

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

MARIA ALANE DOS SANTOS

**O CONHECIMENTO E O DOM: uma etnografia dos curadores e
rezadores Kariri-Xocó**

Maceió-AL

2020

MARIA ALANE DOS SANTOS

**O CONHECIMENTO E O DOM: Uma etnografia dos curadores e rezadores
Kariri-Xocó**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Antropologia Social. Orientador: Prof. Dr. Evaldo Mendes da Silva

Maceió-AL

Maio/2020

MARIA ALANE DOS SANTOS

**O CONHECIMENTO E O DOM: uma etnografia dos curadores e rezadores
Kariri-Xocó**

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas e aprovada em ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof.. Dr. Evaldo Mendes da Silva
(Orientador)

Profª Drª Marina Rebeca de Oliveira Saraiva (CEDU/UFAL)
(Examinadora interna)

Profª Drª Isabel Santana de Rose (PPGAS/ICS/UFAL)
(Examinadora interna)

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto (CLIND/UNEAL)
(Examinador externo)

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

S237c	<p>Santos, Maria Alane dos.</p> <p>O conhecimento e o dom : uma etnografia dos curadores e rezadores Kariri-Xocó / Maria Alane dos Santos. - 2020.</p> <p>161 f. : il. color.</p> <p>Orientador: Evaldo Mendes da Silva.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2020.</p> <p>Bibliografia: f. 91-96.</p> <p>1. Índios Kariri-Xocó. 2. Curandeirismo. 3. Doenças. 4. Etnologia. I. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 39(=1-82)</p>
-------	--



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

BANCA REMOTA – participação dos membros via Google Meet e parecer eletrônico.

Ata nº 06 da Sessão da Defesa Pública de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas.

Em dezoito de maio de dois mil e vinte, às dez horas, reuniu-se a banca examinadora da dissertação de mestrado da aluna MARIA ALANE DOS SANTOS, intitulada: **O CONHECIMENTO E O DOM: UMA ETNOGRAFIA DOS CURANDEIROS E REZADORES KARIRI-XOCO.**

A cerimônia de defesa pública apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social teve a banca examinadora composta pelos professores doutores: Evaldo Mendes da Silva - PPGAS/UFAL (orientador), Isabel Santana de Rose - PPGAS/UFAL (examinadora interna), Marina Rebeca de Oliveira Saraiva - FAU/UFAL (examinadora externa ao programa) e José Adelson Lopes Peixoto (examinador externo à instituição).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca se reuniram reservadamente para deliberarem, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação (X); Aprovação com reformulações (); Reprovação ().

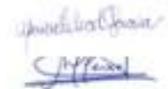
Comentários e Reformulações Indicados pela Banca Examinadora:

Tendo em vista a qualidade dos dados etnográficos e as discussões teóricas, consideramos o trabalho aprovado, com recomendação para a continuidade da pesquisa e a publicação de artigo científico.

Para constar, lavrou-se a presente ata que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora e por mim, Raniella Barbosa de Lima, Secretária do PPGAS.

Maceió, 18 de maio de 2020.

Assinaturas

1. 
Evaldo Mendes da Silva
- 2.
3. 
Raniella Barbosa de Lima

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer aos meus pais, Josiane e Batista que estiveram presentes em toda minha vida acadêmica, sou grata pelo apoio, afeto e principalmente, por me aturar nos momentos de estresse. Sem eles nada disso seria possível.

Agradeço também ao meu orientador Prof. Evaldo que ao longo de todo o meu percurso acadêmico se mostrou ser um ótimo orientador, agradeço pela paciência, a dedicação e as broncas que, em alguns momentos, se tornaram necessárias para o desenvolvimento desta dissertação. Sou grata por todas suas orientações que me fizeram ser uma pesquisadora melhor.

A todos os indígenas Kariri-Xocó, em especial ao Wesley que me guiou ao longo de toda a pesquisa de campo e que teve grande importância na realização da pesquisa. Ao pajé Seu Júlio que me acolheu em diversos períodos em que permaneci na aldeia. Ao Zé Nunes, o contador de histórias da aldeia, que me proporcionou conhecer boa parte da história e da memória oral dos Kariri-Xocó e que me indicou diversas obras sobre a história dos Kariri-Xocó que eu não conhecia.

A todos os rezadores e curadores Kariri-Xocó, em especial: Alisson, Dona Ducirene, Seu Kenedy, Seu Euzeni, Dona Tita, Dona Tininha, Dona Zefinha, Dona Antônia e Seu César. Agradeço-lhes pelo acolhimento, por me receberem em suas casas, por me confiar suas histórias e me conceder a oportunidade de realizar esse trabalho.

À Quitéria, Cícero, Júnior e Larissa que me receberam em sua casa em Porto Real do Colégio, sempre que eu chegava ou retornava do campo. Sou muito grata pela amizade e pelo suporte que me deram durante todo período da pesquisa.

À Bianca, uma amiga que fiz durante o ensino fundamental e que levo para vida, agradeço pelo apoio nas horas que mais precisei, pelas correções das diversas versões deste trabalho, por me hospedar em seu apartamento sempre que necessário e, principalmente, por estar presente em todos os momentos de dificuldade. À Elânia, amiga de muitos anos que esteve presente durante toda minha trajetória acadêmica, agradeço pelo apoio, pelas risadas e pelo incentivo para seguir em frente quando parecia impossível continuar. Ao João Marcos, um amigo que fiz durante o mestrado e que pretendo levar para a vida, sou grata pela amizade, as boas risadas, as viagens e os conselhos que me ajudaram a seguir em frente. À Maria, que sempre me socorreu quando precisei, que mostrou ser uma grande amiga e me ajudou durante

toda a jornada. À Tarsila, minha companheira de apartamento e minha parceira de discussão teórica, obrigada pelos diversos debates sobre a vida acadêmica. Ao Victor Hugo, que se mostrou ser um ótimo ouvinte e leitor, agradeço pela ajuda com o resumo em língua estrangeira, pela paciência e por todos os incentivos, certamente sem você ao meu lado esse período final da dissertação teria sido bem mais difícil.

A todos os meus colegas do mestrado pelas trocas de conhecimento, pelas risadas e os momentos que dividimos durante nossa caminhada, sobretudo Eloisa e Thais com as quais pude estender esses momentos para além dos muros da universidade.

A todos os professores do PPGAS/UFAL, pelos os ensinamentos, em especial Isabel de Rose que fez parte da minha qualificação e trouxe apontamentos importantes para o desenvolvimento deste trabalho.

Ao professor Nascimento que conheci no grupo de pesquisa Cultura, identidade e Movimentos Sociais, sou grata por ter me acolhido em sua casa nos primeiros meses que me mudei para Maceió.

Aos meus irmãos Alan, Aldarlan e Adalberto pelas risadas que serviram de distração nos momentos de estresse.

Por fim, agradeço a FAPEAL (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas) pelo financiamento da bolsa que foi de extrema importância para realização dessa dissertação. Sem este aporte financeiro minha permanência no Programa seria impossível. Por fim, agradeço a todos que diretamente ou indiretamente colaboraram para o desenvolvimento deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho é o resultado de uma pesquisa de campo que empreendi nos meses de dezembro de 2018, fevereiro e setembro de 2019 entre os índios Kariri-Xocó na Terra Indígena Kariri-Xocó, à margem direita do Rio São Francisco, próxima da cidade de Porto Real do Colégio, estado de Alagoas. O objetivo principal da pesquisa foi compreender os processos socioculturais que levam determinados indivíduos a serem reconhecidos como rezadores e curadores. Minha intenção foi a de entender as trajetórias pessoais destes indivíduos e relacioná-las com os contextos sociais que envolvem a transformação de homens e mulheres comuns em agentes considerados como dotados de poderes de cura de diversos males. Dentro desta perspectiva, a pesquisa focalizou os processos individuais e coletivos que concorrem na redefinição dos papéis sociais, status e a reinserção social destas pessoas no contexto religioso das curas. Dentro desse cenário, a pesquisa oferece elementos importantes para compreensão das normas sociais, dos padrões culturais, dos comportamentos individuais e coletivos que fazem emergir as figuras dos rezadores e curadores. Abordo também os sentidos particulares de cura e de doença, as prescrições que são dadas aos pacientes e as interpretações nativas do mal que acomete as pessoas. Como pude perceber ao longo da pesquisa, as noções de corpo são muito importantes na compreensão do que seja saúde, doença e cura. Esta questão remete a uma tentativa de aproximação, ainda que superficial, entre o material etnográfico dos índios do Nordeste e as questões que envolvem as noções de corpo ameríndia amazônica. Por fim, o “dom” e o “conhecimento” aparecem como categorias sociais importantes na medida em que se relacionam diretamente com os poderes de cura dos rezadores e curadores.

PALAVRAS-CHAVES: Kariri-Xocó – Rezadores – Curadores – Doença

ABSTRACT

This paper is the result of a field research that I undertook in the months of December 2018, February and September 2019 among the Kariri-Xocó Indians in the Kariri-Xocó Indigenous Land, on the right shore of the São Francisco River, near the city of Porto Real do Colégio, state of Alagoas. The main objective of the research was to understand the socio-cultural processes that cause certain individuals to be recognized as prayers and healers. My intention was to understand the personal trajectories of these individuals and relate them to the social contexts that involve the transformation of ordinary men and women into agents considered to have the power to heal several illnesses. Within this perspective, the research focused on individual and collective processes that contribute to the redefinition of social roles, status and the social reinsertion of these people in the religious context of healing. Within this scenario, the research offers important elements for understanding the social rules, cultural patterns, individual and collective behaviors that make the figures of prayers and healers emerge. I also address the distinct meanings of healing and disease, the prescriptions that are given to patients and the local interpretations of the affliction that affects people. As I was able to perceive throughout the research, the notions of the body are especially important in the understanding of what is health, disease and healing. This question refers to an attempt to associate, albeit superficially, the ethnographic material of the Northeast Indians and the issues involving the Amazonian Amerindian notions of body. Finally, the “gift” and the “knowledge” appear as important social categories as they are directly related to the healing powers of prayers and healers.

KEYWORDS: Kariri-Xocó – Prayers – Healers – Disease

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01: MAPA DA ANTIGA MISSÃO DE COLÉGIO.....	24
FIGURA 02: RUA DOS ÍNDIOS NA DECADA DE 1940.....	26
FIGURA 03: MAPA DA TERRA INDÍGENA KARIRI-XOCÓ.....	28

LISTA DE FOTOS

FOTO 01: PORTÃO DA ENTRADA PRINCIPAL DA TERRA INDÍGENA KARIRI-XOCÓ.....	30
FOTO 02: ÁREA RESIDENCIAL DA ENTRADA DO ALDEAMENTO.....	31
FOTO 03: ÁREA RESIDENCIAL DO ALDEAMENTO.....	32
FOTO 04: ÁREA DE ROÇAS.....	32
FOTO 05: RUA DOS ÍNDIOS NA CIDADE DE PORTO REAL DO COLÉGIO.....	34
FOTO 06: PROCISSÃO DA FESTA DA PADROEIRA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO NA TERRA INDÍGENA.....	42
FOTO 07: ALISON REALIZANDO A MEDIÇÃO DO ANTEBRAÇO DE UMA PACIENTE COM SUSPEITA DE ESPINHELA CAÍDA.....	47

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
A pesquisa de campo etnográfica	15
CAPÍTULO 1 - À MARGEM DO RIO-MAR	22
1.1. A Terra Indígena Kariri-Xocó.....	29
CAPÍTULO 2 - O SANGUE VEM DE FAMÍLIA, O DOM É DADO POR DEUS	37
2.1. Histórias de vida: o dom que veio do alto.....	44
CAPÍTULO 3 - NOÇÕES DE DOM, CORPO, SAÚDE E DOENÇA.....	58
3.1. O corpo forte e o corpo fraco.....	58
3.2. O mal que entra no corpo.....	64
3.3. O dom que vem de família.....	67
CAPÍTULO 4 – O DOM DA CURA COMO DÁDIVA DIVINA.....	70
4.1. A ciência e o conhecimento.....	75
4.2. Dar, receber e retribuir.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88

INTRODUÇÃO

Este trabalho é o resultado de uma pesquisa de campo que empreendi nos meses de dezembro de 2018, fevereiro e setembro de 2019 entre os índios Kariri-Xocó que vivem na Terra Indígena Kariri-Xocó à margem direita do Rio São Francisco, próxima da cidade de Porto Real do Colégio, estado de Alagoas. A Terra Indígena possui 699 hectares demarcados em 1993 e uma população estimada em 2.300 pessoas (IBGE, 2010). As questões levantadas aqui são reflexões que surgiram a partir da minha pesquisa de campo e da análise etnográfica do material que levantei durante minhas permanências. O objetivo principal foi compreender os processos sócio-culturais que levam determinados indivíduos a serem reconhecidos como “rezadores” e “curadores”, termos nativos pelos quais são conhecidas as pessoas que realizam curas de doenças. Minha intenção é entender as trajetórias pessoais destes indivíduos e relacioná-las com os contextos sociais que envolvem a transformação de homens e mulheres tidos como comuns em agentes dotados de poderes mágico-religiosos. Nesse aspecto, os focos desta investigação são, de um lado os processos individuais, que concorrem para a transformação de uma pessoa num agente mágico. E, de outro lado, as forças coletivas que redefinem os papéis sociais, o status e a reinserção social de pessoas no universo social dos Kariri-Xocó. Portanto, meu interesse foi também compreender as normas sociais, os padrões culturais e os comportamentos individuais e coletivos que fazem emergir as figuras dos rezadores e do curador.

