Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original:

A etnicizacao do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudanca sociocultural

Author(s)/ autor(es): *Maria Rosario G. de Carvalho*

Published originally as/ Publicado originalmente en:
Estudios Latinoamericanos, 25 (2005), pp. 51-86.

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2005.v25.art3>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

The Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

A etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural

Maria Rosário G. de Carvalho

Introdução

O objeto deste artigo é o sistema xamanístico – entendido como um mediador epistemológico que realiza a ponte entre os vários níveis de observação da “realidade” sociocultural [Carvalho 2002] – dos índios Kiriri do sertão baiano, ainda hoje estabelecidos em grupos locais distribuídos em torno da antiga aldeia jesuítica de Saco dos Morcegos ou Mirandela, criada no século XVII e encravada nos municípios de Banzaê e Ribeira do Pombal. O suposto que conduzirá a argumentação a ser desenvolvida – o de que o xamanismo continua operativo, não obstante constrangido pela mobilização de caráter étnico, desencadeada a partir da década de setenta do século XX, e que se combina aos efeitos que remontam à ação colonial “por natureza, deformante e extremamente contagiosa” [Laurentie 1944 citado por Balandier 1993:116] – vem sendo corroborado no plano empírico, através de pesquisa desenvolvida pela autora e seus bolsistas, desde 2003¹. Tal constrangimento explica a conotação negativa que os Kiriri atualmente atribuem às práticas de incorporação xamanística, associadas, eventualmente, a elementos de tradição afro-brasileira [Brasileiro 1996].

¹ Bolsistas do Programa Institucional de Iniciação Científica (PIBIC-UFBA) Leonardo Rangel, Sílvia Michele Lopes Macedo e Sarah Siqueira de Miranda.

Os dados até agora colhidos evidenciam que o sistema xamanístico dos Índios Kiriri do sertão baiano guarda relação de continuidade dinâmica com o xamanismo registrado pelos cronistas para os Índios da língua e cultura Kariri, nos séculos XVII e XVIII. À luz dessas evidências pretendemos demonstrar que o que tem sido, contemporaneamente, registrado pela literatura etnológica sobre o ritual Toré, entre os Kiriri, é, notadamente, a etnicização do seu discurso xamânico-político.

Contexto Teórico

Tomamos como hipóteses de trabalho que (1) a baixa distintividade cultural [Oliveira 1998: 48] postulada para os povos indígenas estabelecidos no Nordeste brasileiro é apenas aparente; (2) não é impossível atribuir a essas populações “o papel dos índios que resistem para preservar seu “autêntico ser” [Pompa 2001: 344]; (3) o que ocorreu no século XVIII, no sertão nordestino, não foi um mero processo de sobrevivência étnica, “através da substituição gradativa da autonomia das culturas tradicionais por algo que pode ser chamado de uma “cultura de contato” (ib.). Nesse sentido, preconizamos que (1) o domínio das crenças de muitas dessas populações – a exemplo dos Kiriri – continua pulsante; e (2) é possível identificar um “modo de ser característico” tanto dos grupos indígenas “indianizados” pelo Estado como dos grupos menos afetados por esse processo [Gow 1991], para o que o foco deve incidir sobre “a continuidade interindígena visível apesar das ‘diferenças de conteúdo’ derivadas das diferentes situações de contato envolvidas” [Viveiros de Castro 1999: 149].

Contexto Histórico

A expansão da economia do gado no norte da Colônia se articulou em duas correntes principais, que foram também as correntes de povoamento. A primeira, da Bahia seguiu os cursos dos rios São Francisco e Itapicuru, ocupando o “sertão de dentro”, segundo a expressão de Capistrano de Abreu, ao passo que a segunda ocupou “os sertões de fora”, nas regiões mais litorâneas, de Pernambuco até o Ceará, onde confluíam as duas correntes. As primeiras explorações deste sertão tiveram principalmente o caráter de “entradas”, em busca de ouro e pedras preciosas, de exploração ou procura de mão-de-obra indígena [Pompa 2003: 201].

Certos autores têm proposto o estabelecimento de uma oposição espaço-conceitual entre a Região Colonial e o Sertão. A primeira seria o espaço cheio, preenchido pela colonização, mundo da ordem estabelecido pelas duas instâncias de poder: a Igreja e o Estado. O sertão, em troca, seria o território do vazio, domínio do desconhecido e, por isso mesmo, reino da barbárie e da selvageria que, todavia, se conhecido, poderia ser ordenado através da ocupação e da colonização, deixando de ser sertão [Mader 1995: 14].

Os descimentos realizados pelos jesuítas, para fins de catequese, cruzavam-se e confundiam-se com as expedições de apresamento, criando um clima de forte desconfiança entre os indígenas, muitos dos quais, porém, resolviam procurar proteção nas aldeias jesuíticas [Pompa 2003: 204]. As cartas jesuíticas, principalmente as anuais, descrevem as entradas no sertão a partir do século XVI, e os “Tapuia” encontrados. A noção de Tapuia, por sua vez, constrói-se inextricavelmente relacionada à de sertão, “espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial” [op. cit.: 229]. À medida que as aldeias de índios conquistados iam “descendo” para mais perto da palavra cristã dos missionários, os “Tapuia” iam se afastando, “nas serras inacessíveis ..., nas brenhas do centro dos sertões” [op. cit.].

Os missionários apreenderam os Tapuia com o mesmo etnocentrismo registrado entre os Tupi e, do mesmo modo que ocorreu entre estes, atribuíram à relação com o sobrenatural o seu caráter de humanidade temida. “Eles são, com efeito, extremamente rudes e muito apegados às suas superstições, para não dizer idolatrias. (...) esses tais feiticeiros sabem vários modos de fazer vir o espírito ter com eles debaixo da forma que desejam, mas geralmente com a sua própria figura, como se fora também um tapuya. Deixam-no também percorrer o seu corpo sob a forma de uma mosca ou de outro animalzinho para lhes predizer cousas futuras que desejam saber, e com toda a segurança se fiam das palavras que o espírito lhes diz” [Herckman 1886: 280].

Os Kariri da família linguística Kariri e do tronco Macro-Jê estavam entre os mais reputados Tapuia, predominando na região nordeste, desde o Ceará e a Paraíba até o sertão baiano, com nítida concentração na área do submédio São Francisco [Urban 1992]. Missionários jesuítas e capuchinhos franceses deixaram bons registros sobre eles, notadamente sobre as suas crenças e percepções religiosas, e não conseguiram disfarçar a vívida impressão que lhes causavam os xamãs, tratados como feiticeiros/impostores, “que adivinhavam o que eles [Índios Kariri] pensavam. Prediziam coisas futuras, curavam doenças, quando não as produziam. Podia-se acreditar que alguns deles tinham entendimento com o Dia-

bo, pois não usavam, como remédio, para todos os males, senão a fumaça do tabaco e certas rezas, cantando toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra “[Nantes 1979: 4].

Entre os Kariri estabelecidos no sertão da Bahia, os auto-denominados Kiriri se distribuíam pelas aldeias de Saco dos Morcegos, Natuba e Canabrava, doutrinadas e governadas pelos padres da Companhia de Jesus. Estes assinalaram a força que sobre eles exerciam os augúrios transmitidos por determinadas espécies de pássaros, a utilização de queima de ossos de animais e espinhas de peixe para propiciar êxito na caça e na pesca e a escarificação, com dentes agudos de animais incrustados em cera misturados com cinza, de várias partes dos corpos dos jovens rapazes para fortalecer-lhes o caráter. Os inacianos compartilhavam, com os capuchinhos franceses, a suposição de que eles possuíam uma natureza corrompida, “instigada pelo demônio”, e que lhes compelia conduzi-los à virtude [Nantes op. cit.: 7]. Inquestionavelmente, os missionários tentaram erradicar as crenças indígenas e substituí-las pelas suas mas, quase invariavelmente, se defrontaram com notável obstinação. Muitas vezes, sob o pretexto de irem à caça ou procurarem mel pelos campos, os índios Kiriri saíam da aldeia para praticar, às ocultas, as suas cerimônias, o que era reprimido com rigor e castigo.

No âmbito da literatura etnológica, a monografia de Bandeira, elaborada ao final da década de sessenta, constitui o primeiro trabalho, de caráter etnográfico, contemporaneamente produzido sobre os Kiriri e tem se revestido de especial relevância para a nossa investigação. Ela logrou comprovar as duas hipóteses que orientaram a sua investigação, ou seja, (a) a barreira étnica condicionou um determinado grau de especificidade cultural dos Kiriri frente aos regionais; (b) o domínio das crenças é centralizador e mantenedor dessa especificidade [1972: 3]. Ademais, Bandeira concluiu que as crenças Kiriri resultam de um processo de interação no qual se estabeleceu uma reciprocidade de influência entre a mitologia indígena, a religião dos ‘brancos’ e a dos negros, e conjecturou acerca de um substrato mitológico indígena que teria condicionado a sua atual configuração cultural [op. cit.: 20].

Mais recentemente, no âmbito do *Programa de Pesquisas Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro* (PINEB), Nascimento [1994], Brasileiro [1996], a autora deste artigo e seus bolsistas registraram indicadores que atestam a prevalência do sistema de presságios animal e de um campo xamanístico que estaria na base da divisão faccional ocorrida nos finais dos anos oitenta, cujo móvel teria sido, eloqüentemente, a disputa pelo controle do ritual *Toré*, o grande fomentador da revitalização étnica iniciada em 1974.

Desdobramentos Históricos

Mirandela, sob a condição de vila, permaneceu autônoma até a sua anexação, em 1837, ao município de Ribeira do Pombal. O quadro de perseguições e desmandos administrativos que dominou o século XIX e caracterizou, via de regra, as ações dos Diretores de Índios, quase invariavelmente defensores dos interesses locais anti-indígenas, ver-se-ia agravado com a extinção dessa Diretoria, retirando aos Kiriri qualquer possibilidade de legitimação oficial de sua condição étnica, e contribuindo para expor, ainda mais acentuadamente, as terras doadas pelo alvará imperial de 1700 à cobiça de posseiros e pequenos fazendeiros.

Tais circunstâncias ensejariam, em fins do século XIX, a adesão de grande número de famílias Kiriri ao profeta Antônio Conselheiro e a conseqüente migração para o Arraial de Canudos. Todavia, com a repressão a Canudos, os índios sobreviventes, como muitos pequenos camponeses regionais, foram perseguidos e os que conseguiram retornar a Mirandela encontraram boa parte de suas terras ocupadas. A história oral dos Kiriri identifica, nessa época, o maior avanço sobre o território. Mas, além das perdas territoriais, a Guerra de Canudos é marco, para os Kiriri, de perdas culturais significativas: aí faleceram importantes líderes religiosos e os derradeiros falantes da língua nativa, o que teria enfraquecido a prática dos rituais, e, sobretudo, comprometido a comunicação com os ‘encantados’, seres sobrenaturais de papel crucial em seu sistema de crenças. Ao lado da língua, o “cururu”, referido hoje pelos informantes mais idosos como a base ritual do grupo, foi enterrado junto aos velhos kiriris mortos em combate [Bandeira 1972: 197].

