1972 Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado.  
Salvador, UFBA, dissertação de mestrado.
- BARTH, Fredric  
1969 Introduction. In F. Barth (org.), Ethnic groups and  
boundaries. Boston, Little, Brown and Co.
- BEOZZO, José Oscar

1983                    Leis e regimentos das missões. São Paulo,  
Ed.Loyola.

BOURDIEU, Pierre

1987                    A economia das trocas simbólicas. São Paulo,  
Perspectiva, 2a. ed.

---

1988                    El oficio del sociólogo. México, Siglo Veintiuno.

---

1989                    O poder simbólico. Lisboa, Difel.

BRASILEIRO, Sheila

1992                    A organização política e o processo faccional no povo  
indígena Kiriri. Relatório de pesquisa apresentado ao  
CNPq. Salvador, dat..

BRUNER, Edward M.

1986                    Ethnography as narrative. In The anthropology of  
experience. Urbana e Chicago, Univ. of Illinois  
Press.

CALAZANS, José

1952                    A santidade do Jaguaripe. Bahia.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio

1988                    A presença do autor e a pós-modernidade em  
antropologia. In Novos Estudos CEBRAP, n.21 - Julho,  
pp.133-57.

CARVALHO, José Jorge de

1990                    Jurema. In Cadernos do ISEER n.23, Rio de Janeiro.

CARVALHO, M. Rosário G.

s/d                    Notas de campo sobre o Toré Kiriri. Salvador, dat.

CASCUDO, Luís da Câmara

1969                    Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro, Ed.  
Ouro.

-----

- 1951 Meleagro. Rio de Janeiro, Agir.
- CLASTRES, H elene
- 1978 Terra sem mal. O profetismo tupi-guarani. S ao Paulo, Brasiliense.
- COHEN, Abner
- 1969 Custom and politics in urban africa. London-Berkeley, Routledge & Kegan Paul. Univ. of California.
- CUNHA, E.
- 1985 Os sertões (ed. crítica por Walnice N. Galvao). S ao Paulo, Brasiliense/SEC.
- CUNHA, Manuela C. da
- 1989 Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In Identidade étnica, mobiliza o política e cidadania. (org.)Ma. Rosário G. Carvalho, Salvador, OEA/UFBa/EGBA.
- DANTAS, Beatriz G.
- 1988 Vov  nagô, papai branco. Rio de Janeiro, Graal.
- DANTAS, B.G. et alii
- 1992 Povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In História dos índios no Brasil. Sao Paulo, FAPESP/SMC/Cia. das Letras.
- DOREA, Hildete da C.
- 1988 Localiza o das aldeias e contingente demográfico das popula es indígenas da Bahia entre 1850 e 1882. In O  ndio na Bahia, rev. Cultura, ano 1, n.1, Salvador, Fund. Cultural do Est. da Bahia.
- DUARTE, Abelardo
- Tribos, aldeias & missões de índios nas Alagoas. Maceió, Rev.IHAL, v.XXVIII.
- DURKHEIM
- 1989 As formas elementares da vida religiosa. S ao Paulo, Ed. Paulinas.

- ELIADE, Mircea  
1986 El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.  
México, Fondo de Cultura Económica.
- FERRARI, Alfonso Trujillo  
1957 Os Kariri. O crepúsculo de um povo sem história.  
Publicações avulsas da Revista de Sociologia, n.3,  
Sao Paulo.
- FIGUEIREDO, filho, J. de  
1962 O folclore no Cariri. Fortaleza, Imprensa Univ. do  
Ceará.
- GEERTZ, Clifford  
1989 A interpretação das culturas. Rio de Janeiro,  
Gunabara.
- GLUCKMAN, Max  
1987 Análise de uma situação social na Zululândia moderna.  
In B. Feldman-Bianco (org.) Antropologia das  
sociedades contemporâneas. São Paulo, Global.
- HARNER, Michael J.  
1976 Alucinógenos y chamanismo. Madrid, Guadarrama.
- 
- s/d O caminho do xamã. Sao Paulo, Cultrix.
- HOHENTHAL, W.D., Jr.  
1954 Notes on the Shucuru indians of Serra de Ararobá.  
In: Revista do Museu Paulista, S. Paulo, n.s.,  
v.VIII.
- 
- 1960a As tribos indígenas do médio e baixo S.Francisco. São  
Paulo, Rev. do Museu Paulista, v.XII.
- 
- 1960b The general characteristics of indian cultures in the  
rio Sao Francisco valley. In: Revista do Museu  
Paulista, nova série, v. XII, pp.73-86.

- HOORNAERT, Eduardo et alii  
1980 História da Igreja no Brasil. Petrópolis, Vozes, 2v.
- LEACH, E.  
1976 Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudos sobre  
la estructura social Kachin. Barcelona, Anagrama.
- LEITE, Serafim  
1949 História da Companhia de Jesus no Brasil. Rio de  
Janeiro/INL/Liv. Portugalia, v.5.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1977 La identidad: seminário interdisciplinário (org.).  
Barcelona, Petrel.
- LEWIS, Ioan M.  
1977 Êxtase religioso. Um estudo antropológico da  
possessão por espírito e xamanismo. Sao Paulo,  
Perspectiva.
- LIMA, Oswaldo Gonçalves de  
1946 Observações sobre o "vinho da Jurema", utilizado  
pelos índios Pancaru de Tacaratu (Pernambuco).  
Recife, Arquivos do I.P.A., v.4.
- MARTINS, Marco Aurélio F. Nobre.  
1982 O Toré na Lagoa Grande. Salvador, dat..  
-----  
1985 O Toré na Lagoa Grande. Campinas, Proj. de pesq.  
apresentado à FAPESP.
- MATA, Vera L. C.  
1989 A semente da terra. Identidade e conquista  
territorial por um grupo indígena integrado. Rio de  
Janeiro, Tese de Doutorado, Museu Nacional/UFRJ.
- MOONEN, Frans



1969               Notas de campo sobre o Toré Potiguar. João Pessoa,  
dat..

-----

1989               A agonia dos índios Potiguara de Baía da Traição-PB  
Brasília, 1989.

MOTA, Clarice Novais da

1987               As Jurema told us: Kariri-ShoKo and Shoko mode of  
utilization of medicinal plants in the context of  
modern northeastern Brazil. Austin, Univ. of Texas.