Como veremos adiante, boa parte das atividades destes especialistas estão relacionadas à cura de doenças e diversos males do “corpo” e do “espírito” e, por essas razões, estas pessoas são socialmente vistas com respeito, reverência e, até mesmo, certo temor por parte da coletividade. Nesse sentido, a pesquisa etnográfica dirigiu também sua atenção às práticas e comportamentos destes indivíduos no cotidiano da aldeia procurando entender quais são os comportamentos tidos como adequados e inadequados, quais os papéis sociais que eles desempenham e quais são as expectativas sociais da coletividade em relação a eles. Com isso, quero compreender os contextos sociais que envolvem o surgimento destes sujeitos que são identificadas pela própria coletividade Kariri-Xocó como formando um grupo à parte dos demais, com atribuições sociais específicas, práticas e comportamentos próprios.

Para os fins desta pesquisa, a observação participante foi de fundamental importância para compreender os comportamentos sociais do grupo investigado, suas formas de interação sociais, bem como os processos de aprendizagem e prática xamânicas. A reconstituição das

histórias de vida dos rezadores e curadores foi muito importante para compreendermos como emergem estes atores sociais e em que contextos particulares de suas trajetórias de vida passaram a vivenciar papéis sociais específicos.

O xamanismo é uma questão central na antropologia percorrendo toda a trajetória de desenvolvimento da disciplina desde o século XIX aos dias atuais. O texto de Marcel Mauss, “Esboço de uma teoria geral da magia” (2003), publicado pela primeira vez em 1903, se consagrou por ser uma abordagem que trouxe à tona os temas da magia e da religião como objetos de investigação sociais, superando as visões sócio-evolucionistas que tendiam a analisar a magia e a religião dos chamados “povos primitivos” como produtos de mentes atrasadas e socialmente pouco evoluídas se comparadas à mentalidade de povos “civilizados”. Dando continuidade ao pensamento de Mauss e Durkheim, a obra de Lévi-Strauss aprofundou e complexificou as tradições de pensamento francesa deixando evidenciar a importância do simbolismo como ponto de partida da análise social. Nos textos “O Feiticeiro e sua magia” (1970) e “Eficácia simbólica” (1970), Lévi-Strauss reforça a importância do sistema de crenças coletivas como um elemento fundamental na compreensão dos fenômenos mágico e religioso. Nesse sentido, meu interesse em compreender a cosmologia Kariri-Xocó está relacionado à ideia de que poderei, com isso, ter um melhor acesso às formas de pensamento e de compreensão do mundo dos Kariri-Xocó. Como pude verificar ao longo de minha pesquisa de campo, os rezadores e curadores são figuras de grande prestígio social e de reconhecido conhecimento em processos de cura e de contato com entidades sobrenaturais. Esse sistema de crenças, a meu ver, compartilhado por todo o grupo, é uma questão importante para compreendermos melhor os contextos sociais de emergência daqueles sujeitos. No entanto, como pude observar, o reconhecimento social destes agentes mágicos não é consensual, há divergências e divisões entre famílias e grupos de parentes em torno de determinadas figuras e, até mesmo, conflitos com outros líderes religiosos não-índios que atuam no aldeamento, como pastores evangélicos e padres católicos. Neste aspecto, o que me interessou nesta pesquisa foram também os conflitos permanentes sobre a autoridade e o reconhecimento social destas figuras e o modo como cada uma delas constrói, reconstrói, mantém ou perde a sua reputação e o prestígio social alcançado.

No campo teórico, minha análise tem como ponto de partida os estudos na área de xamanismo ameríndio no nordeste brasileiro, remetendo a uma aproximação com a etnografia amazônica, principalmente no que diz respeito às noções de corpo e corporalidade. Há ainda poucos trabalhos que enfocam o xamanismo entre os grupos indígenas no Nordeste de modo

que esta pesquisa pretendo oferecer alguma contribuição neste campo de reflexão. O “Perspectivismo Ameríndio” desenvolvido pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro oferece-nos diversas possibilidades de análises do xamanismo amazônico e, ainda que geograficamente distantes, a etnografia amazônica, em alguns aspectos, me ajudou a pensar sobre determinados aspectos do xamanismo Kariri-Xocó. De acordo com Viveiros de Castro (2002) o xamanismo ameríndio se caracteriza por demarcar um espaço social bem distinto aos xamãs, demarcando também um conjunto de papéis sociais que os distinguem em seus grupos. Segundo Viveiros de Castro, o xamã ameríndio se destaca em seu grupo por ser considerado um sujeito dotado de capacidades e poderes extra-humanos, tais como: poderes de cura, capacidade de acesso e interlocução com mundo sobrenatural, capacidade de cruzar de forma intencional as barreiras corporais e adotar a perspectiva de seres humanos e não-humanos. Estas e outras distinções fazem dos xamãs amazônicos figuras de grande prestígio social. As questões apontadas pelo Perspectivismo Ameríndio já vinham sendo esboçadas num texto mais antigo, datado de 1979 e escrito por Viveiros de Castro, Anthony Seeger e Roberto Da Matta: “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Neste texto, os autores expõem uma série de elementos que compõem a cosmologia ameríndia, com destaque para a questão do corpo ameríndio e sua capacidade de transformação. O xamã ameríndio possui a capacidade de se transformar e adquirir formas humanas e não-humanas, incluindo animais e espirituais e, com isso, ganha a capacidade de ver o mundo sobre o ponto de vista de outros seres. Os autores destacam que na cosmologia ameríndia o mundo é habitado por diversos seres que podem ter formas humanas, animais, divinas, espirituais e fantasmiais. O xamã é a única pessoa que tem poderes para circular por estes mundos, se relacionar com estes seres que habitam diferentes níveis cósmicos. Neste aspecto, o texto de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro inaugura uma nova abordagem sobre o xamanismo ameríndio, principalmente no estudo dos grupos indígenas das chamadas Terras Baixas ao abrirem novas perspectivas de análises que relacionam, num mesmo nível a vida social e a cosmologia. Portanto, nesta pesquisa procuro fazer um esforço maior para refletir sobre o xamanismo Kariri-Xocó num contexto mais amplo no qual eles se inserem, ou seja, o universo ameríndio, incluindo tanto os estudos sobre a etnologia no Nordeste, quanto de outras áreas etnográficas sul-americanas.

O estudo do xamanismo indígena no Nordeste se comparado aos estudos em outras áreas no Brasil, ainda é pouco expressivo. No entanto, existem trabalhos importantes que trouxeram à tona diversas questões que contribuiriam para a nossa compreensão sobre este fenômeno em nível local. Como sabemos, as populações indígenas no Nordeste vivenciaram processos

históricos específicos que devem ser considerados em qualquer abordagem etnográfica sobre o tema. No texto “Uma etnologia dos índios misturados...”, Pacheco de Oliveira (1998) destaca os diversos processos de “mistura” pelos quais aquelas populações passaram desde o século XVI, quando chegaram os primeiros colonizadores portugueses: desterritorialização e novos reagrupamentos socioespaciais, cristianização e intenso contato interétnico entre grupos indígenas e não-indígenas, como os portugueses e os africanos que vieram na condição de escravos para o trabalho nos engenhos de açúcar. Estes processos históricos de contato, evidentemente, devem ser levados em conta quando se quer abordar o tema do xamanismo. A obra “Os Filhos de Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro” (2007), Clarice Mota analisa as práticas xamânicas dos Kariri-Xocó enfatizando a influência dos contatos interétnicos deste grupo com populações nacionais. Nesse aspecto, o destaque é a Jurema, um ritual que envolve aspectos das religiões indígenas, afro-brasileira e católica. A autora, no entanto, procura compreender os sentidos que o ritual da Jurema adquiriu no contexto de cura e nas práticas xamânicas dos Kariri-Xocó evidenciando uma interpretação nativa de um fenômeno regional que ultrapassa os limites sócioterritoriais das populações indígenas locais e engloba também a população regional. O foco da pesquisa de Mota (2007) são as doenças e os processos de cura dos pajés Kariri-Xocó. A cura e a doença são analisadas como elementos de ordem e desordem social e o pajé, neste sentido, é o agente que provoca equilíbrio e reequilíbrio sociais. O sofrimento, a dor e o infortúnio que são experimentados pelo indivíduo doente e que são tratados pelo pajé são também, na análise da autora, processos sociais mais amplos que em sentido amplo mantém a sociedade Kariri-Xocó unida, coesa e coletivamente equilibrada. Nesse contexto, os especialistas em curas são vistos como agentes importantes de transformação e manutenção das estruturas sociais. A autora traz a discussão para o campo da construção e da manutenção da identidade étnica Kariri-Xocó e os sistemas de crenças e de cura são considerados, neste aspecto, elementos fundamentais na produção etnicidade Kariri-Xocó. Na pesquisa que empreendi, a questão da identidade étnica não era um elemento central na minha investigação. Minha preocupação central diz respeito aos elementos sociais que criam as condições necessárias para o surgimento de agentes mágicos, como os rezadores e curadores. Como uma pessoa se torna rezador e curandeiro? Quais são os comportamentos, práticas e preceitos tidos como adequados e inadequados para estas pessoas? Como curadores e rezadores se auto-definem e como querem ser vistos e avaliados pelos demais membros de sua comunidade? Estas e outras questões orientaram minha investigação.

A pesquisa de campo etnográfica

Meu primeiro contato com os Kariri-Xocó se deu em outubro 2017, quando realizei uma pequena pesquisa de campo para o meu T.C.C. (Trabalho de Conclusão de Curso), orientado pelas professoras Silvia Martins (UFAL/ICS) e Ana Laura Loureiro (AVAL - Laboratório Antropologia Visual em Alagoas,). A pesquisa teve como objetivo a análise de políticas públicas voltada para aquele grupo indígena, em especial as políticas territoriais, de saúde e de educação. Esta pesquisa me proporcionou uma primeira inserção no grupo de modo que, ao regressar em campo para a realização desta nova pesquisa, fui bem recebida pela comunidade que se mostrou bastante receptiva à minha presença.

Em dezembro de 2018 dei início a esta pesquisa, desta vez meu interesse principal era o xamanismo, questão que já havia surgido na pesquisa anterior e que somente agora pude aprofundar. Neste retorno, meu contato com Wesley, agente de saúde que conheci na pesquisa anterior, foi fundamental para minha reinserção em campo. Foi através dele que mantive os primeiros contatos com meus interlocutores guiando-me pelas trilhas que separam os conjuntos de casas das famílias residentes. Foi através dele que fui apresentada ao pajé principal do aldeamento, Seu Júlio Suíra, 82 anos, que me deu as boas-vindas e destacou a importância da pesquisa acadêmica como instrumento de luta política pelos direitos indígenas. Apesar da idade avançada e da dificuldade de ouvir e se locomover, Seu Júlio é uma importante liderança política e religiosa dos Kariri-Xocó, participante ativo das reuniões dos líderes e figura central nos rituais religiosos. Ter a permissão de seu Júlio para que eu pudesse realizar a pesquisa e conversar com os rezadores e curadores foi um passo importante para todo o desenvolvimento da pesquisa. Sempre que eu tentava conversar com um interlocutor a primeira pergunta girava sempre em torno do consentimento de Seu Júlio deixando evidente a autoridade e o respeito que o pajé tem na comunidade. Seu Júlio é o único pajé dos Kariri-Xocó, descendente de uma extensa linhagem de famílias de caciques e pajés que, ao longo das últimas décadas, tem ocupado os principais postos de poder e autoridade política e religiosa entre os Kariri-Xocó. Foi ele que me contou com aparente entusiasmo que seu avô, pai e um tio foram os pajés que o antecederam e que um de seus filhos ou netos poderá vir a sucedê-lo. Seu filho, Cícero é o atual cacique e, de acordo ele, nenhuma decisão importante é tomada sem antes ouvir os conselhos e a opinião do pajé.

Nos meus primeiros dias em campo fiz um levantamento geral na tentativa de localizar e identificar os rezadores e curadores residentes no aldeamento. Minha intenção era encontrar pessoas que eram reconhecidas pela comunidade como dotadas de poderes de cura e saber da

disponibilidade deles em participar da pesquisa. Essa tarefa que à primeira vista, eu pensava que teria facilidade, demonstrou ser uma atividade bem mais complexa. Ocorre que o reconhecimento social de um indivíduo como detentor de cura não é consensual. Isto é, há pessoas que são reconhecidas por uma parte da coletividade e outras que são reconhecidas apenas por um grupo familiar ou parte dele. Por essas razões, encontrei pessoas que eram consideradas rezadores ou curandeiros por um grupo familiar ou uma parcela da população, mas que eram apontadas por outros grupos ou famílias como um “falso” rezador ou curador. Em alguns casos, certos interlocutores ao se referirem a determinados rezadores e curadores diziam-me que fulano (a) “ainda tem muito que aprender”, referindo-se a inexperiência ou a pouca habilidade de determinados rezadores e curadores. Houve, ainda, pessoas que argumentavam que determinados rezadores ou curadores com quem eu havia conversado não eram “verdadeiros” por que apresentavam um comportamento inadequado à sua posição social, como excesso no consumo de álcool, promiscuidade sexual ou pouca frequência e participação nos rituais religiosos, especialmente no Ouricuri, o mais importante ritual religioso do grupo que ocorre periodicamente numa região de mata conhecida como Terreiro do Ouricuri. Nesse sentido, pelo que pude observar, não há uma unanimidade quanto à imputação de poderes de cura a um indivíduo. Em outras palavras, determinados indivíduos gozam de reconhecimento social quanto aos poderes de cura apenas dentro de seu próprio grupo familiar, fora dele pode não possuir tal reconhecimento. Outros indivíduos, no entanto, podem ter um reconhecimento social mais amplo envolvendo diversos grupos familiares ou toda a coletividade. Como dito acima, o pajé Júlio Suíra, além de ser uma autoridade política e religiosa e mestre de cerimônia nos rituais do Ouricuri, também faz curas. Mesmo o pajé, com amplo reconhecimento social pode, em determinados contextos sociais, ter sua autoridade contestada por certos grupos ou famílias principalmente em situações de conflitos e disputas internas.