Em 1941, após mais de cinquenta anos sem qualquer reconhecimento oficial, tem lugar a formalização da existência dos Kiriri como segmento etnicamente diferenciado. Pressionados pelas constantes intrusões de pequenos posseiros regionais em seu já exíguo território, eles reivindicaram o reconhecimento do direito à “*légua em quadra*”. Intrigado com a insistência dos Kiriri em afirmar a existência de uma “colônia indígena” em Mirandela, o governo do Estado da Bahia solicitou ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) a instauração de um inquérito para apurar os fatos. Iniciado o processo, a primeira providência tomada pelo órgão foi a de enviar, à Terra Indígena, um engenheiro do Ministério da Agricultura, órgão ao qual estava, à época, vinculado o SPI, para contatar os índios e esclarecer a questão [Rosalba 1976].

Em pesquisa no Arquivo Público do Estado da Bahia, o engenheiro encarregado, Luiz Adami, encontrou referências à doação de 1700. Posteriormente, no relatório de sua visita a Mirandela, em 1941, Adami assinalou a existência de

uma liderança entre os Kiriri, um certo capitão Ângelo, “a quem eles obedecem sem discutir”, e que teria, juntamente com mais cinquenta índios, colaborado com o seu trabalho de identificar os limites da área concedida pelo Alvará, referida pelos informantes como um “chapéu de sol”. Os dados obtidos através dos depoimentos colhidos não seriam, pelo próprio Adami, considerados suficientes para definir, com segurança, o perímetro da área, em face do que ele conclui pela necessidade de uma “*inspeção mais autorizada*”. A visita, porém, serviu para constatar que boa parte da área reivindicada pelos Kiriri se encontrava realmente invadida pelos regionais, ainda que, de acordo com o engenheiro, em decorrência da venda, por parte dos próprios índios, de roças e outras benfeitorias. A dependência dos Kiriri para com os regionais, sua aparente descaracterização cultural e a presença marcante do alcoolismo foram registrados por Adami: “têm inclinação pelos espíritos fortes, principalmente a cachaça da qual são grandes consumidores” [op. cit.: 21].

Apenas em 1947, por iniciativa do pároco de um município vizinho, a questão da demarcação do território foi retomada. Sensibilizado com as precárias condições de vida destes índios, ele escreveu uma série de três cartas ao Marechal Rondon, diretor do SPI, reivindicando a demarcação da área e a instalação de um posto indígena em Mirandela. A sua insistência e um contexto favorável ao reconhecimento de povos indígenas no Nordeste, por parte do órgão oficial, resultaram no deslocamento do sertanista Sílvio dos Santos para Mirandela, a fim de verificar a real situação dos “caboclos”. Do seu relatório é possível concluir que os Kiriri, não obstante a sua situação francamente desfavorável no contexto regional, apresentavam uma organização sóciopolítica cuja estrutura persiste até o presente: “como sendo numerosos, habitando uns relativamente distantes dos outros, tiveram a idéia de organizar grupos em número de seis, sendo indicado entre eles, em cada grupo, um elemento de maior confiança que zela pelos interesses comuns do grupo e um que é menos da coletividade indígena e que é ouvido também pelos chefes dos grupos. Este é o índio Josias, homem de boa formação moral, íntegro e merecedor de grande admiração por parte dos seus concidadãos. Se interessam pela consolidação da família indígena em vários detalhes e, até, fazem o recenseamento da população, como o fizeram e me declararam que, há quatro anos passados, verificaram a existência de oitocentas e nove pessoas” [op. cit.: 52-53]

A visita de Santos teria consequências favoráveis para os índios: em 1949 seria instalado, em Mirandela, o Posto Indígena de Tratamento Góes Calmon, que muito agiria no sentido de alterar a correlação de forças, revertendo, positivamente, a posição dos Kiriri.

O processo contemporâneo de reorganização sociopolítica

Em meados dos anos sessenta, os Kiriri estabeleceram relacionamento com missionários da religião de origem persa Baha'i, o que ensejaria a reestruturação da sua organização sociopolítica, proporcionando-lhes mecanismos de contraposição política e ideológica aos regionais e um modelo organizativo mais eficaz – gestado nas assembleias coordenadas, inicialmente, pelos próprios Baha'i –, no âmbito do qual se destacaria a atenção conferida à formação de novas lideranças². A presença baha'i criou, assim, um vínculo de dependência socioreligiosa que extrapolou o plano local, ao tempo em que revitalizou modelos de organização comunitária. A relação dos índios com os novos missionários – mutuamente desconfiada e tensa – se fortaleceria a partir da posição de intermediários dos segundos, junto ao governo estadual, para a construção de uma escola no mais populoso grupo local kiriri [Brasileiro 1996: 87].

A campanha de combate ao alcoolismo, estimulada, também, no contexto da religião baha'i, afigurar-se-ia aos índios como uma possibilidade de relacionamento menos assimétrico com a população regional, mediante, sobretudo, a superação do estereótipo de caboclos bêbados e preguiçosos [Bandeira 1972: 197]. A indicação de Lázaro Gonzaga de Souza, um líder formado nos “quadros” baha'i, para o cargo de cacique, em 1972, coroaria a parceria iniciada nos anos sessenta.

O novo cacique empreendeu uma série de viagens, familiarizando-se com os meandros administrativos da política indigenista e estreitando relações com outros povos indígenas e com agentes de organizações não-governamentais. Dois anos após a sua indicação, ele organizaria uma caravana com cerca de cem kiriris para a aldeia dos índios Tuxá, em Rodelas/BA, em princípio para realizar um jogo de futebol entre os dois povos, mas, aparentemente, com a clara intenção de assistir ao ritual Toré³ entre os Tuxá [Brasileiro 1996: 93].

² A 'fé' baha'i preconiza a eliminação de preconceitos, fundada no pressuposto de que a 'unidade do gênero humano deve basear-se na manutenção das diversidades', para fazer face ao processo de globalização atualmente em curso. Assim, os princípios baha'i devem adequar-se aos contextos históricos de cada época. Nesse sentido, enfatiza ainda a necessidade da existência de uma maior interação entre a religião e a ciência, conforme o argumento de que “religião sem ciência vira fanatismo”. [Brasileiro 1996: 88].

³ O Toré é parte de um conjunto mais amplo de crenças, no centro do qual se encontra a jurema – pequena árvore típica do sertão nordestino (*Mimosa nigra*, Hub.; *Acacia hostilis*, Mart.; *Mimosa hostilis*, Mart.), de cuja entrecasca da raiz se faz um vinho, com propriedades levemente alucinógenas –, que, muito provavelmente, se combinou em um complexo ritual comum aos povos do sertão [Nascimento 1994: 15].

Aparentemente vislumbrando poder representar o Toré um símbolo de união e de etnicidade entre os índios no Nordeste, Lázaro predispôs os Kiriri a adotá-lo, valendo-se do auxílio de dois pajés tuxás que se deslocaram para a TI Kiriri e lá permaneceram durante o tempo necessário ao (re)aprendizado do ritual. “O Toré é coisa só de índio e nós estamos provando para os brancos que temos costumes diferentes, que, portanto, somos índios” [op. cit.: 199].

À época, práticas de caráter doméstico e incorporação xamanística, eventualmente associadas a elementos da tradição africana, especialmente ao “Xangô”, e acionadas através de consultas individuais [op. cit.], vigiam entre os Kiriri, sem disfarces, mas passaram a ser severamente reprimidas com a introdução do Toré. Os recalcitrantes, seja os que não se adaptaram aos procedimentos utilizados no ritual, seja os que não aliaram “os seus guias aos guias do Toré”, passaram a ser marginalizados e, em alguns casos, compelidos a migrar. Um *survey* recentemente realizado pela Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), no âmbito de um projeto desenvolvido mediante recursos do Fundo Nacional do Meio Ambiente (FNMA), estimou que a população Kiriri estabelecida fora da Terra Indígena atinge 3000 habitantes, dispersos no seu entorno e em outros municípios, dentro e fora do Estado da Bahia [ANAI 2003]. Essa população foi compelida a sair por resistir ao processo de hegemonização político-religiosa implantado por Souza, mediante o Toré, juntamente com a luta pela reconquista do território e as campanhas contra a síndrome de dependência do álcool, caracterizadas por forte vigilância e punição.

A presença dos pajés tuxás na área Kiriri deve ter agido como elemento de pressão sobre os “trabalhos”⁴ de incorporação xamanística, daí em diante conotados muito negativamente. De acordo com o depoimento do kiriri Carlito, sobrinho de Lázaro (BS), e, então, alinhado politicamente com o tio, do qual se julgava que seria o possível sucessor e pajé, “as pessoas que trabalhavam naquele tempo eram Justino Preto, Pedro Caçua, D. Romana, Cesário da Cacimba Seca, (...) esse trabalho não é trabalho de índio (...) aí ele [o pajé tuxá] disse que trabalho de

⁴ O trabalho é o âmbito de comunicação com os encantados, no qual os “entendidos” ou iniciados conseguem identificar também outros seres sobrenaturais tidos como maléficos e causadores das perturbações. Nesse plano, os encantados se opõem a entidades associadas a “trabalhos” não considerados de índio: “nangôs”, “marinheiros”, e, mais recorrentemente, “espíritos de morto”. Para Nascimento, é desse modo que se faz a transferência simbólica, para esse plano sobrenatural, da oposição entre o Toré e outros rituais, acentuando-se a oposição entre encantado vivo / espírito de morto com a conotação correlata de bem / mal, cujo significado, para o plano da etnicidade, parece evidente [Nascimento 1997: 274].

índio tinha que se fazer era com jurema, era com outro não sei o que, tinha que pegar maracá, tinha que fazer uma tanga de caroá (...) esse trabalho de Xangô não se dá bem com o Toré” [op. cit.].

O Toré Tuxá adquiriu cores locais: os “encantados”³ kiriri foram acrescentados àqueles tomados de empréstimo, e, gradativamente, assumiram lugar de destaque; do mesmo modo que ao repertório melódico ‘original’ foram adicionados toantes próprios. A coreografia e o vestuário também sofreram adaptações [Martins 1985: 11].

Disputas em torno do ritual Toré

O cargo de pajé foi revitalizado em decorrência da adoção do Toré, cujas funções passaram a incluir a coordenação e direção do ritual – cabe-lhe acompanhar os desdobramentos das seqüências rituais, assim como autorizar a participação de não-índios – e a observância dos padrões de comportamento requeridos pela cerimônia. Elevado à condição de principal espaço de articulação entre os Kiriri, pelo Toré passam todas as alianças e disputas que lhe são próprias. Através das consultas aos encantados são realizadas discussões coletivas e tomadas decisões concernentes à vida sócio-política [op. cit.: 12].

No início da década de oitenta, a organização de roças comunitárias, em cada grupo local – prática estimulada nas assembléias do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e encampada pelo então chefe do PI da FUNAI, órgão que substituiu o SPI, a partir de 1967 –, introduziu um segundo critério de oposição aos regionais e de inclusão étnica. Inicialmente, foi facultado aos Kiriri participar, ou não, dos trabalhos nas roças comunitárias, em seguida ao que a participação se tornou compulsória por unidade doméstica, não sendo toleradas faltas. Brasileiro registrou o caso de um índio, no grupo local Cantagalo, que afirmou ter sido “desligado” do grupo étnico em função de uma ausência prolongada, motivada por doença. Progressivamente, a pertinência que, até então, se fazia reportada ao grupo local de nascimento ou de residência (viri ou uxorilocal), foi estimulada a se tornar supra-local mediante a construção de uma consciência coletiva que guardava correspondência com a orientação emanada do cacique.