NASSER, Elizabeth M.C.

1975               Sociedade Tuxá. Dissertação de Mestrado. Salvador,  
UFBA.

NASSER, E.M.C. et NASSER, N.A.S.

1988               Notas sobre as crenças e práticas religiosas dos  
Tuxá. In O índio na Bahia, rev. Cultura, ano 1, n.1,  
Salvador, Fund. Cultural do Est. da Bahia.

NIMUENDAJU, Curt

1987               Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. Rio de  
Janeiro, IBGE/Fun. Nac. Pró-Memória.

NOGUEIRA, João

1936               A chegada dos caboclos. Fortaleza, Rev. do Instituto  
do Ceará, v.2.

NOVO, José da Silva

1976               Almofala dos Tremembés. Itapipoca-CE, dat.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de

1942 (1937) O ossuário da "gruta do padre" em Itaparica e algumas  
notícias sobre remanescentes indígenas do nordeste.  
Rio de Janeiro, Boletim do Museu Nacional, XIV-XVII.

OLIVEIRA Filho, Joao P.

1988               O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar. São  
Paulo, Marco Zero/ Brasília, CNPq.

PEREIRA DA COSTA, F.A.

- 1936                    Vocabulário pernambucano. Recife, Rev. do IAHG  
                         Pernambuco, v.XXXIV.
- PINTO, Estevao
- 1956                    Etnologia Brasileira (Fulniô - Os últimos Tapuias).  
                         S.Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- 
- 1958                    Muxarabis & Balcões e outros ensaios. S. Paulo, Cia.  
                         Ed. Nacional.
- PIRES, Ma. Idalina da C.
- 1990                    Guerra dos bárbaros. Resistência indígena e  
                         conflitos no nordeste colonial. Recife,  
                         FUNDARPE/CEPE.
- QUEIROZ, Maria I. P. de
- 1976                    O messianismo no Brasil e no mundo. Sao Paulo, Alfa-  
                         Omega, 2a. ed..
- REGNI, V.
- 1988                    Os capuchinhos na Bahia. Uma contribuição para a  
                         história da Igreja no Brasil. Salvador, Casa Paroquial dos  
                         Capuchinhos / Porto Alegre, Escola Superior de Teologia S.  
                         Lourenço de Brindes, v. I e II
- ROCHA Jr., Omar da
- 1982                    O índio é federal: o INTERBA no caso Pankararé. Nova  
                         Friburgo, ANPOCS, dat.
- 
- 1983                    O índio é de menor: os Kiriri e o movimento indígena  
                         no Nordeste. Águas de Sao Pedro, dat..
- RODRIGUES, Aryon D.
- 1986                    Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas  
                         indígenas. São Paulo, Edições Loyola.
- ROSALBA, Lélia M.F.
- 1976                    O posto de Mirandela. Rio de Janeiro, Boletim do  
                         Museu do Indio.

SAMPAIO, José Augusto L.

1986 De caboclo a índio. Etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas no Nordeste do Brasil, o caso Kapinawá. Campinas, Proj. de pesq. ao progr. de pós-grad. em C. Sociais.

---

1988 A festa de dois de julho em Salvador e o lugar do índio. In O índio na Bahia, rev. Cultura, ano 1, n.1, Salvador, Fund. Cultural do Est. da Bahia.

SANTOS, Joscélio Teles dos

1992 O dono da terra. A presença do caboclo nos candomblés da Bahia. Sao Paulo, dissertação de mestrado - USP.

SERAINE, Florival

1955 Sobre o torém (dança de procedência indígena). Fortaleza, Rev. do Instituto do Ceará, tomo LXIX, ano LXIX.

SILVA, Orlando Sampaio

1986 Aspectos empíricos e interpretativos da religiosidade dos índios Tuxá. In Revista do Museu Paulista, vol. XXXI, Univ. de Sao Paulo, S.Paulo, pp.197-207.

SOUZA, Laura de M.

1986 O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. Sao Paulo, Cia. das Letras.

TURNER, Victor

1974 O processo ritual. Petrópolis, Vozes.

TURNER, Victor e BRUNER, Edward

1986 The anthropology of experience. Urbana and Chicago, Univ. of Illinois Press.

VAINFAS, Ronaldo

- 1992                            Idolatrias luso-brasileiras: "santidades" e milenarismos indígenas. In América em tempo de conquista. Rio de Janeiro, Zahar.
- VANDEZANDE, René
- 1975                            Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Recife, dissertação de mestrado - UFPE.
- VAN VELSEN, J.
- 1987                            A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In B. Feldman-Bianco (org.) Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo, Global.
- WOORTMANN, Ellen
- 1985                            Parentesco e reprodução camponesa. In Ciências sociais hoje/ANPOCS. São Paulo, Cortez.