Ao eleger os meus interlocutores, privilegiei aqueles indivíduos que gozavam de reconhecimento social em diversos níveis, seja em seu próprio grupo familiar, parcelas da população ou em coletividades mais amplas. O contato com estes interlocutores se deu, em boa parte, através da indicação de outras pessoas em conversas informais que mantive durante a pesquisa. Em diversas ocasiões, enquanto eu conversava com mulheres às sombras das árvores no pátio do aldeamento, elas citavam nomes de pessoas com os quais eu deveria me encontrar. Nestas conversas informações já pude perceber que não haveria um consenso dos moradores quanto à identificação destes sujeitos. Em alguns momentos, quando certos nomes eram citados algumas mulheres riam como se discordassem ou duvidassem dos poderes de cura de

determinados sujeitos. Mesmo com a indicação de moradores, nem sempre foi fácil o acesso a determinados rezadores e curandeiros. Algumas pessoas, ainda que reconhecidas por um pequeno grupo familiar, diziam-me que não pretendiam ter um amplo reconhecimento social porque, com isso, teriam que assumir uma responsabilidade para qual não estavam preparadas. Mesmo realizando curas e rezas, argumentavam que preferiam certo anonimato porque consideravam muito difícil manter no dia a dia os preceitos e as normas rígidas de comportamentos sociais que são esperados dos curandeiros e rezadores. Por isso, ainda que se auto-identificassem como rezadores e curadores preferiram não me conceder entrevistas temendo uma notoriedade que não gostariam de ter. É o caso de uma idosa que me disse “rezar” apenas para seus filhos e netos, mas que busca outros rezadores e curadores quando a doença persiste.

O nome do pajé Júlio sempre surgia como o principal curador e rezador do aldeamento. Muitos rezadores e curadores com quem pude conversar me disseram que determinados pacientes portadores de doenças graves ou persistentes que eles próprios não conseguiam curar eram enviadas ao pajé por que ele teria “mais força” para curar. No início da pesquisa pensei em incluir o pajé no grupo de rezadores e curadores pesquisados, mas, com o desenvolvimento da pesquisa percebi que o papel do pajé se distinguia em diversos aspectos dos rezadores e curadores. Meu interesse principal eram os processos de cura e a figura do pajé tem significados que envolvem muitas questões para além da cura de doença. Avaliei que se eu incluísse o pajé no grupo pesquisado teriam que ampliar e aprofundar minha investigação correndo o risco de perder meu foco principal. O pajé tem seus próprios processos de cura, distintos daqueles realizados pelos rezadores e curadores, além disso, boa parte dos rituais de cura realizados por ele ocorre no Terreiro do Ouricuri, local cujo acesso é proibido aos não-indígenas. Até mesmo as curas que ele realiza em casa são secretos, isto é, não podem ser assistidos por muitas pessoas da própria comunidade e, muito menos, por brancos que como eu, são denominados os não-índios. Sendo, assim, optei por focalizar a pesquisa exclusivamente nos rezadores e curadores.

Os curadores e rezadores atuam exclusivamente em casos de curas de doenças ou do “mal” como são chamados determinados infortúnios que podem ter manifestação física ou espiritual na pessoa. Embora cada rezador e curador possam ter seus próprios processos de cura, de modo geral, o rezador é quem “reza” para curar e o curador é quem se utiliza de benzimentos com plantas, chás, unguentos, “garrafadas” e “lambedores”. As garrafadas são as infusões com plantas ou parte de plantas que são armazenadas em garrafas pet ou de vidro e os lambedores são espécies de xarope feito de folhas ou frutos, mel e outras substâncias que nem sempre me

eram reveladas. As curas dos rezadores e curadores ocorrem, em geral, dentro de suas próprias casas, na varanda ou no quintal. Nos casos em que os doentes não podem se dirigir às suas casas, o rezador ou curador poderá visitá-los em casa. Estes rituais são públicos, isto é, qualquer pessoa poderá assistir sendo que na maioria das vezes são os parentes do doente que o acompanham. Por serem públicos, pude observar alguns rituais de cura sem nenhuma restrição quanto à minha presença.

No total, pude reunir 07 interlocutores reconhecidos por pessoas, famílias e grupos como detentoras de poderes de cura de doenças. Por serem pessoas públicas cujo ofício é do conhecimento de todos na comunidade, não foi difícil conversar sobre esse assunto seja de forma privada ou pública. Iniciei a pesquisa realizando observações participantes em contextos sociais onde estes atores atuam, isto é, os locais de cura que, nestes casos, ocorriam em suas residências. Os locais escolhidos poderiam a ser a sala da casa, um quarto reservado no interior da residência ou, ainda, o quintal da casa à sombra de uma árvore. Em seguida realizei um conjunto de entrevistas envolvendo questões, tais como: como eles se tornaram rezadores e curadores, quais os tipos de males ou doenças podem curar, quais os comportamentos considerados adequados para as pessoas que exercem estas funções, os significados de doença e saúde, além de outras questões relacionadas aos processos rituais de cura e manutenção e perda dos poderes mágico-religiosos. As entrevistas foram gravadas (com o consentimento dos entrevistados) e, em seguida, transcritas e analisadas.

A reconstituição das histórias de vida foi um método etnográfico importante nesta pesquisa tendo em vista que o meu objetivo era compreender como estas pessoas se tornaram curadores e rezadores. Neste aspecto, através de suas trajetórias de vida pude compreender melhor os processos sociais vivenciados por eles e que concorreram para destacá-los na coletividade como detentoras de poderes mágico-religiosos. A análise da trajetória de vida destas pessoas possibilitou-me compreender de modo mais claro como estes sujeitos avaliam determinados eventos de suas vidas em particular e como estes eventos condicionaram a construção de suas identidades atuais. Os poderes de cura, chamados de “dons de Deus” pelos entrevistados aparecem como uma espécie de ruptura nas trajetórias de suas vidas constituindo-se numa espécie de antes e depois em suas histórias pessoais.

Durante minha permanência em campo era comum encontrar os especialistas em cura em seus afazeres diários, comuns a todos os moradores: os homens trabalhando nas roças, chegando em casa depois de um dia de trabalho, e as mulheres cuidando da casa, à beira do fogão à lenha ou à gás preparando a comida, carregando baldes de água na cabeça com um filho pequeno

agarrado à cintura, lavando roupas ou sentadas à porta de suas casas debulhando feijão ou milho colhidos nas roças. A diferença é que o rezador e o curador é alguém que sempre que for chamado deixa seus afazeres, sejam eles quais forem, para atender seus pacientes. Mais de uma vez observei rezadeiras interromperem o almoço em família para atender uma mãe com seu bebê doente necessitando de reza. Quando lhes perguntava se a tarefa de curar e de estar sempre disponível às pessoas não lhes causavam problemas, respondiam-me que já estavam “acostumadas”, que esta era a sua “missão”, o seu “dom de Deus”.

O “conhecimento” e o “dom” são duas categorias nativas centrais para compreendermos o modo como os curadores e rezadores dão sentido aos seus poderes de cura e como tais poderes são simbolizados pela coletividade. O “conhecimento” compreende um amplo conjunto de saberes específicos sobre curas de doenças que só curadores e rezadores podem ter acesso. Consideram estes conhecimentos como vindos de divindades que podem ser denominadas de “Deus”, “Deus-Pai”, “Nosso Senhor”, “Jesus Cristo”, “Encantados”, deixando evidente o sincretismo com divindades cristãs que remontam aos primeiros tempos da colonização europeia no século XVI. Incluem-se nestes “conhecimentos dados por Deus” diversas orações, súplicas, gestos, danças, músicas, fórmulas de medicamentos e de preparação remédios, conhecimentos de botânico de plantas medicinais, objetos rituais, entre outros. Os poderes de cura se mantêm juntos aos rezadores e curadores através de um complexo sistema de “comunicação” entre eles e as divindades, o que implica, por sua vez num relacionamento íntimo que denomino de “trocas de presentes” entre os homens e os deuses, em referência ao texto clássico de Marcel Mauss, o “Ensaio sobre a dádiva” (2002). De um lado, rezadores e curadores se comprometem a “servir a Deus” observando uma série de comportamentos e atitudes consideradas corretas, isto é, “agradáveis à Deus”. De outro, as “Deus” ou outras divindades se comprometem a manter o fluxo do “conhecimento” instruindo continuamente os rezadores e curandeiros sobre seus processos de cura. Por sua vez, o “dom” se constitui como uma espécie de predisposição inata do indivíduo, uma determinação divina que escolhe “entre os seus filhos” aqueles que serão rezadores ou curadores. É interessante observar que essa “determinação divina” norteia alguns princípios genealógicos e de parentesco de modo que o “dom”, quase sempre, surge dentro do próprio grupo familiar ou de parentesco do próprio rezador ou curador. Em outras palavras, os rezadores ou curadores argumentam que o “dom” que receberam “vem de família” e apontam diversos parentes com os quais “aprenderam” a fazer curas, como avós, tios, pais, sendo muito comum que num mesmo grupo familiar haja diversos rezador ou curador tenha especialistas em cura. Esta questão nos chama a atenção para

a importância das relações familiares e de parentesco na compreensão dos sistemas de crença entre os grupos indígenas no Nordeste. Essas e outras questões serão apresentadas e discutidas nos capítulos a seguir.

No primeiro capítulo apresento alguns apontamentos sobre a história dos Kariri-Xocó desde o século XVII, quando foram fundadas as missões religiosas de São Braz e Porto Real do Colégio aos dias atuais. A partir de fontes bibliográficas procuro descrever os processos históricos de constituição da etnia Kariri-Xocó, grupo se constitui no contexto colonial e que desde então vem sofrendo grandes perdas territoriais resultado de invasões sucessivas de pequenos, médios e grandes produtores rurais da região. Ainda hoje, apesar da demarcação de suas terras, a área é palco de conflitos e tentativas de invasão.

No segundo capítulo apresento as trajetórias de vida de sete curadores e rezadores, meu objetivo é o de tentar compreender, através de suas histórias pessoais, os processos individuais e coletivos envolvidos na transformação destes sujeitos em figuras de prestígio, dotadas de poderes mágico-religiosos. Procurei definir um universo heterogêneo de pessoas: homens e mulheres de diferentes gerações e grupos familiares, pessoas com grande prestígio social na coletividade e pessoas que atuam apenas no interior de seu próprio grupo de parentes. A escolha deste universo de sete interlocutores tem a ver a disponibilidade deles em me contar em detalhes suas histórias de vida. Ao reconstituir suas histórias de vida procurei abordar questões tais como: como se tornaram curadores e rezadores, se algum momento de ruptura em suas vidas quando se tornaram rezadores e curadores, como suas famílias reagiram ao interesse deles pelas atividades de cura, como se autodefinem e como avaliam suas posições sociais, quais são os comportamentos e as expectativas sociais que eles acreditam que a comunidade espera deles e quais os comportamentos que eles consideram adequados, legitimidade, conflitos ou tensões advindas da posição social que eles ocupam, entre outras questões. Em outras palavras, minha intenção foi a de apresentar uma descrição etnográfica detalhada dos contextos sociais nos quais estas personagens são o destaque.

No terceiro capítulo apresento uma descrição etnográfica do cotidiano dos rezadores e curadores, principalmente os rituais de cura que me foram permitidos observar, os locais onde são cultivados as plantas medicinais e os processos de produção dos remédios. Neste mesmo capítulo, analiso alguns conceitos nativos centrais que nos ajudam a entender melhor os sentidos que envolvem as práticas de cura. Noções como a de “mal”, “doença”, “cura” e “corpo” que aparecem com frequência no discurso dos rezadores e curadores ganham sentidos bem específicos possibilitando-nos uma melhor compreensão do sistema de pensamento nativo.

No quarto e último capítulo analiso as noções nativas de “dom” e “conhecimento”, dois conceitos-chave para entendermos como algumas pessoas se tornam curadores e rezadores, como mantêm (ou perdem) seu prestígio social e as relações que estas pessoas mantêm com o universo sagrado, fonte do “dom” e do “conhecimento” dos quais são portadores.

Nas considerações finais, procuro ampliar as questões levantadas nesta investigação no sentido de uma possível ponte de diálogo com a etnologia indígena do Nordeste e a etnologia amazônica, duas áreas etnográficas e culturais separadas pela geografia por campos teóricos bem distintos. Minha intenção, ainda que muito tímida, é oferecer alguns elementos de conexão entre estas duas áreas e correntes de pensamento mostrando que, talvez, tenham muito mais elementos de conexão do que possamos imaginar.