Práticas tradicionalmente acionadas entre os Kiriri, como o trabalho “alugado”, relações clientelísticas e de compadrio estabelecidas com regionais

³ Seres ‘sobrenaturais’ de papel crucial no sistema de crenças kiriri.

e samentos interétnicos foram desestimuladas como parte desse projeto étnico, gerando perplexidade e descontentamentos, na medida em que se buscava, de modo abrupto, substituir um sistema de relações tradicional, sem qualquer medida compensatória ou tempo para adaptação. A quebra dos circuitos tradicionais de reciprocidade – uma densa rede de relações pessoais de cooperação, mediada pelo parentesco, a amizade e o clientelismo – suscitou descontentamento entre muitos grupos domésticos kiriri, compelidos a escolher entre a lealdade ao grupo étnico e às relações pessoais [Brasileiro 1996: 115]

A disputa pelo controle do campo ‘religioso’ no âmbito de um grupo cujo sistema de crenças, além de central, tem sido recorrentemente clivado por divergências entre os vários especialistas, constituiu, tudo autoriza a supor, fator essencial para a eclosão, contemporaneamente, de uma competição polarizada entre duas facções. Supomos que, até a ascensão do cacique Lázaro, as disputas xamanísticas ocorreriam entre os grupos locais, seguindo, desse modo, o modelo de descentralização político-administrativa então adotado, controlado por conselheiros e chefes de grupo-doméstico. A escolha de Lázaro Gonzaga de Souza como cacique implicaria em uma radical mudança, que, do campo xamanístico, a esfera dominante – eufemisticamente traduzido por meio do ritual –, se disseminaria para todas as outras esferas. Tudo ocorreu, aparentemente, sob a égide de um projeto, de caráter político-moral, protagonizado por Lázaro, com o apoio, provavelmente, ba’hai, cujos objetivos seriam eliminar contraforças xamanísticas e coibir outros comportamentos igualmente considerados desagregadores (síndrome de dependência de álcool, negligência ao trabalho, relações com os não-índios estabelecidos na Terra Indígena, entre outros). A estratégia acionada teria como foco a revitalização étnica, incidente sobre o ritual e fomentadora de uma consciência coletiva, para o que, além de um cacique forte e ‘geral’, se impunha um pajé único.

De acordo com o cacique Lázaro, nem todos os indivíduos podem pleitear o cargo de pajé: “pajé é aquela pessoa que é mais... tem mais uma cultura entre a comunidade, tem mais responsabilidade. Qualquer uma pessoa que Deus preparou pra ser responsável, ela já nasce com aquela cultura que Deus deu. Aquela pessoa não foi escolhida por gente, nasceu com o significado. Depois que ela participa a ser adulto, vira pajé” [citado por Brasileiro 1996: 119].

Ele refere também aos seus antepassados, em cuja época o “significado” era facilmente alcançável: “eu não encontrei mais, então, fui iniciar. É o seguinte: eles [os “encantos”] me escolheram pra ser o cacique, fizeram o pronunciamento. Escolhi para cada comunidade uma pessoa responsável” [um conselheiro] [op. cit.].

Insatisfações e cisões não tardariam a ocorrer, fruto da incompatibilidade do novo sistema adotado com a organização social e política tradicional, caracterizada, como já referido, por um poder difuso. Da ótica, porém, de um importante membro da facção contrária à do cacique Lázaro, o pajé Adonias, o móvel mais imediato da divisão teria sido consequência dos desdobramentos da sua eleição para 'pajé geral'. Ele relatou a Brasileiro como se verificou o processo:

três candidatos a pajé e Lázaro queria um, parece que ele queria o do lado dele. Eu fui indicado pelo povo e pelos invisíveis. É uma história bonita e triste. Foi um tempo lá, nós vivia tudo unido. Os mais velhos tinham os costumes e quando entrou o cacique Lázaro ele fez umas coisas boas, procurou os costumes, veio os Tuxá, só fizeram indicar o costume da dança. Dançamos juntos o Toré. Vamos juntar, disse o cacique. Sábado, fazer nossa devoção e quando chegar gente, fazer a representação. Passou um tempo, ele disse que na aldeia tem um cacique e um pajé. Tem três pajés, eu, o do Sacão e o da Lagoa. Fizemos reunião, discutimos, não foi decidido nada. Uma opinião era escolher na votação, pelos conselheiros, e outra, pela comunidade. E Lázaro quieto. Até que ele disse: não vai na votação, é coisa de política, e como nós temos os irmãos de luz, aqueles encantos que trabalham, eles vão dizer. Todo mundo confirmou a palavra dele. Começamos na Lagoa, um dia de sábado. As comunidades – Cacimba Seca, Sacão, Cantagalo – tudo na maior alegria. Com oito dias, no Sacão, a gente de novo. Com oito dias, Cantagalo, rodeando. Rodeando de novo, no Sacão, gente menos. Na Lagoa também. No Cantagalo. Chegou quaresma [período de 40 dias, da quarta-feira de cinzas até o domingo de páscoa, em que os fiéis católicos devem cumprir certos preceitos], paramos. Depois recomeçamos [citado por Brasileiro op. cit.: 120-122].

Foi realizada uma reunião, em presença dos conselheiros de cada grupo local e dos candidatos a pajé, em número de três, no decorrer da qual os encantados se apresentaram, através das mestras⁶. O candidato Adonias afirma ter aproveitado a ocasião para explicar que se encontrava doente – acometido de uma alergia,

⁶ O termo é utilizado para distinguir as pessoas profundamente conhecedoras dos segredos da 'ciência', das quais 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. Assim, os encantos são mestres encantados, e alguns poucos entendidos – indivíduos adultos iniciados na ciência dos índios – são também chamados de mestres. As mulheres que manifestam também são chamadas, na situação de transe, de mestras [Nascimento 1997: 17].

que o perturba, regularmente, sob a forma de uma inchação em todo o corpo – e que não tinha, ademais, experiência, razão pela qual ele solicitava que a escolha se restringisse aos outros dois candidatos. Nenhum dos presentes, todavia, aceitou a sua recusa. Os encantados deram, então, início a uma espécie de sabatina aos três candidatos, buscando verificar se eles possuíam, de fato, as necessárias capacidades para o exercício da pajelança: cada candidato foi, assim, interpelado. Adonias refere, com visível sentimento de orgulho, à sua superioridade perante os demais candidatos, quando teria demonstrado segurança ao responder às perguntas formuladas e apresentar os objetos requeridos pela atividade xamanística: “todas as coisas eu tinha. Fez uma pergunta [o encanto], eu respondi. ‘– Nós não pode nem pedir mais, ele tem tudo [disseram os encantos]. O trabalhador é ele, os outros não são trabalhadores’. Os encantos pedem as provas do trabalho que os outros pajés fazem com a luz. Não tinham as provas. Com a doença mais grave, o que faz? Eu tinha as provas. Três coisas que deixaram na história” [citado por Brasileiro op. cit.: 123].

A primeira prova concerniu à cura de uma conhecida curadora, Romana, irmã do prestigiado conselheiro do grupo local Baixa da Cangalha, Daniel Patrício, acometida de insaciável gula, e cujo cônjuge lhe rogou que debelasse a sua imoderação, já que apelara, sem êxito, para outros curadores, a exemplo da respeitada mestra Dalta, moradora do grupo local Lagoa Grande.

“... O que vou fazer? Vamos pro Toré... Eu vou fazer uma caridade. Botei ela no quarto, pedi a Deus, bati na cabeça dela a fumaça, passei um banho e ela deixou de comer. Com três semanas, já veio no normal dela, passei mais banho” [citado por Brasileiro op. cit.: 124].

A segunda prova incidiu sobre um homem chamado Albertino, que foi conduzido, quase inconsciente, à casa de Adonias. Não obstante resistisse a atendê-lo, por haver desenvolvido atividade agrícola, “fiz o trabalho e quando ele voltou, com as pernas dele, contou a história” [citado por Brasileiro op. cit.: 125].

Finalmente, um homem, ao brincar com os colegas, detonou um tiro, vindo a constituir a terceira prova. “Com três meses gritava a noite toda: o chefe do PI disse que ia levar pra Recife, cortar o braço dele. Dia de sábado, no Toré, ele chegou, pedindo uma caridade, morrendo de dor. ‘– Tem fé em Deus e abaixo de Deus neste trabalho. Se tiver fé neste trabalho e em Deus não vai nessa viagem’. Passei uma fumaça, prece, chamei por Deus, banho, passei outros banhos. Mais dor. Na terça, manhãzinha, ao fazer força na rede, a bala pulou. Mandeí fazer um curativo, no Posto Indígena, o homem ficou bom, tá aí” [citado por Brasileiro op. cit.].

Aos encantos parece não haver restado outra alternativa senão reconhecer os dotes de Adonias para exercer o cargo de pajé. Este, contudo, permanecia refrat-

ário, e, mais uma vez, tentou a recusa, mas se defrontou com a irredutibilidade do cacique Lázaro: “era a palavra dele, quem fosse apontado tinha que ficar. Me deram os parabéns, eu não estava satisfeito”[op. cit.: 126]. Lázaro, então, proclamou, sob a aceitação de todos, que Adonias havia aceitado dirigir os ‘trabalhos’, a título de experiência, por um período de três meses. O novo pajé, constrangido, solicitou um recesso preliminar de três semanas, a fim de se ‘preparar’, e, ao cabo deste, convocou uma reunião com as lideranças para informar em que consistia o seu ‘trabalho’. Na ocasião, disseram-lhe que os índios, desrespeitando o recesso, continuavam “*brincando*” o Toré no terreiro de Dalta, a despeito do cacique Lázaro haver sancionado publicamente a escolha do pajé geral.

Insatisfeito com o que considerou desacato à sua autoridade de pajé escolhido pelos encantados, Adonias teria tentado vencer as resistências dos opositores em uma nova reunião, para a qual não havia, ademais, sido convocado, na casa de Lázaro, na recém-retomada fazenda Picos⁸. Na condição de pajé geral, ele supôs um direito ‘dar uma palavra’. E assim aconteceu. Encerrado o referido encontro, um dos presentes indagou pela palavra do pajé e ele, então, se apresentou, ameaçando deixar de ser pajé, sob protestos da maioria dos presentes. Indagou do cacique se havia recebido um recado que lhe enviara, demarcando o terreiro para o Toré, na serra da Maçaranduba, ao que o interpelado retrucou que não poderia freqüentar esse local, devido a uma restrição religiosa. Os conselheiros, por sua vez, acolheram a sua escolha, após o que Adonias delimitou o local onde seria estabelecido o terreiro e fixou um dia para a preparação do terreno.

Dessa reunião esteve ausente um importante grupo local, justamente aquele formado pela parentela, por afinidade, do cacique, e que lhe dá sustentação política. No intervalo de oito dias, nova reunião foi realizada, no decorrer da qual o terreno foi preparado e definido o local para a construção de uma casa. O grupo formado pelos parentes afins do cacique se ausentou, mais uma vez, assim como outras pessoas do seu âmbito de relações, o que era uma evidência de que o grupo local do Sacão e parte daquele da Lagoa Grande estavam recalcitrantes. Foi deliberado que na próxima reunião haveria Toré no novo local. Nessa ocasião, repeteram-se as ausências anteriormente referidas e mais a do conselheiro do gru-

⁷ O Toré é referido tanto como um trabalho sério, “fino”, quanto uma brincadeira, de modo a, talvez, recobrir as suas dimensões lúdica e xamanístico-ritual.