1. À MARGEM DO RIO-MAR¹

A história dos índios Kariri-Xocó é, em diversos aspectos, similar aos demais grupos indígenas no Nordeste brasileiro. Sua população é produto das diversas situações de contato interétnico vivenciado pelas populações indígenas desde a chegada dos conquistadores portugueses no século XVI. Ao se referir à história do contato dos índios do Nordeste, Pacheco de Oliveira (1998) define três diferentes processos históricos que foram decisivos para a emergência das atuais etnias indígenas: o primeiro, se deu com a instalação dos aldeamentos missionários a partir do século XVI, quando diversos grupos indígenas de etnias diversas foram forçados a buscar refúgio entre os missionários para fugir de guerras, doenças e invasões deflagradas pelos conquistadores. De acordo com Pacheco de Oliveira, esta primeira “mistura” tinham como objetivo central a ocupação de novos territórios coloniais, a conversão das populações indígenas e sua inserção como trabalhadores no contexto colonial português. Num segundo momento, marcada pela expulsão dos missionários através do Alvará Régio de 28 de junho de 1759 promulgado pelo Marquês de Pombal, são criadas as primeiras agências indigenistas oficiais, com o Diretório dos Índios (1757-1798). Tal como ocorria desde os primórdios da colonização portuguesa, estas agências estatais pretendiam estimular os processos de assimilação interétnica promovendo casamentos interraciais e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. E, por último, e mais radical, foi o movimento da regularização das propriedades rurais que se iniciou com a publicação da Lei das terras em 1850 que limitou as posses territoriais indígenas declarando extintos os antigos aldeamentos e os incorporando às propriedades rurais. A situação se agravou de tal modo que, em 1872, o presidente da Província de Alagoas decretou a extinção dos oito aldeamentos indígenas que ainda resistiam deixando em total desamparado as suas populações. Somente no período republicano, após muitos anos de silenciamento, é que as populações indígenas locais ressurgem no cenário político de reivindicações étnicas e territoriais (Silva Júnior, 2011). Estas reivindicações políticas das populações indígenas, sufocadas durante décadas por sucessivos regimes autoritários pós-independência, ganham força nas décadas 1970-1980, com o fim do Regime Militar (1964-1985), passando a ser denominado pelos pesquisadores de “emergência étnica” (Arruti, 1997).

¹ O Rio São Francisco é conhecido nas fontes histórico-documentais do século XVI como “OPará”, nome dado pelos nativos que habitavam a região e que significa “Rio-Mar” (Siqueira, 2008).

É neste amplo contexto histórico sintetizado acima que podemos compreender a situação dos índios Kariri-Xocó. Os primeiros registros históricos sobre a presença de índios Kariri-Xocó em Porto Real do Colégio, remontam a 1708, quando o Governador de Pernambuco Sebastião de Castro Caldas doa aquelas terras para a fundação de dois aldeamentos missionários: as missões de São Braz e de Porto Real do Colégio que sediavam um convento e um colégio. Para os territórios destas duas missões foram atraídos grupos indígenas de etnias diversas que ocupavam a região do submédio São Francisco e que, por forças das circunstâncias coloniais, buscavam refúgio naquelas missões religiosas. As terras foram doadas aos índios para serem administradas pelos missionários que utilizavam as terras e a força de trabalho indígena para a exploração econômica da região, principalmente a criação de gado (Venâncio, 2018).

Em 1759 com a expulsão dos religiosos e a extinção dos aldeamentos missionários, as terras das missões de Colégio e São Braz começam a ser invadidas por fazendeiros e posseiros. Em pouco tempo, a antiga Missão de São Braz desaparece invadida por agricultores e criadores de gado e os índios desaldeados buscam refúgio em Colégio. Desde então as terras de Colégio iniciam um processo acelerado de perdas territoriais diminuindo gradativamente sua extensão. No livro “Índios de Alagoas. Documentário”, Antunes (1984) reúne um amplo conjunto de relatórios dos Diretores Parciais dos Diretórios dos Índios entre meados do século XIX e início do XX que descrevem diversas situações de conflito e de invasões daquelas terras por posseiros e fazendeiros locais. No relatório do Diretor Parcial do aldeamento de Colégio, José Vieira Dantas, datado de 24 de dezembro de 1832, há denúncias de que os “éreos”, isto é, os invasores não-índios, estariam arrancando os marcos delimitadores da área, tentando “se senhorear daquelas terras, que por direito pertencem aos Índios”.

(...) Como me acho atualmente encarregado da Direção dos Índios da povoação do Colégio termo de Penedo, estou na ordem de defender as suas propriedades todas as vezes, que me for possível pois muitos os éreos tanto de cima como de baixo querem se senhorear daquelas terras, que por direito pertencem aos Índios, sem atenderem aos marcos, e até mesmo em algumas partes ousarão arrancar (...). (ANTUNES, 1984, pp. 87-88).

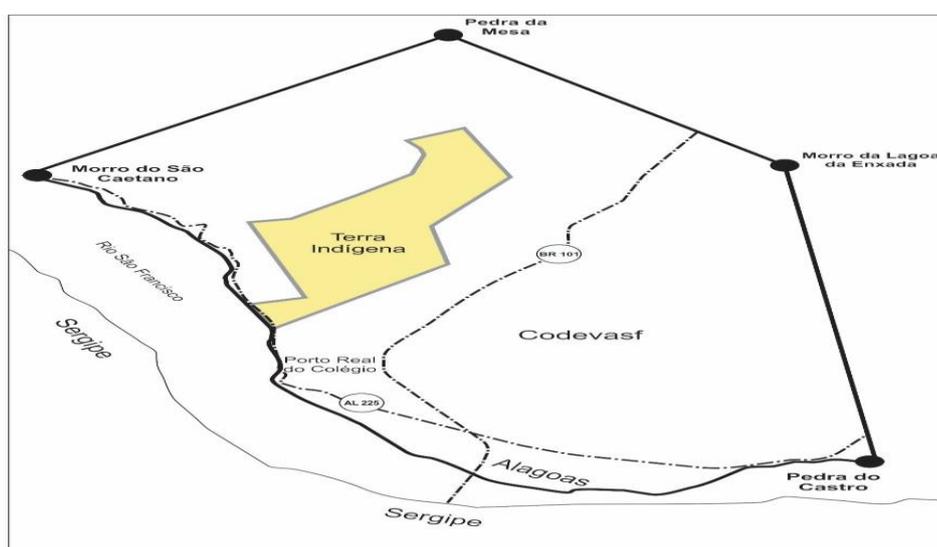
Até o final do século XIX, os índios da antiga Missão de Colégio se auto-denominavam Kariri. A partir de 1897, levadas sucessivas de índios Xokó, oriundas de Porto da Folha, à margem oposta do São Francisco, em Sergipe, começaram a migrar em direção às terras dos Kariri. Os Xokó fugiam dos invasores de suas terras em Sergipe, uma área irrigada pelo São Francisco que despertou logo o interesse dos coronéis do sertão de Sergipe, principalmente, o coronel mais rico da região, o Sr. João Fernandes de Brito que expulsou os Xocó no final do século

XIX, alegando que não existiam índios naquela região. Segundo Santana (2015) quando expulsos, parte dos Xocó, liderados por Inocêncio Pires, foram para Porto Real do Colégio para não serem mortos e foram acolhidos pelos Kariri, com os quais já mantinham relações amistosas de parentesco e trocas materiais e simbólicas através de visitas frequentes (Nascimento (2000); Mota (1997, 1987); Mata (1989)². Foi a partir da junção destes dois grupos que surgiu a etnia Kariri-Xocó, etnônimo pelo qual são reconhecidos hoje.

A figura 1 mostra Mapa da área da antiga Missão de Colégio (1708), 4.4019 hectares. Em destaque em amarelo a área atual da Terra Indígena Kariri-Xocó com 699, 35 hectares.

Figura 1

Mapa da área da antiga Missão de Colégio



Fonte: SILVA, Evaldo Mendes da. Laudo pericial. Respostas aos quesitos propostos pelos autores: Adelmo Pereira & Cia. Ltda e outros e pela ré: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 8ª Vara da Subseção Judiciária de Arapiraca-AL, Maceió, Alagoas, 2012, mimeo.

Ao longo do século XX, as terras ocupadas pelos Kariri-Xocó continuaram sofrendo um intenso processo de expropriação. Em 1924, o Governo de Alagoas criou naquela região um centro agrícola destinado à produção de algodão. Com isso, parte das terras dos Kariri-Xocó

²De acordo com alguns estudiosos, uma parte da população xocó permaneceu em suas terras invadidas trabalhando para os fazendeiros. Em 1979 obtiveram do Estado de Sergipe a compra das terras da Ilha de São Pedro que, em momento anterior, tinha sido leiloadada com a Lei de Terras de 1850. Sendo assim, tornaram-se donos legais (MATA, 1989 apud SANTANA 2015). Em 1991, finalmente as terras dos Xocó em Porto da Folha foram demarcadas.

que ainda restavam foi ocupada por plantações de algodão e outra parte foi loteada e vendida para pequenos agricultores. Na década de 1940, os Kariri-Xocó dispunham de apenas 10 hectares espremidos entre as plantações de algodão e a área urbana do município de Porto Real do Colégio. Em 1944, foi instalado nesta pequena área o Posto Indígena Padre Alfredo Dâmaso que passou a abrigar a parcela da população que ainda resistia sem abandonar seu local de origem. Restaram aproximadamente 166 pessoas vivendo em casas de taipa cobertas com palha de arroz e chão de terra, em situação de pobreza extrema. Sem terra para plantar ofereciam-se como mão de obra nas terras das fazendas que anos antes lhes pertenciam (Mata, 1989). Este período difícil de sua história está gravado na memória dos mais velhos, como Dona Tininha que, ao relembrar sua infância, diz: “nós não tínhamos nada, a gente passava muitas dificuldades, muita necessidade, trabalhava de dia para comer de noite...”.

Hoje, as terras do antigo Posto Indígena Alfredo Dâmaso correspondem a uma rua da cidade de Porto Real do Colégio, vizinha à atual Terra Indígena. Até hoje é conhecida por todos como “Rua dos Índios” por que boa parte dos seus moradores atuais são Kariri-Xocó que continuaram a viver ali mesmo depois de terem suas terras demarcadas. Argumentam que aquela “rua” lhes pertence e que a terra demarcada não é suficiente para abrigar toda a população.

Em 1941, pouco antes da criação do Posto Indígena Alfredo Dâmaso, foi implantado pelo governo federal um projeto agrícola nas antigas ocupações dos Kariri-Xocó, intitulado: “Fomento de Produção Agrícola do Ministério da Agricultura” com 245,9 hectares. O objetivo do projeto era de ser um “Campo Experimental de Sementes”, a “Sementeira”, como até hoje esta área é conhecida pelos índios (Silva, 2012). Esta iniciativa do poder público contribuiu para reduzir ainda mais as faixas de terras que os Kariri-Xocó ainda ocupavam. Esta área, cercada e vigiada por seguranças, tinha o acesso proibido aos índios. Em 1945, um agente encarregado do Posto Indígena através de uma relatoria demandou à 4ª Inspeção Regional do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) que fosse incluída uma faixa de terra vizinha ao projeto para abrigar aquelas famílias que haviam sido expulsas das terras da “Sementeira”. Em 1948, no mesmo ano, os Kariri-Xocó receberam da administração da “Sementeira” uma doação de 54,50 hectares na condição de “empréstimo”, para fins de roçado, mas não de ocupação permanente. Essa faixa de terras, ainda hoje, é chamada pelos índios de “Colônia”. Como se pode perceber, já naquele período as terras dos Kariri-Xocó estavam em avançado estado de ocupação por agricultores e pelo próprio poder público. O espaço que no século XVI e XVII era de terras contínuas, em meados do século XX já se encontrava retalhado em pequenas porções de terras ocupadas pelos índios e cercadas de invasores. Do amplo território da antiga Missão de Colégio,

restaram, até então, a “Rua dos Índios” (10 ha.), a Colônia (54, 5 ha) e a Mata do Ouricuri (100 ha), local de grande importância religiosa para os Kariri-Xocó, onde, até hoje, são realizados seus rituais.

A figura 2 foi retirada da Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira, mostra a Rua dos Índios, atual Rua São Vicente nos anos de 1940, período no qual os indígenas Kariri-Xocó viviam em estado de extrema pobreza.

Figura 2
Rua dos Índios na década de 1940



Fonte: Universidade Federal de Pernambuco. Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira.

Em 1978, acudados nestes pequenos lotes de terras, vivendo em situação de extrema privação e pobreza, os índios decidem ocupar a “Sementeira” que já se encontrava desativa desde 1975. A ocupação da Sementeira é assim descrita por Nhenety, um importante líder Kariri-Xocó, em seu Blog na internet:

Conquistar a sementeira era um retorno ao nosso Território Tradicional Indígena, morar numa rua na periferia da cidade sem poder plantar nossas roças era uma grande angústia da comunidade, viver misturado a outras pessoas de cultura diferente da nossa era uma pressão discriminatória por sermos indígenas com cantos e danças do Toré. Por esses motivos e mais alguns saímos da rua dos índios para construir nossa Aldeia Kariri-Xocó na sementeira. Neste dia 31 de outubro de 1978 finalmente retornamos a terra tradicional. Na época foi uma notícia nos jornais do estado de Alagoas, ocupamos as casas, prédios da escola, galpões, a sede da fazenda, estabulo

e tudo que servia de moradia. Aos poucos fomos construindo nossas casas, trabalhando na olaria, pescando, plantando. Na conquista da Sementeira ficou um grupo de homens fazendo vigilância no portão na nova aldeia, toda noite a fogueira era acesa, eu passava (noite) em claro escutando histórias de nossos antepassados, como perderam suas terras no período do Brasil Imperial, para a criação do município em 1876, ou até mesmo por invasão de posseiros no nosso território tradicional.