⁸ Nesse período, entre o final da década de oitenta e 1993, os Kiriri estavam mobilizados para reconquistar plenamente o seu território, mediante um conjunto de retomadas sobre áreas invadidas por não-índios. O processo culminou com a recuperação, em 1993, de Mirandela, o centro da aldeia tal como delimitada pelos jesuítas.

po local Cacimba Seca. As notícias veiculadas davam conta de que um outro terceiro estava em atividade, o que corroborava a cristalização da oposição ao novo pajé Adonias e a formação de dois grupos com distintas orientações político-religiosas. Os seguidores do novo pajé demonstraram insatisfação e cobraram uma posição acerca do acordo estabelecido. Os ânimos se exacerbaram, atingindo o clímax com o incêndio da casa recém-construída no novo terreiro, que havia requerido grande dispêndio de trabalho, notadamente com o transporte da madeira, o que desgostou, profundamente, Adonias, e o estimulou a solicitar a presença da Polícia Federal⁹, em uma auto-declarada demonstração de exercício de poder.

Do lado de Lázaro houve também dificuldades, a mais grave, talvez, tendo sido a defecção de um dos seus mais promissores seguidores, o sobrinho Carlito (BS), anteriormente referido, que, com a introdução do Toré, assumiu papel relevante no grupo e se preparou, com o apoio do próprio cacique, para assumir o cargo de pajé, conforme o seu próprio depoimento: “aí comecei devagarinho, eles ficaram gostando. De repente, passou um tempo, eu lá, ajudando eles na frente. Mais ou menos uns dois anos depois que eu já tava ajudando eles, puxando linha em frente, aí que chegou esta... um tipo de manifestação em mim que aquilo eu não suportei¹⁰. Aí eu tive medo, eu saí aos gritos, eu saí apavorado de dentro de casa pra fora. Fiquei todo desesperado. Pois é, aí fugiu e até hoje” [citado por Brasileiro op. cit.: 134]..

Divergências relativas à distribuição das terras que iam sendo retomadas e reintegradas à TI, assim como a frustração da expectativa de vir a se tornar um pajé devem ter contribuído para o afastamento de Carlito da facção liderada pelo tio e o realinhamento temporário junto ao pajé Adonias¹¹, redefinindo o sistema de relações de força, o que se mostrará decisivo na deflagração da divisão faccional. Na partilha que, então, tem lugar, permanecem com o cacique Lázaro os grupos locais do Sacão, Cacimba Seca e um terço da Lagoa Grande, o mais populoso da Terra Indígena; os dois terços restantes da Lagoa, a Baixa da Can galha e o Cantagalo passam a constituir os quadros da nova facção.

⁹ As Terras Indígenas constituem, no Brasil, propriedade da União e usufruto dos povos indígenas, ficando sob a jurisdição, portanto, do governo federal. Em caso de litígio, é a polícia federal que é acionada.

¹⁰ O informante refere-se à força da manifestação dos encantos.

¹¹ O realinhamento será, de fato, temporário. O rompimento com os tradicionais aliados e os desapontamentos decorrentes da política de redistribuição de terras retomadas afetarão o comportamento de Carlito e resultarão no seu isolamento, culminado com a saída do seu grupo doméstico da Terra Indígena.

O campo das crenças Kiriri

Bandeira, a quem referimos acima, partiu do suposto de que as crenças Kiriri por ela registradas, na década de setenta, resultavam, como já mencionado, de um processo de interação de “um substrato mitológico indígena”, que teria condicionado a sua configuração, dando-lhe especificidade, com as tradições católica e africana [1972: 75]. Os seus registros etnográficos autorizaram-na a defender a persistência desse substrato mitológico, não obstante as adversidades, entre as quais a perda da língua. “As desgraças físicas e psíquicas acontecem mais frequentemente porque o caboclo não pode conversar com os encantados ou com os espíritos dos mortos tão à vontade quanto os antigos Os “trabalhos” mais “finos”, mais sérios não podem ser feitos com a mesma eficiência de antes, porque os caboclos de hoje não sabem a língua deles. Perderam o domínio do meio ambiente, das riquezas e dos portugueses¹², porque tudo isto lhes era dado através do uso da língua na comunicação com os encantados” [op.cit.: 76].

A terra era plana até o surgimento das serras, montanhas e vales, decorrente do dilúvio que também causou a transformação dos Kiriri ou em santos, ou em pedras, árvores, aves e bichos. Restabelecido o nível das águas, São Noé, enviado por Deus para proceder à verificação, deu-lhe conhecimento da existência de “caboclinhos se batendo”, que foram, então, abençoados por Deus. Estes caboclos foram a origem do “tronco tribal dos caboclos gentios de outro tempo” [op. cit.: 78].

Jesus Cristo foi um grande herói civilizador que acolheu e beneficiou – separando as frutas bravas das mansas e ofertando, aos Kiriri, as manivas ou talos de mandioca, que, plantados, resultaram na mandioca; o milho, transformado de pedras; o fogo, sal, fumo e todo o acervo de bens existente – quem não o deprecia em suas andanças pelo mundo [op. cit.: 79].

Os encantados são sobrenaturais de grande influência e alvo da preocupação cotidiana dos Kiriri, recobrando três gêneros¹³, ou seja, os encantados propriamente ditos (“vivos”, conforme a designação local), os espíritos dos mortos (“mortos”) e as macumbas ou encantados feitos (“coisa feita”). Os primeiros são seres invisíveis, dotados de poderes excepcionais sobre a natureza e estabeleci-

¹² Denominação corrente, entre os Kiriri, para a população não-indígena em geral.

¹³ Bandeira admite a existência de um subgênero – o dos bichos – não incluído na classificação por cautela, em razão do “desencontro dos informes [Bandeira ib.:79, nota 6], o que se nos afigura especialmente significativo.

dos na TI Kiriri por escolha própria, já que pertencem a várias nações e são provenientes de vários locais. Eles vivem no interior das serras e têm como domicílio comum a gruta denominada Toca da Cangalha. Embora sejam invisíveis, podem materializar-se, geralmente disfarçados em animais e aves e, mais raramente, em seres inanimados que passam a ter mobilidade. Eles agem como se humanos fossem – comem, bebem e fumam – e, se alvo de dádivas, não causam malefícios, já que tanto podem acionar os seus poderes para proteger quanto para castigar os Kiriri. Eles dominam, ademais, o valor medicinal das plantas, cujo efeito positivo requer a ação de intermediários, as pessoas que ‘trabalham’ sob a sua indicação. O interesse desses seres concerne exclusivamente aos índios (‘caboclos’), os chamados portugueses sendo-lhes indiferentes [Bandeira 1972: 79-80].

Os encantados só aparecem sem disfarces aos que predestinam para esse fim, e, em caráter excepcional, a pessoas não escolhidas mas dotadas de grande força espiritual, os denominados entendidos [Bandeira op.cit.: 80].

A defesa (obrigação ou despacho), o porte de determinados objetos impermeabilizadores e as orações são os meios passíveis de neutralizar os eventuais malefícios por eles lançados. As defesas não apenas neutralizam mas predis põem os encantados favoravelmente [op. cit.].

Seres exigentes, eles castigam os que não lhes oferecem as primícias da colheita, do mesmo modo que aos que não observam as reverências que lhes são devidas em festas e ajuntamentos, assim como, ainda, aos que andam pelo mato sem preparação para encontros fortuitos. Os espíritos ou almas¹⁴ dos Kiriri que vivem sem defesa ou imoderadamente podem ser roubados pelos encantados, casos em que é preciso ‘chamar o espírito’ – mediante rezas e sopros na parte superior da cabeça – sob pena de, ao fim de três dias, sobrevir a morte. Eram poucos os invocadores de espíritos à época de Bandeira [op. cit.: 80-1].

Houve época – quando a comunicação se fazia através da língua indígena – em que os especialistas podiam invocá-los, desde que estivessem preparados, ou seja, após terem realizado ritos propiciatórios e “andar encomendado”, ou expor-lhes, diretamente, os desejos no seu domicílio coletivo, a Toca. Com a perda da língua, os Kiriri ficaram a mercê dos caprichos dos encantados, que só aparecem quando lhes aprouve. Essa situação assimétrica, decorrente, além da perda da língua, do abandono progressivo das tradições, é responsável pela constatação de que os encantados, hoje, “maltratam mais do que ajudam”, ao contrário do que

¹⁴ A alma está no sangue da pessoa, manifestando-se preferencialmente através da voz e da sombra [Bandeira 1972: 85].

ocorria no tempo dos antepassados, quando “os benefícios eram maiores que os malefícios” [op. cit.: 91].

Destituídos, por sua própria negligência, do saber dos antepassados, os Kiriri ter-se-iam tornado também vulneráveis aos ‘portugueses’, perdido o controle sobre o ambiente, daí advindo secas prolongadas, contraído doenças e sido compelidos a trabalhar muito para garantir a subsistência. Eles reconhecem, todavia, que se não tivessem a proteção dos encantados, “já teriam desaparecido, sem deixar semente” [op. cit.: 82].

Os encantados mortos são os espíritos dos antepassados, “...os primeiros, os do tronco de que são rama ou ponta de rama os caboclos de hoje”, tornados invisíveis e habitantes de lugares indeterminados. Eles diferem dos encantados vivos pelo seu caráter espiritual, uma vez que não comem, não bebem e não fumam, e aparecem – sob a forma corpórea possuída em vida – nos ‘trabalhos’ para ajudar os vivos, pois “sabem todas as coisas e têm poder de ajudar o homem a anular o mal causado pelos encantados vivos ou feitos” [op. cit.]. Não obstante eles sejam abastémios e apreciem oferendas de vinho de milho, de cachaça e fumo, não há, conforme as indicações, animosidade entre eles e os encantados vivos, tampouco competição. Bandeira registrou haver dificuldades, por parte dos Kiriri, de caracterização dos encantados mortos, o que atribuiu ao fato de eles percorrerem uma trilha conducente a “uma completa fusão com as almas, ou espíritos comuns dos mortos” [op. cit.]. Ao longo dessa trilha eles iam perdendo individualidade, em consequência do que o seu reconhecimento se fazia coextensivamente aos encantados vivos.

Já os encantados feitos ou macumbas são “materializações da força do mal possuída pelos feiticeiros”, cuja identidade é desconhecida, havendo uns que lançam e eliminam o feitiço, e outros que apenas o lançam, os chamados macumbeiros. Desconfia-se de certas pessoas, “mas certeza ninguém tem”. Só os encantados são capazes de identificá-los e revelá-los aos ‘entendidos’ ou gente de ‘trabalho’, que, por sua vez, estão aptos a extrair o feitiço mas se recusam a indicar o autor, por temerem a sua vingança. Mesmo os Kiriri cujos corpos estão ‘encomendados’ ou propiciados podem ser alvo de macumbas, sob a forma de animais e aves, restando-lhes apenas utilizar o fumo e olho como defensivos (op. cit.: 83).