(<http://kxnhenety.blogspot.com/2013/01/aldeia-na-sementeira.html> - acesso em 03 de novembro de 2019).

Para tentar solucionar a questão, a antiga CODEVASF (Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba), antiga “proprietária”, negociou com a FUNAI que, por fim, destinou uma faixa de terras que, de acordo com Nhenety, não atendia aos interesses dos índios e, por essa razão, foi recusada. A faixa de terras oferecida no acordo, segundo descreve Nhenety em seu blog, não possuía terras boas para as roças, nem dispunha das lagoas e do barro que tradicionalmente são utilizados pelos índios para a fabricação de panelas, telhas e arte decorativa. Além disso, a área conhecida “Alto do Bode”, considerada um importante referencial histórico da antiga ocupação dos Kariri-Xocó, ficava de fora desta área negociada.

O Ministro mandou a resposta que a gente poderia escolher uma área aqui na Sementeira de 100 ha, e tirou uma área de 100 ha aqui na sementeira, mas era uma área que a gente não teve interesse, era uma área seca, não tinha barro (para a produção de cerâmica: vasos, panelas e telhas) ... (...) nós não estávamos na nossa terra, um espaço chamado Alto do Bode, era um morro que era nossa antiga taba, nosso antigo Ouricuri, o Alto do Bode.

(<http://kxnhenety.blogspot.com/2013/01/aldeia-na-sementeira.html>
acesso em 03 de novembro de 2019)

Sem acordo, esta situação permanece inalterada até a demarcação que ocorreu em 19 de janeiro de 1993 totalizando uma extensão contínua de 699,35 hectares, incluindo as terras da antiga “Fazenda Modelo da CODEVASF” ou “Sementeira”, as terras da antiga “Colônia”, as terras da “Mata do Ouricuri” e as terras do “Cercado Grande”. Ainda que esta área corresponda a uma pequena parte das terras da antiga Missão de Colégio, as tensões e disputas por terras entre índios e agricultores diminuíram. Ainda que as tensões entre índios e posseiros tenham se atenuado após a demarcação, os Kariri-Xocó ainda lutam na justiça para que as antigas terras das Missão de Colégio lhes seja devolvida. Atualmente, os índios estão mobilizados no sentido de reivindicar a ampliação de sua área atual para 4. 419 hectares argumentando a necessidade de novas terras para o plantio devido ao crescimento populacional. Em 2012, atendendo ao pedido da 8ª Vara da Subseção Judiciária de Arapiraca (Alagoas), foi nomeado um perito antropólogo, o prof. Evaldo Mendes da Silva, para produção de um novo laudo pericial cujo o

objetivo principal era responder às partes envolvidas no processo de ampliação, ou seja, índios e proprietários rurais. O processo se encontra, atualmente, em análise na Justiça Federal.

A figura 3 mostra um mapa das terras indígenas Kariri-Xocó em Porto Real do Colégio.

Figura 3
Mapa da Terra Indígena Kariri-Xocó



Fonte: Google maps

<https://www.google.com/search?q=aldeia+kariri+xoco+porto+real+do+colégio&oq=aldeia+kariri+xoko&aqs=chrome.3.69i57j0l5.13556j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8> (acesso em 05 de novembro de 2019).

Hoje, a área demarcada se encontra cercada por extensas fazendas de gado. Existem também pequenas propriedades rurais de posseiros que temem perder suas terras caso a ampliação da demarcação seja conquistada pelos índios.

1.1 A Terra Indígena Kariri-Xocó

A Terra Indígena Kariri-Xocó é vizinha à área urbana de Porto Real do Colégio, separada apenas por uma cerca de arame e portão de entrada. O aldeamento é formado por um conjunto de casas de tijolos, boa parte delas sem reboco, distribuídas de acordo com os diversos grupos familiares. De maneira geral, quando um membro de uma família se casa, constrói sua nova residência no entorno de sua família de origem de modo o espaço é ocupado por conjuntos de casas de parentes geograficamente próximos. Cada grupo familiar tem o seu próprio terreno de roça numa área conhecida como “Cercado Grande” que ocupa em torno de 350 hectares, aproximadamente 50% da área total da Terra Indígena. Ali são cultivados feijão, macaxeira,

milho, abóbora, coentro, batata-doce, cebola, tomate, coco, além da criação animal, como galinhas, patos, porcos e vacas leiteiras. Como falta espaço para a construção de novas casas, muitas famílias ocupam uma mesma residência, dividindo os quartos com cortinas de tecido ou construindo cômodos anexos à residência principal, coberto de telhas de barro, restos de madeira ou lona.

Seguindo pela entrada do aldeamento se localiza o Posto de Saúde que atende a população em primeiros socorros e possui um médico do programa dos mais médicos, três enfermeiras (duas assistentes e uma coordenadora), uma assistente social, uma farmacêutica, seis agentes indígena de saúde (AIS), dois Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN), três técnicas de enfermagem, quatro vigilantes (que se revezam diurno e noturno), seis motoristas (que também se revezam), uma dentista, um assistente de saúde bucal, não tem psicólogo todos os indígenas que precisam são atendidos no município, segundo a coordenadora não tem problemas em agendar, também não tem fisioterapeuta. No posto da aldeia são atendidos os indígenas da aldeia e os que moram na cidade. Próxima dali fica o prédio da Escola Estadual Indígena Pajé Francisco Queiroz Suirá que atende a 348 alunos que estão divididos entre o ensino fundamental I e II e alunos do EJA. A escola ainda não dispõe do ensino médio, sendo assim, muitos alunos da aldeia vão estudar fora da aldeia em Porto Real do Colégio ou nas cidades vizinhas. Existe também dentro da comunidade o Centro de Educação Infantil Tia Marieta, é uma creche municipal que atende cerca de 140 crianças de 2 a 5 anos.

A foto nº1 mostra o portão principal que possibilita a entrada na aldeia, geralmente ele permanece aberto durante o dia.

Foto nº 1

Portão de entrada principal da Terra Indígena Kariri-Xocó



Foto: da autora

Num espaço de mata de aproximadamente 100 hectares, próximo aos roçados, se localiza o Terreiro do Ouricuri, uma área destinada aos rituais religiosos na qual o acesso de não-índios é proibido e onde a população se reúne periodicamente. No meio da mata, de acordo com meus interlocutores, fica o “poró”, pequenas casas que servem de abrigo aos participantes dos rituais, local onde podem dormir e comer durante o período de “resguardo”, como é chamado os dias em que permanecem isolados na mata. Homens e mulheres ficam em casas ou “poros” separados e as crianças permanecem com as mulheres.

Se considerarmos a população total dos Kariri-Xocó, incluindo aquelas que vivem fora do aldeamento, teremos um número significativamente maior. De acordo com levantamento que realizei com as lideranças, vivem no aldeamento aproximadamente 454 famílias, na “Rua dos Índios” vivem 125 famílias, totalizando 579 famílias. Sem contar a população que, por forças das circunstâncias e em busca de melhores condições de vida, migrou para outras cidades e estados brasileiros. De acordo com meus interlocutores, aproximadamente 252 famílias vivem em áreas urbanas de cidades próximas, como Porto Real do Colégio e Maceió (Alagoas), Propriá e Neópolis (Sergipe), ou cidades geograficamente distantes, como São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília.

As residências possuem eletricidade e, parte delas tem acesso à água tratada. Outra parte da população, principalmente aquelas que vivem em áreas distantes da entrada principal e são abastecidas por água de poços ou através de mangueiras que canalizam a água de uma residência

para outra. Não há um sistema de esgotamento sanitário de modo que o esgoto das casas corre livremente nos terrenos ou para fossas sépticas.

Abaixo se encontra a foto de nº 2 que mostra um trecho da aldeia próximo a entrada do aldeamento, uma área residencial.

Foto nº 2

Área residencial na entrada do aldeamento



Fonte: a autor

Como a produção de alimento nas roças não é suficiente para alimentar toda a população, boa parte das famílias precisam encontrar outras fontes de renda. Os homens, principalmente os mais jovens, se empregam nas fazendas de gado vizinhas ao aldeamento. No entanto, são empregos temporários e de baixa remuneração.

A foto de nº 3 mostra os indígenas Kariri-Xocó em seu cotidiano na aldeia na área residencial do aldeamento.

Foto nº 3
Área residencial do aldeamento



Fonte: a autora

A fotografia de nº 4 apresenta uma parte da área das roças no aldeamento, nos quais a população indígena Kariri-Xocó planta uma boa parte de seus alimentos.

Foto nº 4
Área de roças



Fonte: a autora

Muitas pessoas que entrevistei dizem que têm dificuldade de conseguir trabalho nas fazendas por que os proprietários preferem contratar mão de obra não-indígena já que os índios são vistos como “tomadores de terra” e, por essa razão, não são facilmente empregados, nem na área rural, nem no comércio da área urbana. Assim, as principais fontes de renda informada pelos meus interlocutores são: a aposentadoria dos mais velhos, o auxílio do Governo Federal conhecido como “Bolsa Família” e a cesta básica distribuída pela FUNAI que, segundo me disseram, não chega para todas as famílias, não é suficiente para alimentar uma família e a entrega da cesta é muito irregular havendo períodos ou meses em que os alimentos não são entregues.

Uma parte da produção das roças é comercializada na feira de Porto Real do Colégio, principalmente o feijão e macaxeira, mas, de acordo com meus interlocutores, a renda extraída com estas vendas é muito baixa. Alguns jovens se dedicam à atividade de moto-táxi, transportando tanto os moradores do aldeamento, quanto a população não-índia que se desloca nas cidades entre Alagoas e Sergipe.

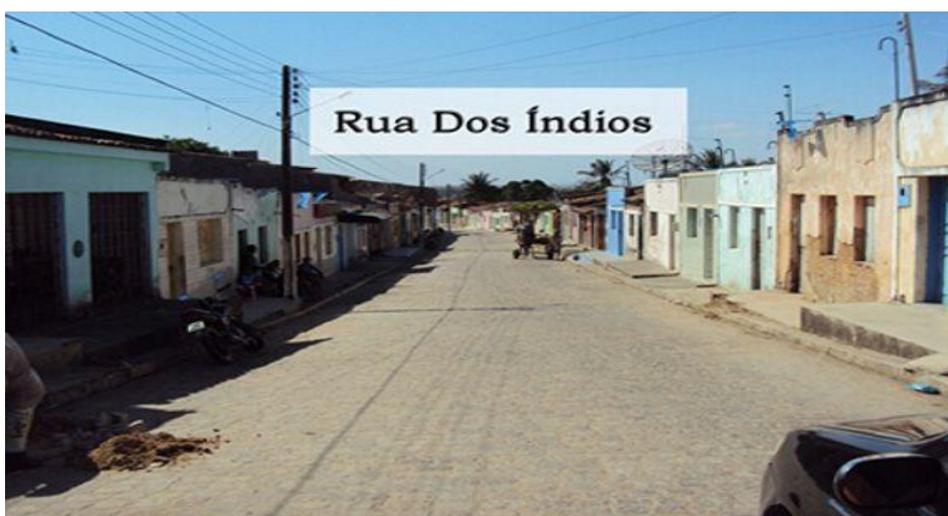
As mulheres, principalmente as mais velhas, me informaram que antigamente a renda obtida com a produção de panelas, potes e tijolos de barro era suficiente para alimentar suas famílias. Contam que até o final da década de 1970 os índios navegavam o rio São Francisco em pequenos barcos transportando panelas e potes que eram comercializados às margens do rio, em pequenos vilarejos de pescadores e em feiras dos municípios localizados às margens direita e esquerda do rio São Francisco. No entanto, hoje, as lagoas que produziam o barro (ou “toá”, como é conhecido), foram invadidas, cercadas e vigiadas por capatazes de fazendeiros que impedem, sob ameaça, os índios de retirem o barro. As mulheres contam que cada lagoa formava um ecossistema particular com barro de cores e consistências distintas e abrigavam diversas espécies de peixes, crustáceos, pássaros e plantas, principalmente as espécies de bambu (*Bambusoideae*). O bambu das lagoas era utilizado na produção de cestas, esteiras, peneiras, adereços como cocares, braceletes, saias, maracás, arcos e flechas, telhados e cercados, paredes e na produção de utensílios de pesca como o “choque”, uma espécie de cone que é lançado sobre os peixes em água rasas. Hoje, as lagoas se encontram em acelerado processo de assoreamento devido à intensa atividade de exploração de suas águas para a irrigação das plantações de arroz e a criação de gado dos invasores. A produção cerâmica é uma atividade tradicional dos Kariri-Xocó, sendo provavelmente anterior à experiência indígena nas missões religiosas do Baixo São Francisco nos XVII e XVIII (Almeida, 2003). Pelo que pude verificar, esta prática ainda existe entre algumas famílias, principalmente entre as mulheres mais velhas. Conheci duas casas que possuíam fornos à lenha para a queima de cerâmica, principalmente de

panelas e potes de água. As ceramistas me contaram que a grande dificuldade é conseguir o barro já que as lagoas estão fora da área demarcada, algumas já estão secas e cercadas. O barro que elas utilizam vem de uma pequena lagoa no limite da demarcação, mas disseram-me que aquele barro não é o mais apropriado para panelas por que não é tão resistente. Reclamam também da dificuldade de se obter lenha para os fornos já que a área demarcada é quase toda desmatada, restando apenas uma pequena faixa de mata do Terreiro do Ouricuri. Quanto à comercialização das panelas dizem que, hoje em dia, a grande oferta de panelas de alumínio na cidade fez cair a procura por panelas de barro e que as poucas panelas que conseguem produzir são feitas sob encomenda para pessoas que ocasionalmente visitam o aldeamento³.

A baixo temos a foto de nº 5 que mostra a Rua dos Índios na cidade de Porto Real do Colégio nos dias atuais.

Foto nº 5

Rua dos Índios na cidade de Porto Real de Colégio



Fonte: José Nunes Oliveira (Nhenety) (<http://kxnhenety.blogspot.com/2013/01/aldeia-na-sementeira.html>) - acesso em 16 de outubro de 2019)

Desde antes da demarcação dos 699, 35 hectares em 1993, os Kariri-Xocó reclamavam junto à FUNAI o direito a um território maior que correspondesse ao seu antigo território que era de 4. 419 hectares. Sem obter êxito, as lideranças tomaram diversas iniciativas no sentido de sensibilizar a opinião pública quanto à situação de extrema pobreza em que vivem. O

³ Ao leitor interessado nas questões que envolvem a produção artesanal da cerâmica entre os Kariri-Xocó na atualidade recomendo a leitura do seguinte artigo: SILVA, Mariana de Araujo Alves da. Saberes compartilhados: a socialização da cerâmica das mulheres Kariri-Xocó de Alagoas. 26ª Encontro da Associação Nacional dos Pesquisadores em Artes Plásticas. Memória e Invenções, Campinas, 25 a 29 de setembro de 2017. http://anpap.org.br/anais/2017/PDF/EAV/26encontro_SILVA_Mariana_de_Araujo_Alves_da.pdf (acesso em 05 de novembro de 2019).

noticiário local tem repercutido estas ações, como o fechamento de rodovias federais pelos índios, as ocupações de faixas de terras de fazendas vizinhas e diversos protestos na Administração Regional da FUNAI em Maceió e na sede em Brasília. Em 2015, os Kariri-Xocó ocuparam a BR 101 na divisa de Alagoas e Sergipe para reivindicar a ampliação de suas terras (Gazeta de Alagoas, 27/02/2015)⁴ Em março deste mesmo ano, a TV Gazeta de Alagoas noticia a “invasão” de uma fazenda no município de São Braz, vizinha à Terra Indígena Kariri-Xocó.⁵ Em setembro de 2015, a reportagem da Gazeta de Alagoas com o título “Em Porto Real, aldeia Kariri-Xocó vive processo de favelização”, destaca a situação de miséria em que vive a população devido à falta de terras para moradia e plantio, a inexistência de saneamento básico e as poucas oportunidades de emprego da população mais jovem.⁶ Um ano depois, em 2016, um novo protesto dos índios interdita a BR101, como noticia o portal TNH1⁷, da cidade Maceió.

Durante minha permanência no aldeamento, ouvi de diversas lideranças e da população em geral, relatos bastante dramáticos da situação em vivem hoje: a produção de alimentos das roças não é suficiente para alimentar a todos, falta emprego no campo e na cidade. Esta atuação obriga a migração de famílias para áreas urbanas em busca trabalho e melhores condições de vida. Boa parte das famílias que vive no aldeamento têm parentes em áreas urbanas como Maceió e São Paulo ou em pequenos municípios de Alagoas e Sergipe. De acordo com meus interlocutores, seus parentes vivem em áreas da periferia urbana, em favelas ou “grotas”, como dizem, empregados ou subempregados como serventes de pedreiro, empregadas domésticas, diaristas, vendedores ambulantes. Mesmo distantes estes parentes fazem visitas frequentes ao aldeamento, principalmente no durante os rituais do Ouricuri e em datas comemorativas como o Natal, o Ano Novo e a festa anual de Bom Jesus dos Navegantes com procissão fluvial que envolve toda a população ribeirinha da região.

Atualmente, os índios esperam uma decisão da Justiça Federal sobre o seu pedido de ampliação territorial. Argumentam, no entanto, que os fazendeiros que reivindicam suas terras são pessoas de forte influência política e econômica na região e que a população não-índia não vê com bons olhos a ampliação das terras indígenas argumentando que, com isso, não haverá desenvolvimento econômico e emprego na região. Mas, como me disse Nhenety, o “contador

⁴A notícia pode ser acessada aqui: <http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2015/02/indios-da-aldeia-kariri-xoco-protestam-por-terras-na-br-101-em-alagoas.html><http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2015/02/indios-da-aldeia-kariri-xoco-protestam-por-terras-na-br-101-em-alagoas.html> (acesso em 06 de novembro de 2019).

⁵<http://g1.globo.com/al/alagoas/bom-dia-alagoas/videos/v/indios-kariri-xoco-invadem-fazenda-no-municipio-de-sao-bras/4011797/> (acesso em 05 de novembro de 2019).

⁶<http://gazetaweb.globo.com/gazetadealagoas/noticia.php?c=273579> (acesso em 06 de novembro de 2019).

⁷<https://www.tnh1.com.br/noticia/nid/indigenas-bloqueiam-rodovia-em-protesto-por-demarcacoes/> (acesso em 05 de novembro de 2019).

de histórias”, como ele próprio se intitula: “essa terra é nossa e, enquanto existir um índio vivo, vamos lutar”.

2. O SANGUE VEM DE FAMÍLIA, O DOM É DADO POR DEUS

Neste capítulo vou apresentar sete histórias de vida de rezadores e rezadeiras, curandeiros e curandeiras tendo como objetivo principal analisar suas trajetórias para percebemos como estes indivíduos se tornaram figuras de grande prestígio social, principalmente no que diz respeito aos seus poderes de cura de doenças. O método de reconstituição de histórias de vida tem fundamental importância na pesquisa etnográfica por que é capaz de nos revelar dimensões da experiência concreta dos pesquisados que podem nos ajudar a compreender fenômenos sociais de forma mais criativa (Debert, 1988). Neste aspecto, minha opção pelo método da história de vida é uma tentativa de apreender, a partir das histórias pessoais, o modo como cada indivíduo interpreta e dá sentidos específicos às suas experiências no contexto da vida coletiva.

Ao definir o universo pesquisado, tive a preocupação em selecionar pessoas de ambos os sexos e de distintas faixas etárias, com isso minha intenção era de complexificar as questões relativas à religiosidade e cura tendo como pano de fundo as questões geracionais e de gênero. Do mesmo modo, tive também a preocupação em selecionar pessoas que gozam de certo prestígio social na comunidade e pessoas que possuem reconhecimento restrito ao seu próprio grupo familiar ou em parcelas da população Kariri-Xocó.

Encontrar rezadores e curadores dispostos a colaborar com a pesquisa não foi uma tarefa muito fácil como à princípio em pensava. Em primeiro lugar porque o tema da religião, entre os Kariri-Xocó é cercado de mistérios e segredos. Muitos dos meus pretendidos interlocutores argumentavam que eu, não-indígena, não poderia saber de certos “segredos da religião” que somente quem é Kariri-Xocó poderia conhecer. Mesmo que eu lhes explicasse que eu não estava interessada na revelação de segredos e que contasse para a mim apenas o que considerassem que poderia ser dito, mesmo assim, ouvi diversas recusas, alguma diretas, outras indiretas, como quando, por exemplo, ao ligar o gravador e começar a fazer as perguntas, o (a) entrevistado (a) respondia de forma monossilábica, demonstrando desinteresse, receio e até certa tensão nas respostas. Nestes casos, para não constranger meus interlocutores, eu agradecia e encerrava a entrevista. Como no início da pesquisa eu não sabia quem eram os curadores e rezadores, tomei a iniciativa de perguntar para as pessoas que eu encontrava para que me indicassem quem eu poderia procurar. Esta tentativa também não se mostrou tão promissora e, em algumas situações, me vi inserida numa rede de intrigas que só mais tarde tomei conhecimento. É que as atribuições de rezadores e curadores não são unânimes, isto é, há pessoas que vêm a si mesmas como curandeiros e rezadores e gozam de reconhecimento social

de todos os Kariri-Xocó. Outras pessoas, no entanto, são reconhecidas apenas por seu próprio grupo familiar, por dois ou três grupos familiares ou, por uma parcela da população. Por essa razão, às vezes quando eu mencionava a intenção de entrevistar um rezador ou curador, quase sempre eu era confrontada por algum um interlocutor que colocava em dúvida a minha escolha dizendo que fulano ou fulana “não era rezador coisa nenhuma” ou que “fulano de tal, este sim é um curador de verdade”. Para tentar contornar essas situações, optei por entrevistar pessoas que são socialmente reconhecidas em diferentes graus: algumas possuem um reconhecimento bem amplo, sendo aceitas por quase toda a população e outras que possuem um reconhecimento restrito ao seu grupo doméstico, familiar ou áreas vizinhas de parentes próximos. Com isso, pude compreender melhor os processos sociais que envolvem o surgimento destas figuras centrais na sócio-cosmologia Kariri-Xocó.

Um indivíduo pode ser rezador ou curador, ou, como ocorre em muitos casos, ser ao mesmo tempo rezador e curador. No entanto, o mais comum é que uma pessoa seja reconhecida como rezador ou curador, de tal modo que podemos classificar o rezador como aquele indivíduo que faz cura se utilizando de “rezas” e o curador é a pessoa que se utiliza de remédios. Essa separação, no entanto, não é absoluta tendo em vista que o curador também tem suas “rezas” e pode também rezar durante os seus rituais de cura. Do mesmo modo, o rezador pode indicar um remédio ao paciente ou, como acontece na maior parte das vezes, ele pode indicar ao paciente um curador que lhe receite um remédio ou, até o mesmo, orientar o paciente a procurar um médico no posto de saúde do aldeamento.

Ser um especialista de cura é um ofício repleto de responsabilidades, os rezadores e curandeiros dedicam boa parte de seu tempo para ajudar aqueles que precisam. Ainda que exercer esta atividade signifique prestígio, respeito e reconhecimento são, de outro modo, carregadas de responsabilidades, restrições e obrigações sociais. Os especialistas em cura têm consciência das suas obrigações e, por isso, em muitos relatos que ouvi é dito que tiveram dificuldade em aceitar a tarefa, que resistiram o quanto puderam cientes de que ser um rezador ou curador a partir daquele momento significaria abdicar de parte de suas vidas pessoais e familiares para servir à coletividade.

De modo geral, o curador é a pessoa que possui um conjunto de saberes e técnicas rituais e de cura específicos, que incluem: o conhecimento e a manipulação de plantas medicinais, o preparo e a prescrição de garrafadas, chás e lambedores, a posse de objetos sagrados como o maracá, colares e/ou rosário de contas e o “ramo”, como é chamado um pequeno galho de uma planta conhecida como pião (*Jatropha mollissima*) que é seguro em umas das mãos e passado pelo corpo do paciente que permanece sentado numa cadeira ou banco de madeira. Os

conhecimentos sobre o cultivo das plantas medicinais e a preparação dos remédios são passados de geração em geração dentro das famílias dos próprios rezadores curandeiros. Muitos com quem pude conversar disseram-me que aprenderam estas técnicas de produção dos remédios com parentes que eram curandeiros, em geral seus pais, avós ou tios. O conhecimento das plantas, por exemplo, exige bastante dedicação por parte do aprendiz. É preciso um profundo conhecimento botânico que envolve conhecer as formas de plantio e cultivo, as partes da plantas, os períodos de germinação e desenvolvimento, as formas e períodos de colheita, tempo secagem, exposição ao sol, formas de armazenar as folhas, frutos, sementes, raízes, caules, mistura de ingredientes diversos, incluindo, em alguns casos, partes de origem animal, bebidas alcoólicas, mel e outros produtos que não me foram revelados⁸. Boa parte dos meus interlocutores me disse que este aprendizado se iniciou na infância quando eram levados por curadores e rezadores adultos na “Mata do Ouricuri”, local onde são coletivamente cultivadas as ervas medicinais, embora eu tenha observado também o cultivo nos quintais de algumas casas. Na “Mata”, disseram-me, aprenderam a identificar cada espécie de planta, seus nomes, suas formas de cultivo e colheita e suas propriedades medicinais. Em casa, aprenderam as diferentes formas de preparo dos remédios: a dosagem ideal de cada substância, as partes das plantas que devem ser aproveitadas, o tempo de cozimento, tostagem, secagem, desidratação, curtimento, moagem ou trituração, as múltiplas misturas das plantas com diversos ingredientes de origem animal ou mineral. Conversando com os rezadores e curadores e ouvindo deles tão vasto conhecimento etno-botânico não pude deixar de me lembrar do clássico “A Ciência do concreto” de Lévi-Strauss, primeiro capítulo do “Pensamento Selvagem” (1970) onde é descrito um amplo sistema lógico de classificação zôo-botânico de diversos povos que, até então, eram conhecidos como “povos primitivos”.