Toda pessoa possui um encantado, que funciona como guia e protetor. Complementarmente, a defesa, o despacho ou obrigação reforça a proteção. A defesa – do corpo, da casa ou roça – afasta as provações (sob a forma de doenças e contrariedades) atribuídas pelos encantados, mediante atos propiciatórios, nas ocasiões de preceito, ou neutralizadores dos castigos já executados [op. cit.: 88].

Três tipos de defesa são obrigatórias, a saber: em reuniões, festas, adjuntos, para proteger a casa e o plantio, através da oferta de vinho de milho – cozido em panela de barro – lançado aos cantos, da casa ou roça, e no entorno, ao tempo em que o ofertante – em geral uma pessoa mais velha – conversa com os encantados, vivos e mortos, encarecendo-lhes que afastem as adversidades. Os presentes ingerem o vinho. À falta do milho, cereal preferido dos encantados, a defesa pode ser feita com batata da terra ou aipim. A proteção da roça requer, além do vinho, a distribuição de cruzes em cada ângulo e a louvação dos legumes [op. cit.: 89].

Por ocasião das primeiras colheitas, observa-se um segundo tipo de defesa, ou seja, a oferta, aos encantados, de uma comida bem temperada e de frutas, mediante as quais os Kiriri são abençoados, advindo males na ausência do cumprimento do preceito Finalmente, há as defesas de fumo e cachaça, dispostos nos locais de passagem, ou nos deslocamentos para caçadas, coleta de mel ou frutas. Além da doação de fumo e cachaça, deve-se deixar um pouco do produto coletado. Caça não precisa deixar, pois a mãe dos bichos, quando propiciada com fumo e cachaça, sente-se satisfeita. O fumo – de corda – o alho e a cachaça são defesas corporais individuais: esfrega-se o corpo com fumo e antes de servir a cachaça aos presentes, deve-se despachá-la. Potes pequenos e circulares, sem adorno e com tampa, são confeccionados para servir de depósito à cachaça ou água, ofertada aos encantados em pontos estratégicos. Bandeira registra potes com essas características na Toca dos Encantados e nos altos dos terrenos de solo arenoso e vegetação rarefeita, denominados tabuleiros, em paredões de arenito. Ela supõe que as obrigações e defesas ao tempo em que conferem unidade aos Kiriri, opõem-nos aos não-índios, já que constituiriam “o cerne do ... lastro da cultura tribal”, e que a influência africana, “de introdução talvez recente”, incidiria sobre o âmbito dos trabalhos [op. cit.].

Os rituais, localmente denominados trabalhos, são realizados com encantados vivos e mortos, mediante as pessoas nas quais se encarnam e às quais são prescritas orações, remédios, banhos de folha ou raízes. Os predestinados à encarnação, após receberem o aviso e a confirmação, passam por severos sofrimentos físicos e psíquicos, tais como doenças, alucinações, delírios, visões de bichos e do próprio demônio, ao longo de meses ou um ano, em seguida ao que se submetem a um estágio probatório “de revelação, diálogo com os encantados vivos ou mortos, contato com o Ma ... O sofrimento culminará com o êxtase em companhia dos santos ou de qualquer visão de Bem [op. cit.: 91-92].

O aviso é transmitido pelo encantado – através de sonhos ou visões – ao predestinado ou a uma pessoa iniciada (com trabalho assentado), ao passo que

a confirmação o é também pelos encantados ou por um mestre bem reputado, mediante delegação, em duas etapas. Na primeira, há visões “boas e calmas”, de encantados e santos, enquanto que na segunda, a confirmação propriamente dita ou assentamento do trabalho, os próprios encantados aparecem e indicam as características que o trabalho deve observar – os dias de semana para atividades, os objetos do culto e sua disposição, o local para a mesa ou altar – ou se fazem representar pelo mestre, que indicará várias modalidades de trabalho para escolha pelo iniciando, sob a inspiração do encanto. Finalmente, a confirmação estará concluída quando houver a revelação, pelos encantados, daqueles que trabalharão com a recém-iniciada, e se serão vivos ou mortos [op. cit.: 92].

O mestre em confirmação era, à época de Bandeira, um índio kaimbé, Pedro Galdino, da aldeia vizinha de Massacará, aceito por todos por ser do mesmo tronco, apesar de “outra rama”. No terreiro de Galdino eram utilizados atabaques e pandeiros, sacrificavam-se animais e os encantados – o principal dos quais era Pedra Preta – eram recebidos em meio a danças, características identificadas como sendo de origem banto, sob a forma de candomblé de caboclo [Carneiro 1937 citado por Bandeira op. cit.: 94].

As visões ruins tenderiam a desaparecer à medida da dedicação exclusiva ao trabalho. “O homem ou a mulher fica, a partir de então, consagrado aos encantos e aos “trabalhos” para toda a vida”. Doravante, a realização de qualquer atividade não relacionada ao trabalho estará condicionada à permissão dos encantados, mas, desde já, são claras as restrições, ou seja, não alienação da força de trabalho e realização de atividades produtivas voltadas exclusivamente para o consumo do grupo doméstico. Por outro lado, não há restrição a se auferir renda do ‘trabalho’, desde que o valor cobrado esteja ao alcance dos interessados [Bandeira op. cit.: 92].

“Assentou trabalho” ou “assentou terreiro” é como os Kiriri designam a atividade relacionada aos encantados, que abrange, como vimos, cura mediante remédios de plantas, banhos, orações e práticas divinatórias. Os não-índios das redondezas, embora considerem os especialistas Kiriri feiticeiros que “trabalham com o cão”, procuram-nos à falta de outra alternativa, em geral para desfazer romances dos filhos e localizar animais extraviados [op. cit.: 93].

Os encantados apresentam-se nos ‘trabalhos’ ou através do corpo do iniciado, utilizado como ‘aparelho’, ou diretamente, uma vez invocados. No primeiro caso, eles falam com os presentes por meio de pessoas capazes de se comunicar com os espíritos, os denominados médiuns, ao passo que no segundo eles se tornam visíveis ao dono do trabalho e aos ‘entendidos’ – detentores da faculdade de

vê-los e afastá-los mas não a de invocá-los – na dependência do primeiro. A corrente estabelecida entre o vidente e o encantado é denominada ‘banzo’ [op. cit.].

Bandeira credita a diversidade dos estilos de trabalho – inclusão, ou não, de cânticos, exigência de oferendas, defumações e outros itens – a uma desorganização, cujo ponto crítico identifica em Canudos, e que teria sido responsável pela “desagregação dos cultos”, ao mesmo tempo em que, contraditoriamente, afirma que “cada pessoa adota estilo indicado pelos encantos” [op. cit.: 93-4]. Muito provavelmente, a percepção da autora é motivada pelo bias da aculturação, que vê como desorganização o que pode ser tão somente combinações distintas de uma mesma expressão sociocultural ou idiossincrasias decorrentes da volição dos encantados, seres que parecem bem combinar características mais propriamente prescritivas e performativas.

Trajetórias xamanísticas

Bandeira descreveu, detidamente, dois dos cinco ‘trabalhos’ existentes à época do seu trabalho de campo, justamente os dois mais prestigiados. O primeiro é o de Dalta, já referida, moradora da Lagoa Grande e com trabalho assentado há alguns anos, seguindo, nesse sentido, a mesma trajetória do pai, que teve grande fama, não obstante através de ‘trabalho’ com características muito distintas ao da filha (trabalhava cantando, fumava e recebia muito encantado morto) [Bandeira op. cit.: 94].

Os encantos anunciaram-se a Dalta através de muitos sofrimentos físicos, infligidos no decorrer de uma gravidez, e inquietação sob a forma de luzes, vozes em linguagem incompreensível, música de violão e visagens, durante as noites, só passíveis de controle através do fumo (cachimbo) e oração. Ela permaneceu, assim, durante meses, a filha recém-nascida sendo criada pela sogra (HM) e amamentada por outras mulheres do seu grupo local. Passou um período inconsciente, vindo a melhorar um pouco graças à ingestão de vinho. “Começou a definhar, não tinha sangue, não comia, não bebia, nem dormia porque os encantados perturbavam”. O pai se apresentou e pediu-lhe para cumprir uma promessa que ele não tivera condições de saldar, em vida, ou seja, deslocar-se, de joelhos, com quatro metros de fita amarrados nos braços, do grupo local da Lagoa Grande, onde a família residia, até o Cruzeiro de São Salvador, à entrada de Mirandela, com acompanhamento de um grupo instrumental no qual se destacava uma caixa grande ou zabumba. Ela deveria rezar o terço cantando, oferecer vinho aos zabumbeiros e visitar a igreja. Assim foi feito. Novas visagens, luzes, vozes,

inconsciência decorrente da ingestão de vinho e do corpo esfregado com fumo. “Depois os perturbados voltaram com mais força. Viu paracés muito feios, caçucus, gente ruim, visagem de alma condenada. Na sua casa aparecia o sujo em forma de “sonhim”¹⁵, mangando [ridicularizando] dela e atentando seu juízo. Os encantados vinham em forma de teiú, cobra cascavel e às vezes ameaçavam matá-la afogada....” [op. cit.: 94-95].

Pedro Caetano, mestre da aldeia vizinha de Massacará, recebeu aviso, dos encantados, de que era para Dalta ‘pegar trabalho’, no que ela consentiu. Por certo tempo, ela viu, ainda, alguns seres estranhos mas logo depois lhe apareceram os santos. O marido começou a trabalhar para reunir dinheiro que permitisse levá-la ao mestre de Massacará, pois este, além de cobrar caro, exigia animais para o sacrificio, velas e novelo de linha. O mestre confirmou, “trabalhou com Sant’Ana¹⁶ e realizou o batizado “com sangue de pinto amarelo”. A corrente escolhida por Dalta foi a do copo e o altar foi construído de acordo com a determinação de Galdino, após o que “passou a pegar banzo e vieram os encantados que iam trabalhar com ela”, preferencialmente na sexta-feira, em troca de ouro, que não deveria exceder, à época, quinhentos cruzeiros [op. cit.].

O trabalho propriamente dito de Dalta tinha como núcleo o referido altar, composto de uma mesa encimada por um arco de madeira, preso ao chão. Junto à parede ou afixados, havia imagens e quadros de santos, em frente aos quais quartinhas cheias de água fresca, renovadas diariamente, chocalho, um cordão de São Francisco, um búzio e velas pequenas, coloridas. No centro da mesa havia um copo de vidro, cheio d’água até a borda. O chocalho, tocado três vezes, era o sinal para o estabelecimento da corrente: através do exame do copo, os encantados tornavam-se visíveis à dona do trabalho. Apenas ela e os entendidos podiam vê-los. Eram vários: “reis” Tupinambá, encantado morto; “reis” Alemanto, encantado vivo; nangô¹⁷ Maria do Carmo, e o caboclo Misanheiro do Pernambuco, ambos vivos. A nangô trabalhava para tirar feitiços, a sua especialidade. Quando os encantados chegavam no copo, Dalta esperava que um deles passasse à frente e desse início aos trabalhos. Eles relatavam, em voz só audível para ela, os sintomas de cada consulente, que, por sua vez, deveria confirmá-los ou infirmá-los, em voz alta. Em seguida, o encantado tecia

¹⁵ Designação comum aos pequenos primatas, florestais, da família dos calitriquídeos.

¹⁶ Bandeira conjectura se se trataria de Naná, Anamburucú, orixá das águas identificado com a católica Sant’Ana [Bandeira 1972: 96].