Além do conhecimento botânico, há uma série de prescrições, recomendações e conselhos que só os especialistas detêm, como por exemplo, os banhos medicinais, prescrições quanto à práticas alimentares que, dependendo da doença, podem incluir ou restringir o uso de um determinado alimento ou bebida, recomendações sobre determinadas práticas do cotidiano como não nadar em rios ou lagoas num determinado período, não tomar vento em certas horas do dia, rezar, cantar e dançar no Terreiro do Ouricuri, abster-se de relações sexuais ou bebidas

⁸ Alguns rezadores e curadores me explicaram que há plantas que só podem ser colhidas em determinados dias ou horários, em determinadas fases da lua ou em “dias santos”. Outros me disseram que para tocar uma planta é preciso fazer uma oração para “limpar o corpo” e que mulheres menstruadas devem evitar manipular plantas e preparar remédios por que o “mal da mulher” pode passa para a planta e prejudicar o paciente que irá ingerir o remédio. Muitos rezadores se negaram a entrar em detalhes sobre o cultivo de algumas plantas e o preparo de alguns remédios argumentando que são parte do “segredo da religião”.

alcoólicas por um período, fumar a “xanduca” (cachimbo de cerâmica ou madeira). Alguns curadores tomam as medidas corporais do paciente, em geral, seu antebraço, para auxiliar no diagnóstico de doenças relacionadas à coluna vertebral. Em certas ocasiões, o rezador pode ser procurado para tratar de animais domésticos, como gatos, cães, aves, porcos e vacas.

Apesar de haver alguns remédios, prescrições e recomendações que são bem conhecidos e indicados por todos os curadores e rezadores, cada um diz ter um “conhecimento” particular “que veio de Deus” e que é de seu domínio exclusivo. Sobre esse tema alguns de meus interlocutores diziam-me que, por serem “conhecimentos secretos”, eu não poderia saber, outros me diziam que tais conhecimentos são “ditados por Deus” na hora da cura, revelados em sonhos ou vindos até eles por “intuição” durante os rituais de cura.

O que caracteriza um rezador ou rezadeira (como são chamadas as mulheres) é o reconhecimento social de sua capacidade de conhecer, memorizar e recitar um amplo conjunto de rezas para os mais diversos males e, através dele, obter êxito na cura de diversas enfermidades que podem acometer uma pessoa. Embora alguns rezadores possam receitar e/ou preparar remédios para auxiliar no processo terapêutico de cura, o mais comum é que ele apenas reze impondo uma das mãos sobre a cabeça do paciente e, na outra, segure o ramo de pião. Para cada tipo de mal há uma reza específica, sendo considerado um “bom rezador” aquele que conhece um maior número de rezas para um maior número de doenças. Assim, há rezas para um amplo conjunto de “males” ou “doenças”, como: o mau-olhado, o susto, a inveja, as dores de coluna, o cobreiro, o vento, espinhela caída, etc. Há, inclusive, rezas para a cura de animais domésticos, como gatos, cachorros, galinhas, pássaros que vivem em gaiolas, porcos e vacas. Podem ser pronunciadas em voz alta, baixa, em sussurros inaudíveis ou, até mesmo, rezadas mentalmente pelo rezador. De modo geral, as rezas são transmitidas pelos rezadores mais velhos aos mais novos, garantindo assim a permanência destes conhecimentos entre as gerações. Boa parte dos rezadores com quem conversei dizem que as rezas que conhecem foram aprendidas com os chamados “rezadores antigos”, pessoas consideradas de grande prestígio social e que já faleceram. Outros dizem que aprenderam com parentes rezadores e curandeiros que lhes prepararam desde a infância para sucedê-los. Ouvi também de alguns interlocutores que as palavras que são proferidas nas rezas lhes foram instruídas por “Deus”, “Jesus”, o “céu” ou, por entidades espirituais conhecidas como “encantados” ou por “espíritos dos antepassados”, “índios velhos do tempo antigo”. As rezas são consideradas parte do “conhecimento” do rezador e podem ser transmitidas aos curandeiros e rezadores de diversos modos: durante o sono, nos rituais do Ouricuri ou, enquanto rezavam ou fumavam o cachimbo em casa. Rezar em casa, sozinho e com frequência é considerada uma prática

recomendável a todos os rezadores. São nesses momentos de oração que alguns de meus interlocutores descrevem situações em que num instante, como uma espécie de intuição, surgem em suas mentes umas rezas repentinas e interpretam esses eventos como momento de aprendizado em que “Nosso Senhor” estaria lhes “ensinando novas rezas. Outros rezadores, por sua vez, afirmaram que as rezas podem surgir no momento da cura, na medida em que o rezador ou curandeiro vai “sentindo a doença” do paciente: “Deus vai dando o entendimento” e surgem as “palavras certas”.

Nas casas dos rezadores e curadores observei diversas imagens e pinturas de santos católicos decorando as paredes ou organizados num pequeno altar com flores de plástico e velas. Perguntei à rezadeira Dona Tininha por que algumas rezas que ouvi eram repetidas três vezes e ela me explicou que esta prática está relacionada à “Santíssima Trindade” que é o “Pai”, o “Filho” e o “Espírito Santo”. Boa parte dos rezadores e curadores com quem conversei dizem que sempre que podem vão à missa na igreja da cidade ou que assistem as missas celebradas por um padre que, ocasionalmente, visita o aldeamento, principalmente em “dias santos”.

A foto a seguir mostra a Procissão de Nossa Senhora da Conceição que é realizada todos os anos no final de dezembro na terra indígena Kariri-Xocó.

Foto nº 6

Procissão da Festa da Padroeira Nossa Senhora da Conceição na Terra Indígena Kariri-Xocó



Fonte: O Consórcio Intermunicipal do Sul do Estado de Alagoas (CONISUL)

http://conisul.com.br/noticiasView/1476_Aldeia-Kariri-Xoco-realiza-festa-da-padroeira-em-Porto-Real-do-Colegio.html (acesso em 20 de janeiro de 2020)

As rezas fazem referências aos santos católicos e, em geral citam termos relacionados ao cristianismo, uma questão que é compreensível se levarmos em conta a história dos Kariri-Xocó que, como foi dito no Capítulo 1, tem início com a instalação de missão religiosa de Colégio. Abaixo transcrevo uma reza do rezador Alisson, 21 anos.

Deus foi quem te fez, foi Deus quem te criou, Deus é quem te cura, Deus é quem te dá uma boa cura. Com água da fonte, a do monte, a água que João Batista batizou nosso senhor Jesus Cristo nas águas do rio Jordão, trazei-me Senhor vossa água e banha no corpo de (nome da pessoa), carregai todas as mazelas para a onda do mar sagrado. Paz do senhor, São Cosmo, Verbo Divino, aleluia! Que o sol trancai, que o sol de santileme, o sol divino carregai, bendito e louvado seja Deus, bendito e louvado seja a Deus, bendito e louvado seja a Deus. (Reza uma Ave Maria) ... de arcas abertas, espinhela caída, da dor dos seus peitos, das suas costas voltai para o lugar. Minha mãe bendita, glória à Deus (uma parte da oração de Salve rainha), Salve! Salvo fui! Salvo sou! Salvo serei! Um bom livramento, uma boa defesa, de arcas abertas, espinhela caída, volte para o mesmo lugar. Espinhela caída e arcas aberta, leva para as ondas do mar.

De acordo com ele está reza lhe foi ensinada por rezadores mais velhos e pode ser utilizada para a cura de qualquer doença. Durante o período em que acompanhei o trabalho de alguns rezadores e curadores pude observar que atendem, preferencialmente, em suas próprias casas. Em alguns casos, quando o paciente está muito doente, é idoso ou um bebê recém-nascido, eles podem se deslocar até a casa do paciente. Não há dias ou horários pré-estabelecidos para estas visitas, aliás, de acordo com muitos interlocutores, esse é dos maiores problemas que enfrentam no dia: o fato de que devem estar disponíveis 24h por dia, a qualquer hora. Muitos interlocutores com quem pude conversar me disseram que em certos momentos de suas vidas relutaram em aceitar o que chamam de “missão” ou “dom”, justamente por que sabiam que seria uma tarefa árdua que exige muita dedicação.

Seja em sua própria casa ou na casa do paciente, o ritual de cura pode ocorrer na sala, na cozinha, na varanda ou no quintal à sombra de uma árvore. O paciente se senta numa cadeira ou banco e o especialista se posiciona em pé à sua frente. As rezas duram em torno de dez minutos e, na maioria das vezes, são concluídas com um gesto com as mãos como se estivessem direcionando o mal para algum lugar fora do corpo do paciente. Alguns rezadores, neste momento, dizem, em voz alta enviar o mal para as “profundezas do mar sagrado”. Quando perguntei a um rezador o que ele queria dizer com “mar sagrado”, ele me explicou que o mar é um local sagrado e profundo e que o mal enviado para aquelas profundezas ficará para sempre ali aprisionado.

Descrevo abaixo a reza de abertura de ritual de cura do rezador Alisson. Pelo que pude observar, esta reza é utilizada também no início dos rituais de outros rezadores.

Com dois te botaram, com três eu te tiro. Com três arrocho, com os três abalos com a Virgem Santíssima recebeu vosso filho quando desceste dos braços no Monte Carvalho. Se foi olho grande no teu cabelo, nas tuas sobrancelhas, em teus olhos, em teu nariz, na tua boca, no teu corpo, no teu sangue, na tua carne na tua pele, nas tuas veias, no teu intestino, em nome de Deus e da virgem Maria: vai-te para ondas do mar sagrado, vai-te pra onde não canta galo, nem o boi urra e onde não há palavra de Nosso Senhor Jesus Cristo! Assim como o vento venta, como a onda torna, a onda pelas ordens de Deus e da Virgem Maria tudo o que for de ruim do corpo de (Fulano) vai para ondas do mar.

Tanto os rezadores como os curandeiros afirmam possuir um “dom” para distinguir quando a doença pode ser tratada pelos médicos e quando pode ser tratada por eles. Disseram-me que o rezador ou curandeiro “sente” quando uma doença deve ser tratada por brancos (médicos) e quando deve ser tratada “pelos índios”. De modo geral, eles dizem que as doenças ou o mal que eles tratam têm causas diferentes das causas das doenças que os médicos tratam. O rezador Alisson, 21 anos, me explicou que as doenças tratadas por ele têm causas “misteriosas” querendo dizer com isso que elas estão relacionadas com questões espirituais que o médico não consegue “sentir” e, portanto, não consegue curar. Da mesma forma, os remédios para as curas são “sentidos” pelos rezadores e curandeiros. Alguns informantes me disseram que é “Deus” quem lhes comunica o melhor remédio para um mal específico, enquanto que os remédios receitados pelos médicos não foram feitos e nem são conhecidos pelos médicos, que apenas os receitam e os pacientes os compram em farmácias.

(...) Doenças misteriosas nós mesmos curamos. Curamos como? Com as ervas, com as rezas, né? Com os rituais. Levantamos aquela criança, aquela mãe, aquele jovem ou aquela jovem. Na hora que a gente está rezando, se for também de ir pro médico a gente sente, a gente diz: procure um médico que aí é doença do médico. Mas, se não for, agente já vai preparar aquele remédio para a família ou responsável fazer, para aquela pessoa e, se não, quando não vem mandar rezar, aquele pai ou aquela mãe que tem a experiência da vida, que tem conhecimento diz: não é caso de rezador, vou procurar um médico. (Alisson, 21).

Todos os rezadores e curandeiros com quem conversei foram unânimes em afirmar que não fazem o que chamam de “trabalho negativo”, isto é, práticas mágico-religiosas que visem fazer o mal para outras pessoas. Para eles o “dom” e o “conhecimento” que possuem devem ser usados para o bem tendo em vista ter sido “dado por Deus”. Pessoas que realizam “trabalhos negativos”, geralmente, estão associadas ao que chama de “macumba” ou “trabalhos feitos” e têm o objetivo de prejudicar alguém, “fazer o mal”, “adoecer”, provocar a dor física ou emocional, o sofrimento e, até mesmo, a morte.

2.1. Histórias de vida: o dom que veio do alto

Alisson, um jovem de 21 anos, foi um dos primeiros rezadores com quem pude conversar. Não foi difícil localizá-lo já que ele vive na cidade de Porto Real do Colégio, a pouco mais de 1 km da entrada do aldeamento. Filho caçula de quatro irmãos, vive com sua mãe conhecida como Ninha do Tonho e seu pai Aldeíno. Apesar de viver na cidade, Alisson vai com muita frequência ao aldeamento, seja para participar dos rituais, visitar parentes e amigos, jogar futebol ou para atender as pessoas doentes. Apesar de bem jovem, Alisson é uma pessoa conhecida e prestigiada em seu próprio grupo familiar, seja no aldeamento ou entre as famílias que vivem na cidade. Apesar de sua pouca idade, ao que parece parte do seu prestígio social se deve à sua família - ele é parente de dois grandes rezadores já falecidos e de grande respeito na comunidade, é bisneto da rezadeira Dona Marieta e sobrinho do rezador Candará. Disse-me que começou a se interessar pelas rezas aos 12 anos, mas que, desde pequeno, já convivia com seus parentes rezadores e cresceu vendo sua casa cheia de pessoas em busca de curas e rezas e que muito do que ele sabe hoje vem dessa convivência familiar. Aliás, ele afirma que o seu “dom” “vem de família”, deixando claro que se por um lado, o convívio com a família facilitou o seu aprendizado, por outro lado, o seu “dom” tem relação com o seu parentesco com rezadores. Estas questões serão retomadas adiante quando analiso a família e o parentesco como unidades sociais importantes no surgimento e desenvolvimento do “dom de cura”.