¹⁷ Nangô, de acordo com Bandeira, é um encantado só conhecido após o assentamento do trabalho de Dalta. Considerado, pois, encanto novo, só aparece no trabalho [op. cit.: 97].

comentários sobre o mal que afetava o consulente e prescrevia remédios, a dona do trabalho atuando como uma espécie de intérprete auxiliar. Se o mal identificado pelo encantado fosse produto de coisa feita, Dalta passava à Nangô a direção dos trabalhos. A força do banzo se reduz quando os encantados querem se despedir: as figuras vão se diluindo n'água até não passarem de sombras tênues [Bandeira op. cit.: 97-8].

O segundo trabalho descrito por Bandeira é o de Romana, moradora, à época, no grupo local Baixa da Cangalha, onde era louceira, mãe de vários filhos e cujo marido era mulato. A família tinha boa situação econômica, comparativamente aos outros Kiriri. O pai, ao contrário de Dalta, nunca trabalhou: não teve, segundo a filha Romana, “o merecimento dos encantados” [op. cit.: 98].

A sua convocação, por parte dos encantados, fêz-se, igualmente, através de “doença no corpo”: alguns diziam que era resguardo quebrado, outros que se trataria de feitiço. Muitos sofrimentos, apenas aliviados pelas defesas, e cujas causas não foram descobertas nos vários lugares pelos quais ela e o marido andaram. Sofreu dezoito anos, prostrada em casa. Finalmente, “um encanto encostrou e fez declaração de que deveria pegar trabalho” – teria saúde para si e para a família toda – sob pena de morte iminente. Resolveu acatar a determinação. Outros encantos chegaram, mas chegou também “o inimigo, negro preto, olhos de fogo, ora enrabado nas almas que corriam, ora fazendo tentação aos vivos”. Os santos apareceram em seguida. Um determinado dia, em viagem com outras companheiras, “sentiu que podia voar”, no que foi imitada, em vão, pelas outras. Sugeriu-lhes tentar alçar vôo escalando uma árvore, enquanto ela voou em direção a um morro, de onde divisou Cristo, com galões; Nossa Senhora, portando coroa; Santo Antônio, com roupa de padre; São João, sob a aparência de um menino gordinho e nu; carneiros branquinhos e mochos; e, finalmente, Nossa Senhora da Guia, suspensa ao chão. Os encantados também chegaram e participaram-lhe que o trabalho seria através do seu corpo – eles necessitavam do ‘aparelho’ – e, obtido o consentimento, eles se encarnaram nela e informaram como deveria ser o altar. O marido providenciou tudo [op. cit.: 98-99].

Romana declarou a Bandeira que os encantados comem e bebem como os humanos, salvo nos ‘trabalhos’ (aí não comem, não bebem e não fumam). Eles surram as pessoas, só se afastando mediante ofertas, são vivos mas invisíveis, inclusive aos donos de balho, e moram na Serra da Cangalha. Ela informou, ainda, que no outro século só havia caboclo, e que os caboclos puros, “sem braia” ou mistura se transformaram em santos, daí a sua presença no processo de iniciação. Todo encantado, ademais, é caboclo [op. cit.: 99].

À época da pesquisa de Bandeira, Romana trabalhava às noites de quarta e sexta-feiras, atendendo recomendação dos encantados, e nada cobrava pelas consultas, feitas à guisa de caridade. Ao contrário do trabalho de Dalta, os consulentes relatavam os sintomas, à luz dos quais os encantos prescreviam o remédio ou banho adequado. Na sala da casa onde ela trabalhava, havia uma mesa também encimada por um arco, preso à parede. Inexistiam imagens, apenas castiçais de barro com velas para iluminar o trabalho. Antes de iniciar cada sessão, Romana vestia a roupa determinada pelos encantados – uma camisola longa tendo à cintura um cordão de S. Francisco –, trazia um búzio grande e soltava os cabelos sobre os ombros, assumindo um aspecto “impressionante”. O marido sentava ao seu lado e os dois encarregavam-se de estabelecer a corrente. Em seguida a um transe rápido, ela cumprimentava os presentes, sinal da chegada do encantado. Cada encantado escolhia um determinado número de consulentes, que relatavam os males, ou apenas conversavam. Ao final da presença de cada um, ela descansava brevemente, preparando-se para nova visita, e assim sucessivamente. O caboclo Jaguarará, encantado morto da aldeia Tupinambá; os encantados vivos Caipora, Pedro de Águas Belas, Defensor, Maria das Neves e Noiva, filhas do Defensor; a Cabocla da Boa Vista, encantada louceira; e o Soldado, encantado da serra do Tupinambá, freqüentavam o seu trabalho [Bandeira op. cit.: 99-100].

Caipora seria um encantado vivo tradicional, ao passo que os outros seriam novos. Dona das caças (vaqueiro das caças), a primeira costuma aparecer sob forma humana, animal e vegetal. Não se deve ir ao mato sem cachaça e fumo para lhe serem oferecidos, e, no caso de se ir à caça, deve-se esfregar alho e fumo no corpo e amarrar um dente de alho no pescoço dos cães. Mãe d'Água é, como a denominação sugere, a dona das águas, aparecendo sob a forma de uma mulher bonita, cabelos longos e pretos. Deve-se agradá-la, dispondo-se fumo na beira das cacimbas (fontes d'água) ou lançando pequenas porções dentro das lagoas, seus locais de moradia. Já a Cobra Grande da Lagoa mora na serra da Maçaranduba – o local que o pajé Adonias indicou para terreiro –, e, na época das chuvas, vem brincar na lagoa, sob a forma de cobra. Os curadores velhos, que falavam a língua e com ela conversavam, batizaram-na, para o que utilizaram fumo. Às vezes ela é vista sob as águas, em forma de moça nova e bonita. Cavaleiro, caboclo alto e de voz forte, é o encantado-chefe que mora na Toca dos Encantados e viaja em um cavalo veloz, como o vento. Ele gosta de fumo, cachaça e vinho. Boi do Corte é encantado rico, dono do ouro da serra Arrasta Bunda, onde mora e se apresenta sob a forma de um boi pequeno, amarelo, e de chifres enormes. Zabumba, como o nome também sugere, é encantado tocador

de zabumba e gaita, nas serras ou na Toca, à noite. Há encantados que se disfarçam sob a forma de pintos, porcos, guinés, galos e zumbis¹⁸. Os porcos¹⁹ e os zumbis de duas bocas são considerados os mais perigosos: os primeiros são afastados com ofertas de fumo ou cachaça, enquanto os zumbis passam voando perto das casas, soltam pios agudos e andam atrás das pessoas. Os encantados vivos apresentam-se, ainda, sob a forma de peças de tecidos, de fita, árvore, cordão e outros objetos [op. cit.: 102-104].

É interessante observar que os encantados acompanham os Kiriri por toda parte. Na festa do orago de Mirandela, Ascensão do Senhor, em maio, o novenário, ao longo do período que ficou sob o controle dos não-índios, contava com a participação dos índios, tradicionalmente na primeira noite, que era antecedida da obrigação e do oferecimento aos encantados de muito vinho de milho. “Despacham a praça e a porta da igreja. Só depois de cumprido o preceito é que começa a festa do santo” [op. cit.: 105].

Etnicização do campo xamanístico?

Nascimento, nos anos noventa do século XX, desenvolveu também pesquisa entre os Kiriri, no intuito de investigar o Toré. À época, esse ritual já se encontraria consolidado e aparentemente sem dissidentes, pois ele tentou, sem êxito, obter relatos sobre as crenças e práticas religiosas que os Kiriri possuíam previamente à introdução do Toré, ou os índios, sob forte restrição, recusaram-se a tratar do tema. Mesmo os mais velhos, que teriam entre vinte a trinta anos na década de sessenta, e por volta de cinquenta ou mais anos, na de noventa, não discorriam sobre as práticas religiosas daquele tempo sem entremeá-las com aspectos do próprio Toré [Nascimento 1997: 202].

A estratégia utilizada para a introdução do Toré foi, sabidamente, de força, na medida em que ele se estabeleceu sobre os ‘trabalhos’ que existiam na área anteriormente, trazendo para seu interior os outros curadores. Nesse sentido,

¹⁸ Termo com distintas acepções, ou seja, fantasma que, segundo crença afro-brasileira, vaga pela noite morta; indivíduo que só sai à noite; designação atribuída à alma de certos animais, como, por exemplo, o cavalo e o boi; lugar deserto do sertão.

¹⁹ O umbigo do recém-nascido é enterrado na porteira do curral – para atrair a sorte – ou ao pé de uma cruz – para assegurar a proteção especial dos santos, nunca devendo ser lançado fora devido ao perigo de ser comido por bicho, principalmente porco, em face do que advém a morte [Bandeira 1972: 67].

a substituição visou a sua eliminação, sob o suposto aparente de que, do ponto de vista de sua eficácia política, não poderia sofrer qualquer concorrência. Como assinala Nascimento, “sua chegada, de fato, implicou na submissão ou no expurgo de outros curadores... 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” [op. cit.: 277].

Para esse empreendimento étnico-político, foi Dalta, principalmente, mediante sua habilidade como curadora e seu prestígio como aconselhadora, que, juntamente com o empréstimo dos índios Tuxá, forneceu os aspectos formais do ritual, para o que se afastou do seu antigo ‘trabalho’ e foi elevada à condição de “a principal mestra Kiriri” e “dona do Toré” [ANAI 1990: 10] Ela teria, pouco a pouco, substituído os ‘entendidos’ tuxás que vieram ensinar o Toré, e que, logo depois, entrariam em atrito com as lideranças e curadores locais, sem deixar que os mesmos prejudicassem seu prestígio pessoal, preparando a transição para um Toré propriamente kiriri²⁰, reelaborado, com a ajuda de outros índios mais velhos e em conexão com a memória das crenças locais e as práticas de cura. Dalta cumpriu, assim, exemplarmente, seu papel de colaboradora com o projeto político das lideranças, predominantemente aquelas relacionadas ao grupo local da Lagoa Grande, por quem o projeto foi concebido [op. cit.: 273].

Para Romana, ao contrário, só adveio adversidade, sob a forma de doença e repressão aos seus encantados. No primeiro caso, a cura foi obtida através do jovem pajé Adonias, da facção contrária à de Lázaro, que, em troca da cura, lhe recomendou se afastar do seu ‘trabalho’ e acompanhar o Toré, de acordo com o seu próprio testemunho:

Aí, quando foi no outro dia de manhã reuni com eles, com os filhos, 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 ali 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...

²⁰ Nascimento considera muito difícil entender como se deu esse período de transição em que a presença de entendidos tuxás foi necessária. Ele supõe, todavia, que alguns entendidos kiriris, particularmente Dalta, impuseram, pouco a pouco, sua própria compreensão aos ensinamentos trazidos por aqueles, realizando alguma forma de composição, uma vez que estava em jogo seu próprio prestígio [Nascimento 1977: 271].

– *O encantado é diferente*

– *É. É diferente. Que o morto, quando aquela pessoa morre, então, aquela 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. Ai 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. – Não, eu quero ficar no meu. Bom, tá certo. Já os filhos: não, eu num quero. Onde ela encontrou a saúde é aqui que eu quero que fique. Tudo bem, eu disse, eu aceito. Ai o esposo disse: não, nós quer é aqui, atrás do trabalho desse rapaz, de hoje em diante. Tudo bem. Ai vestiu a tanga [teria aderido ao Toré]. ... Era assim um coisa ruim que tava judiando dela. [citado por Nascimento op. cit.: 286]*

Afinal, ela não acompanhou nenhum dos dois torés, mas foi compelida a interromper seu ‘trabalho’, pois, segundo confidenciou a Nascimento, no pouco que ele conseguiu dela obter, seus “caboclos foram acorrentados” por Adonias. Esse, por sua vez, não entrou em detalhes sobre tudo o que fez neste trabalho de cura, mas, do seu depoimento acima, Nascimento ressaltou as oposições encantado = vivo = bom / espírito de morto = coisa ruim = mal, que ele supôs possível correlacionar à oposição primária “o que é do índio” / “o que é do branco”. Esse último termo englobaria também coisa de negro, assim como a oposição Toré / mesa branca – utilizada alternadamente com candomblé, umbanda, espírita –, pois, não haveria, aparentemente, muitos critérios para distinguir esses ‘trabalhos’ entre si [op. cit.: 287].

A monografia de Bandeira, como vimos, não deixa dúvidas de que, no final dos anos sessenta, os Kiriri possuíam um conjunto sólido de crenças concernentes ao mundo sobrenatural, muito semelhantes, para Nascimento, àquelas mencionadas pelas *Relações* Jesuítas, e que contrastavam com o plano ritual, reduzido este a um repertório de ritos ou práticas preventivas e propiciatórias, mas não propriamente controladoras do *sagrado*. Eles se ressentiriam, porém, de não possuir ‘entendidos’ que conversassem com os espíritos dos mortos, através da língua indígena, e soubessem como as almas viajavam, como acontecia na época em que realizavam o *cururu*, cuja referência Bandeira registrou.

De uma cabocla velha de Lagoa Grande 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 dela 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 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 [Bandeira 1972: 82-83, ênfases adicionadas]

Para Nascimento, a adoção do Toré, na década de setenta, sob a liderança do então jovem cacique Lázaro Gonzaga de Souza, teria sido motivada por esse vazio ritual, na medida em que ele considera que os denominados trabalhos, além de tomados de empréstimo ou orientados por mestres não Kiriri, estavam relacionados a indivíduos isolados²¹, sem qualquer vinculação, ainda, com um projeto de re-emergência étnica. Para ele, “a julgar apenas por esses “trabalhos”, em nada discerníveis de outros facilmente encontráveis entre populações não-indígenas, ninguém suporia tratar-se, ali, de uma população indígena” [Nascimento 1997: 225]. Ele supõe, pois, que os Kiriri se debatiam com a perda da língua, entendida, sobretudo, como linguagem ritual, na medida em que “o ritual é sempre o campo da intervenção, controlada, do sagrado sobre o profano; sem

²¹ Nascimento compartilha da mesma posição postulada para o caso Tuxá, ou seja, a de que a denominada sessão de mesa se destaca por ser uma cerimônia privada, durante a qual alguma mestra presta serviços mágicos para a cura de males físicos ou espirituais, recebendo, em troca, honorários dos consulentes, seja em dinheiro ou presentes. Os elementos que compõem essa cerimônia são os mesmos: rezas, cânticos, fumo, jurema e, mais freqüentemente, a cachaça. Em geral, a maior freqüência é de indivíduos externos à aldeia. Alguns informantes de Nascimento afirmaram que a sessão de mesa “não é trabalho de índio” [Nascimento 1996: 136].

o qual se fica 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. Deixam-se desamparados os indivíduos, desarticulados de sua força comunitária, restando-lhes apenas um sentimento de insegurança em face do seu próprio mundo sobrenatural, quando não leva à pura e simples descrença por parte dos mais jovens” [op. cit.].

Divergimos da posição de Nascimento na medida em que entendemos o Toré, notadamente, como estratégia étnica fomentadora de um ethos grupal e, como tal, tentativamente eliminadora das várias linhas que se entrecruzavam, antes da sua introdução, competindo entre si, conforme o depoimento, acima, do pajé Adonias, quando ele buscava exortar Romana a abandonar o seu ‘trabalho’ (de morto, mesa branca) e aderir ao Toré. Ela não aderiu e foi submetida a um duro ostracismo, fora da Terra Indígena, onde a visitamos e entrevistamos, no decorrer de 2002, logo depois do que ela faleceu. Outras pessoas declararam-se também perseguidas, sob pretextos que não teriam outro propósito senão o de enquadrá-las no Toré, o regime de índio adotado pelos líderes Kiriri, capitaneados por Lázaro Gonzaga de Souza.

Um desses auto-declarados perseguidos, uma mulher de cerca de cinquenta anos que afirmou haver “fechado o corpo e batizado os guias”, em 2001, junto a uma sobrinha paralela (ZD) também kiriri mas residente, desde criança, fora da Terra Indígena, declarou, também, enfaticamente, que antigamente não havia Toré e que os “trabalhadores que estão trabalhando aí, batizaram na banca de Romana, na Baixa-da-Cangalha. Ela batizou carneiro, bóio, porco bicho, docri e o reis cobra. Eu conto que eu estava no dia. Pediram batizado pois queriam trabalhar. Passados uns tempos, apareceram nesse trabalho [Toré], vêm de Rodelas, espiritual...”

No decorrer de 2002, deslocamo-nos algumas vezes para a TI Kiriri, e, na primeira dessas oportunidades, fomos, em companhia de mais um componente da nossa equipe e dois índios, para a vizinha TI Kaimbé, então conflagrada por grave cisão faccional. Aí permanecemos algum tempo, conversando com os dois grupos, e, na saída dessa área, a nossa atenção foi atraída para a afirmação, em tom circunspecto, de um dos índios kiriri – jovem e com certa influência na facção do cacique Lázaro, não obstante não se constitua em uma liderança formal –, que, aludindo ao faccionalismo local, declarou-o passível de superação, diferentemente do Kiriri, insuperável. Nada mais disse, no que foi seguido pela pequena audiência.

Em um outro período de trabalho de campo, ocorrido após certo intervalo, mais precisamente em outubro daquele mesmo ano, em resposta a uma pergunta

que formuláramos, de caráter mais ou menos genérico, ele descreveu um cenário que se nos afigurou, e ele depois ratificou, como a decifração para a sua enigmática anterior afirmação.

Tinha os feiticeiros ou macumbeiros... eles disputavam. Romana, Pedro curador, Aristides, Vitalina, João Anastácio, Genésio, D. Dalta e outros mais. Entre Sacão e Lagoa Grande. Saber adquirido de pai para filho, avô. Faz bem e mal. Disputavam. Mandavam macumba um para o outro. Transformavam-se em animal: cachorro, carneiro, lobisomen. Nunca revelavam o segredo porque não queriam assumir. O Toré foi pra fazer só o bem. Os mais sabidos rezavam uma criança e adivinhavam onde tinha uma pessoa que queria matar outro, para evitar passar no lugar. A gente sabia e evitava. O Toré chegou e tinha que expulsar os outros trabalhos, porque era duas forças espirituais, contrárias. (...) Em 1972 resgataram o Toré. Antes os brancos proibiram os índios de fazer os rituais. Davam cachaça. Os índios preservaram só os batalhão, as cantigas de roda, as histórias que os mais velhos contavam para os mais novos. Nas despachas/quebras de milho contavam... e os mais novos aprendiam. No batalhão também. Os índios namoravam entre si, tiravam verso um do outro, e quando terminavam igualmente trocavam versos. 'Meu lírio oh! Meu lírio ah! aqui não tem areia, só tem no mar, oh! Sindó lélé...' brincadeiras de roda nas bocas-de-noite (...) de noventa pra trás, quando a gente morava nas matas. Contava histórias, sentinelas, zabumba... [ênfases adicionadas].

O depoimento não enseja dúvidas de que os chamados feiticeiros competiam entre si, metamorfoseavam-se em animais e não identificavam uns aos outros, lançando mão de um estratagema eficaz de resguardo, mediante o silêncio. O Toré, negligenciado pelo desuso forçado, uma vez recuperado teria sido defrontado com outras forças espirituais contrárias, que as lideranças trataram de converter ou eliminar. Os anos noventa, justamente quando ocorreram as retomadas de várias porções, não por acaso as mais férteis, do território indígena, são identificados com a mudança do padrão residencial e da organização social, através do abandono das matas e o estabelecimento em Mirandela, que se torna, sob o controle dos não-índios, um povoado com equipamentos urbanos.

O caboclo sabia se envultar, tornar invisível. Eu ouvia meus avós – Leandro e Anastácio, Ana de Boa – contarem que antigamente eles tinham

stante ele siga as orientações emanadas dos encantados, no Toré, exercita, simultaneamente, a sua visão crítica, reconhecendo a excessiva centralidade do ritual nas vidas dos Kiriri e uma espécie de simbiose entre os encantados e as lideranças. Os outros trabalhos continuariam vivos, em que pese o predomínio do Toré, é a clara conclusão do seu depoimento.

A mulher, acima referida, que afirmou haver sido perseguida, aparentemente por não ter aderido ao Toré, corrobora, em termos gerais, o depoimento anterior:

Eu não manifesto, converso com eles, os encantados, como estamos conversando aqui. Boi já veio pedindo perdão em sonho... Disse que era pra ser mestre e trabalhar na mesa. Vamos dar o saber pelo sonho. O sonho é porque chega assim... faça isso, faça aquilo, é defesa minha. Ele chega assim, como estamos aqui. Se eu for a algum lugar que eu não vá me dar bem, eles dizem: – não vá. Eles são tudo das ervas... ervas da mata. Quando ele não tá na madeira, ele está nos galhos, ou nos ramos. Se o doente for pouco, vai um espírito, se for muito, vão dois, se ainda mais vão três. A reis da Arurana – pequena, tamanho de uma aracuã – não tá vendo pequeninha? ‘Eu sou grande! Quer ir na minha asa? Quando abro a minha asa, cubro Mirandela toda’. A reis do cruxi – todas eles me dão garantia – é um pé de croatá na cabeça. ‘Eu sou rei do cruxi, quando tiver apertado pede por mim. Valei-me rei do cruxi! eu lhe cubro e os contra passa’. ‘É um pé de macambira, não me vê’. O reis do mar disse quando me vir apertado, é só chamar por ele. O rei gentio ele chega cantando... pega seu arco e sua pena...

À guisa de conclusão

Supomos haver fornecido ao leitor evidências de que nos interstícios do contexto de crenças kiriri atual, predominantemente ocupado pelo Toré, continuam operativos os ‘trabalhos’ registrados por Bandeira, na década de sessenta, assim como uma tradição baseada em augúrios e outras práticas registradas pelos capuchinhos franceses, a exemplo de Martin de Nantes, no século XVII. A tentativa de unificação do campo das crenças, levado a cabo nos anos setenta do século XX, além de não surtir o efeito desejado, ensejou a acirrada divisão do grupo em duas facções e a diáspora de parcela ponderável da população.

A poderosa revitalização étnica então operada, de cunho fortemente essencialista, fez-se sob a égide de um modo de ser índio – trabalhador, moderado e se-

guidor do ‘regime de índio’ [Carvalho 1996] – e de grande centralização política, que, em certos casos, resultou em intimidação e mesmo em mortes. Os dados colhidos autorizam supor que esse movimento, em que pese a sua relevância para o fortalecimento do *ethos* kiriri e a conseqüente elevação da sua auto-estima e redução da assimetria frente aos regionais vizinhos, contrariou o modelo da sua organização social e política tradicionais, na medida em que, respectivamente, sobrepôs à autoridade do chefe de grupo doméstico aquelas de cada conselheiro local e do cacique, e substituiu um padrão político difuso por um excessivamente centralizado. No plano das crenças, como vimos, esse padrão rebateu com igual força, buscando reprimir as práticas e representações consideradas como misturadas, em geral as denominadas ‘coisas de negro’, depreciativamente caracterizadas como macumba ou Nangô, e estimular o Toré e os correlatos símbolos da ‘tradição indígena’ (vinho de milho, jurema, fumo e as vestimentas indígenas).

A noção central recorrentemente utilizada ao longo desse período, que culminaria com a extrusão do território indígena, foi a de luta²², que talvez possa, hoje, ser entendida como sendo travada em todos os níveis da ‘realidade’ kiriri, como se em atenção à tentativa de unificar os planos da existência e consciência, de modo a gerar uma comunidade indígena como uma totalidade indivisível, una, só assim capaz de enfrentar o inimigo, quer sejam os invasores do seu território, quer crenças consideradas antitéticas.

A perda da língua, como também vimos, tem sido apontada como causadora da fraca comunicação com os encantados, e aparentemente requerendo, portanto, uma espécie de compensação no plano ritual, onde todos os esforços foram concentrados, mas sob a inspiração de um regime de índio adaptado às especificidades locais e francamente tendente à eliminação de práticas e representações tidas como misturadas. O antropólogo americano Hohenthal, em expedição de campo ao vale de São Francisco, nos anos cinqüenta, observou que os povos indígenas aí estabelecidos, não obstante a mistura interracial contínua e de longa duração, apresentavam uma surpreendente persistência das tradições graças ao “conservatismo e inércia cultural. Por causa disso nós fomos capazes de reconstruir, em parte, as culturas aborígenes do passado mediante um processo de et-

²² De acordo com a acepção utilizada por Max Weber, para quem “Uma relação social denomina-se luta quando as ações se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros. ... “pacíficos” aqueles meios de luta que não consistem em violência física efetiva. A luta “pacífica” é “concorrência” quando se trata da pretensão formalmente pacífica de obter para si o poder de disposição sobre oportunidades desejadas também por outras pessoas.... Somente falaremos de “luta” quando efetivamente [existir] uma situação de concorrência. (...)” [Weber 1991: 23-4].

nologia selvagem que o Dr. Alfred Métraux uma vez designou “arqueologia da mente...” [Hohenthal 1960: 76]. Ele registrou a presença de seres tutelares de origem sobrenatural, o conceito de espírito guardião, a grande recorrência do culto da jurema – “um verdadeiro rito religioso” – e a persistência do xamanismo, apesar das evasivas dos praticantes que temiam ser designados macumbeiros ou feiticeiros [op. cit.]

Essa atitude evasiva persiste, ainda hoje, entre os Kiriri, provavelmente ampliada por força da introdução do Toré e das constantes dissensões internas. Investigar o seu sistema de crenças constitui, assim, empreendimento difícil, que requer muita sutileza, deslocamentos do objeto de interesse para evitar que o informante reaja com o silêncio ou a restrição mental, desenvolvimento simultâneo de distintas estratégias que colaborem para o tratamento do tema, utilização de um número maior de informantes, de modo a aumentar as chances de produção de dados e etc. Como caracterizar os informantes com os quais temos, intermitentemente, interagido? O jovem que suscitou o nosso interesse pelo tema deve tê-lo feito como meio de refletir sobre um assunto, que deve afligi-lo, com uma antropóloga com certa visibilidade no grupo e que, conseqüentemente, lhe inspirou confiança. Ele não vacilou em conceder uma entrevista gravada, na presença, além da antropóloga, de seus bolsistas, e falou com desenvoltura, fluidez e clareza. Não titubeou em retomar o tema, após a entrevista, apenas se mostrando reticente em relação a uma pergunta, formulada por um bolsista, que ele entendeu incidir em tema reservado. D. Romana, não obstante tenha concordado em conversar, em presença da filha em cuja casa residia, fora da TI, fê-lo sem ânimo e convicção, não disfarçando uma certa melancolia e, constantemente, queixando-se dos males que a acometiam. A filha complementou, com muita vivacidade e segurança, aspectos da entrevista da mãe que haviam permanecido muito obscuros, completando detalhes e acrescentando outros. Finalmente, um dos antigos conselheiros da facção contrária à do cacique Lázaro, com o qual temos boa relação de amizade, deve ter aquiescido em se tornar informante, para esse tema específico, por solidariedade e confiança. Com Dalta, com quem nunca tivemos relações próximas, iniciamos um processo de conquista, abruptamente interrompido por interferência do chefe de posto da FUNAI. É fundamental entrevistá-la, e sem demora, já que ela está velha e tem saúde delicada.

O conselheiro Bonifácio, naquele deslocamento à TI Kaimbé, ao qual referimos, afirmou, em resposta a uma questão por nós formulada, “quando a gente morava nas matas, todos os índios faziam a sentinela do Senhor, na 6a. feira. No mês da quaresma, todos os índios, desde que eu me entendi, nem dançavam “tropelo” (Toré) por respeito... Não caçavam, só comiam peixe. Inhambu come

porque ela não mama. As caças que mamam, não comem não. Comem jabuti, cágado porque são peixes, não mamam”.

No mês de agosto, época da quebra de milho, eles também não realizam nenhum ritual. Anteriormente, o informante observara que nesse período os mais velhos contavam histórias, que os novos aprendiam, talvez no âmbito de ritos pubertários. Por outro lado, um informante revelou a Nascimento que não poderiam realizar o Toré em agosto porque 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 existem na região, senão muito longe. De modo que a não realização de rituais, no período, dever-se-ia a essa restrição [Nascimento 1994: 207]. Estaria o informante efetivamente se referindo ao Toré ou ao cururu, considerado, pelos informantes mais idosos de Bandeira, como a base ritual do “grupo” que teria desaparecido com os velhos kiriris mortos em combate? Tratando-se mesmo do Toré, e admitida a idéia do desaparecimento do cururu, por falta de condições objetivas – ausência de especialistas/animais – seremos levados a supor que o Toré preenche, hoje, a base ritual. Tratando-se, por outro lado, de uma restrição mental deliberada ao cururu, para preservá-lo de ameaças e preconceitos externos, seríamos levados a admitir que o Toré é a expressão ritual pública, que ao tempo em que atesta que os Kiriri têm regime de índio, fortalece a sua identidade grupal, ao passo que o cururu ou o denominado particular²³ seria o núcleo duro ritual, fechado aos não-índios.

A mobilização étnica desencadeada na década de setenta teria buscado, através do Toré tomado de empréstimo aos Tuxá, reorganizar o grupo e elevá-lo social e moralmente, para o que se lançou mão de mecanismos de unificação política e religiosa que se mostrariam, todavia, incompatíveis com as configurações socioculturais, aprofundando as divisões tradicionais e gerando novas.

²³ O particular, que se caracterizaria por ser uma prática de atendimento em separado, é feito às quartas ou sextas-feiras, “numa casa lá no mato”, que apenas os índios são capazes de localizar. Na verdade, entretanto, o mesmo pode ser realizado na própria camarinha do terreiro do Toré, sendo reservado aos entendidos, que se encarregam de abrir e fechar o trabalho, cumprindo todas as obrigações exigidas pelos encantados para auxiliá-los. O pajé, que não entra em transe durante o Toré, pode fazê-lo no chamado particular, um transe que não se confunde com o transe da possessão, já que ele permanece consciênte e o corpo é tomado (enramado) pelo encanto, sendo a sua principal função 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”, acompanhado de cantos e orações, e a constante ingestão da jurema e do fumo, Badzé [Nascimento 1994].

BIBLIOGRAFIA:

- BALANDIER George, 1993 [1963], A noção de situação colonial, em: *Cadernos de Campo*, ano III, No. 3, USP/PPGCS/Depto. de Antropologia, São Paulo, p.107-131.
- BANDEIRA Maria deLourdes, 1972, Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado, em: *Estudos Baianos* No. 6, UFBA/Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia, Salvador.
- BRASILEIRO Sheila, 1996, *O Processo Faccional no povo indígena Kiriri*. Dissertação de Mestrado em Sociologia da UFBA, Salvador.
- CARVALHO Maria Rosário de, 1993, De Índios 'misturados' a Índios regimados, em: Carvalho, M.Rosário & Reesink, Edwin (organizadores), *Negros no mundo dos Índios imagens, reflexos e alteridades* (no prelo).
- CARVALHO Maria Rosário de, 2002, *Os Kanamari da Amazônia Ocidental história, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador, Fundação Casa de Jorge Amado.
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO – ANAI/BA, 1990, em: *Boletim ANAI-BA*. Nos. 4 e 5, jan.-ago, Salvador, BA.
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO – ANAI/BA, 2003, Diagnóstico e Plano de gestão Ambiental Kirri, Salvador,BA, digit.
- CARNEIRO Edison, 1937, *Negros bantus: notas de ethnologia religiosa e de folk-lore*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GOW Peter. 1991, *Of Mixed blood: kinship and history in Peruvian*, Amazonia Oxford, Clarendon Press.
- HERCKMAN Elias, 1886, Descrição Geral da Capitania da Parahyba, em: *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano* 31, IAGP, Recife, p.239-288.
- H. Laurentie, 1944, Notes sur une philosophie de la politique coloniale française, em: *Renaissances*, out. 1944.
- HOHENTHAL W.D., Jr, 1960, The general characteristics of indian cultures in the Sao Francisco valley, em: *Revista do Museu Paulista*, nova série, V. XII, p.73-86, São Paulo.
- MADER Maria Elisa Noronha de Sá, 1995, *O Vazio: o sertão no imaginário da Colônia nos séculos XVI e XVII*, Dissertação de Mestrado apresentada ao Depto. de História da Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.
- MARTINS Marco Aurélio, 1982, *O Toré na Lagoa Grande*, Salvador, dat.
- NANTES Pe. Martinho de, 1979 [1706], *Relação de uma Missão no Rio São Francisco*. Ed. Nacional, São Paulo.
- NASCIMENTO M. Tromboni, 1994, *O Tronco da Jurema*. Ritual e Etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri, Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia da UFBA, Salvador.
- OLIVEIRA João Pacheco de, 1998, Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais, em: *Mana* 4 (1), PPGCS do Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, Contra capa, p. 47-77.
- POMPA Cristina, 2003, *Religião como Tradução Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*, EDUSC, Bauru,São Paulo.
- ROSALBA Léila M. F. G., 1976, O Posto Indígena de Mirandela, em: *Boletim do Museu do Índio*, Nº 01, FNI, Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO E. Batalha, 1999, Etnologia Brasileira, em: Sérgio Miceli (organizador), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, Ed. Sumaré, ANPOCS; Brasília, p. 109-223.
- URBAN Greg, 1992, A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas, em: Carneiro da Cunha, M (organizadora), *História dos Índios do Brasil*, FAPESP/ SMC/ Cia das Letras, São Paulo, p. 87-102.
- WEBER Max, 1991, *Economia e Sociedade*, Editora UnB, Brasília.