Alisson me disse que desde pequeno já sentia o “dom de rezar” e sempre que podia preferia ficar perto das pessoas que precisavam de ajuda do que brincar com as outras crianças. Explicou-me que seus pais, já naquela época, diziam que ele tinha um “dom divino” já que o seu comportamento não era como das demais crianças de sua idade. Na adolescência essa diferença se intensificou porque, ao contrário de outros jovens que preferiam sair de casa e passear na cidade, seu interesse maior era o de aprender as rezas. De acordo com ele, a adolescência foi um período difícil porque, ao mesmo tempo em que seus amigos começam a viver novas experiências fora de casa, ele, ao contrário, tinha que seguir regras bastante rígidas que devem ser seguidas por aquelas pessoas que buscam ser um rezador. Ele descreve conflitos com as namoradas que não entendiam certas restrições que ele tinha que seguir como não ingerir bebidas alcoólicas e se privar de relações sexuais em determinados períodos ou, recolher-se por dias seguidos no Terreiro do Ouricuri. Com quase dezoito anos, a maior resistência contra o seu desejo de se tornar um rezador veio de dentro de sua própria casa: ao ver que seu filho insistia em seguir seu “dom”, sua mãe tentou dissuadi-lo, sua grande preocupação era a pouca idade de seu filho e a grande responsabilidade que ele estava assumindo, afinal, era o nome da família que estava em jogo. Alisson me explicou que um rezador ou curandeiro que começa a

apresentar um comportamento público tido como inadequado pode perder sua credibilidade e respeito na comunidade e, com isso, pode prejudicar todos os seus parentes já que a família é também responsável por coibir, vigiar e reprimir os maus comportamentos. O próprio Alisson citou vários casos de pessoas que tiveram a iniciação como rezadores e curandeiros, mas que o comportamento incompatível destas tornou inviável sua continuidade por que as pessoas não mais as procurava para realizar curas ou rezas, nem lhe tratavam com a devida distinção e respeito. Ao referir-se ao período de adolescência e sua decisão de seguir o seu “dom”, comenta:

Influenciava em minha relação com outros adolescentes, quando eu ia para uma festa não podia me divertir, ficava lá quieto. Só que nós rezadores temos uma certa liberdade, tipo, de beber, de namorar, de sair, mas, tudo com regras, tudo no tempo certo. Nós não podemos fazer nada por nossa conta, nós não somos pessoas livres desimpedidas ... tipo, tudo que quiser fazer como outros jovens faz, porque eu mesmo tinha dia que não podia ir para o rio tomar banho por conta que era dia de sexta-feira e, de segunda-feira não podia lavar a cabeça. Arrumava as namoradas e umas diziam: ‘eu não quero ele não, que ele é rezador’. Namorei aqui com umas quatro namoradas de porta (namoros sérios), mas, terminava porque elas tinham medo das regras e elas não aceitavam porque era uma dieta meia ... não é uma dieta livre de todo os dias ir namorar, está entendendo? É uma coisa meia regrada, umas três vezes na semana, pronto. [...] chegava um (amigo) e dizia: ‘vamos para o aniversário de Fulano?’ ‘Eu não posso não que eu vou atender um pessoal, hoje não posso não que eu vou me preparar para fazer uma mesa (para reza e cura), hoje posso não que estou fazendo uma garrafada’, e assim passou, está passando ...’

Apesar de afirmar que aprendeu a rezar com diversos rezadores, os observando e os acompanhando em rituais de cura, ele afirma que as rezas que ele conhece não foram aprendidas, “vieram do alto”, “do divino”. Fica claro na conversa que tive com Alisson que o aprendizado da reza não é um exercício de aprendizado intelectual tal como entendemos quando pensamos em nossos processos pedagógicos de aprendizagem em que repetir, decorar, ler e aprender são partes do processo de produção de conhecimento. Para Alisson, há dois aspectos que o levaram a “ouvir” sua reza: de um lado, o tempo que ele conviveu com outros rezadores, ouvindo e observando suas rezas, despertou seu interesse pelo “divino” abrindo-se uma possibilidade de contato com “o alto”. Esse “contato com o alto” é descrito pelos insistentes sonhos que ele tinha na adolescência com sua avó. Embora nestes sonhos sua avó não lhe ensinasse nenhuma reza, tais sonhos lhe traziam sentimentos bons que lhe inspiravam a criar as suas próprias rezas.

O dom já vem da pessoa, já vem do divino, já vem do alto. No meu caso veio do dom. Eu juro a você que eu nem sabia me benzer. Mas, devido à força que já traz minha família de berço, hoje eu sou um rezador que os próprios brancos mandam rezar. Quando eu rezo, eles dizem: ‘vixe, meu pai do céu!’ Tem deles (brancos) que até chora. Que nem saiu uma menina ainda agora num carro vermelho, dizendo: ‘parece

dona Marieta rezando, a mesma reza de dona Marieta' (bisavó de Alisson). Mas, eu não me lembro de vovó rezando. Até em sonho eu digo: 'vó, me ensine alguma coisa! Em sonho já pedi a ela três vezes, aí ela começa a sorrir, mas na mente na intuição vem todas, e tudo que a gente faz dá certo. A gente não pode fazer nada por conta própria e quando for fazer tem que consultar nosso ancestrais, aí daí vem toda a resposta de tudo que vamos fazer para aquela pessoa e corre bem. (Alisson) .

Na fotografia abaixo Alisson irá realiza uma cura de espinhela caída em sua vizinha que é uma de suas pacientes. Na fotografia Alisson está realizando as medições para a confirmação do diagnóstico da doença. A paciente já tinha falado para ele os sintomas e suas suspeitas.

Foto nº 7

Alisson realizando a medição do antebraço de uma paciente com suspeita de espinhela caída.



Fonte: a autora

A pouca idade de Alisson, o fato de pertencer a uma família de rezadores bem conhecidos e a grande procura por parte de pacientes indígenas e não-indígenas, faz dele um personagem bem conhecido em toda a região. Ele me confidenciou que, às vezes, sente certo arrependimento por ter “seguido” seu “dom”, mas, que não havia outra alternativa, afinal, o “dom vem de família” e recusá-lo seria uma afronta aos seus parentes e todos os Kariri-Xocó que esperam dele uma ajuda em horas difíceis. Por outro lado, diz que se sente feliz por poder ajudar tantas pessoas e que, aos poucos, vai conseguindo conciliar sua atividade de rezador e sua vida pessoal.

Dona Tita, 58 anos, é casada, tem filhos e vários netos, disse-me que relutou muito em “trabalhar com reza”, ainda que desde criança sentia o “chamado do dom”. Explicou-me que resistiu o quanto pode por não se sentir preparada para “cumprir essa missão” e queria que seu tempo fosse dedicado à sua família. Contou-me que ao longo de toda sua vida nunca teve boa saúde e que as doenças começaram a se agravar quando se tornou adulta. Ela associa o surgimento de diversos infortúnios e doenças ao longo de sua vida à sua resistência inicial em “aceitar o dom”. Segundo ela, a partir do momento em que compreendeu que poderia usar seu “dom” de cura para ajudar outras pessoas muitos dos seus problemas pessoais e de saúde “foram embora”. Ela conta que começou rezando em casa, para os netos e outros membros da família. Mas, mantinha essa atividade em segredo com o conhecimento apenas de sua família. No entanto, um evento em particular a fez “aceitar o dom” e, partir daí, tornou públicas as práticas de reza que, até então, mantinha circunscrita à sua família.

Só que eu me recusava muito de rezar, tá entendendo? Eu rezava nos meus filhos, nos meus netos, porque casei com 16 anos e meus filhos casaram logo cedo. Eles foram meninos de casar logo cedo, só a primeira que casou depois dos 20 anos, mas já comecei a ganhar meus netinhos e, dali eu fui rezar. Mas, antes eu tinha essa oração, esse dom, mas eu recusei muito, bastante de não querer. Porque eu tinha medo, porque os mais velhos diziam que quem reza parte (morre). O povo fazia muito medo à pessoa que reza. As pessoas que rezam, a metade dos encostos, de doença das pessoas, sempre os rezadores recebem, aí eu imaginava, eu dizia: ‘eu não vou querer rezar não’. Mas, rezava pelos escondido (às escondidas) com meus netos, aí daí houve uma quadra (um acontecimento) de chegar a vizinha daí com AVC (Acidente Vascular Cerebral), a filhinha dela tinha a idade de 3 aninhos, aí quando foi na hora do almoço quando estava todo mundo almoçando, aí passou AVC na menina, que o povo chama de vento. Antigamente, nós índios, chamávamos de vento, que o vento que passa, já na medicina é o AVC, né? Que conhecemos como derrame que dá de todo tipo. Aí então, minha nora tem a língua muito solta, aí falou (para outras pessoas): ‘minha sogra, ela reza’. Aí o povo disse: ‘eu nunca vi ela rezar’. Mas, eu já tinha esse segredo comigo guardado, tá entendendo? Apertado em 7 chaves sem querer me dedicar aquele trabalho, tá entendo? (Dona Tita, 58 anos).

Dona Tita explicou que seu anonimato como rezadora foi rompido quando uma de suas noras tornou pública a cura de um “vento” de uma criança. Desde então, as pessoas começaram à procurá-la, inclusive não-índios que vivem nas cidades próximas. Diferentemente do caso de Alisson, citado acima, a família de Dona Tita não tem um histórico de possuir rezadores e curadores. Ela diz que aprendeu a fazer remédios e a “passar o ramo” na infância observando as rezadeiras mais velhas.

Para muitos rezadores e curadores com quem conversei, muitas vezes, a resistência em aceitar o “dom” tem a ver também com as obrigações e responsabilidades que lhe cabem. O “trabalho de cura”, disseram-me, exige muita dedicação, tempo e preparo, além de todas as prescrições morais e comportamentais a que são submetidos e publicamente cobrados. Além

disso, não é um trabalho remunerado e os rezadores e curandeiros fazem questão de me informar que não cobram nada pelos seus trabalhos. Em alguns casos, os curandeiros recebem dinheiro pela venda dos remédios que são preparados e receitados aos pacientes. Admitem que certos pacientes fazem questão de lhes oferecer algum “agrado” pela cura recebida, em geral, são pequenas porções de alimentos que foram comprados na cidade como sal, açúcar, arroz, farinha de trigo, lata de óleo, cuscuz, ou produtos oriundos das roças como feijão, macaxeira, milho ou animais de criação como galinhas e porcos.

Muitos rezadores e curadores, principalmente as mulheres, dizem que precisam contar com a compreensão da família, dos maridos e dos filhos para que possam exercer suas atividades. Relataram que diariamente recebem pacientes em suas casas, a qualquer hora do dia ou da noite, e que muitas vezes precisam se deslocar de suas casas para atender os doentes, principalmente bebês recém-nascidos ou pessoas idosas com problemas de locomoção. Por isso, muitas mulheres me disseram que o acúmulo das tarefas domésticas e a atuação como rezadeiras ou curadoras criava conflitos e tensões em casa, principalmente com os maridos que reclamavam da ausência delas em casa.

Dona Dulcirene, 54 anos, passa boa parte de seu tempo em casa com seus filhos e netos. Acorda bem cedo, antes das 5h para rezar e, em seguida, cuidar das tarefas domésticas e de possíveis pacientes que venham à sua procura. Neta e filha de rezadores, aprendeu as primeiras rezas com a avó. Disse-me que ainda criança já se sentia “diferente” e sua mãe já percebia que algo “especial” ocorria com ela. Dona Dulcirene é filha do conhecido rezador Candará, já falecido e irmã do rezador Kenedy, 48 anos. Conta que era uma criança muito “sensível”, “sentimental”, que chorava muito quando era repreendida pela mãe por qualquer mau comportamento. Sua mãe, por sua vez, sentia-se arrependida quando lhe dava “uns tapas”, chegando mesmo a lhe “doer o braço” pelo mal que acabara de fazer à filha. Para Dona Dulcinere esse comportamento sensível e retraído na infância eram indícios do seu “dom” de cura e reza que, mais tarde, já adulta, foi confirmado. Ela explica que sua mãe quando lhe batia sentia um enorme arrependimento.

(...) Minha mãe dizia: ‘tem momentos que eu não posso nem bater nessa menina, se eu der um cascudo nela, se eu der uma lapada de cipó, cinturão (...)’Era de minha mãe ter uma dor no braço, tá entendendo? No mesmo tempo tinha até um arrependimento (após me bater) e ela dava até pra chorar quando dava (batia) em mim. Eu tinha um sentimento tão grande de cascudo que minha mãe me dava se fosse possível eu chorava o dia todinho. Eu até pensava: ‘meu Deus por que eu sou assim? Daí eu fui crescendo... já sentia uma diferença desde quando eu nasci. (Dulcirene, 54 anos).

Como começou muito cedo a rezar e fazer curas, dona Dulcirene diz que nunca teve dúvidas sobre sua “missão”, embora tenha, em diversos momentos de sua vida, vivenciado situações que colocava em cheque sua disposição em continuar nesta tarefa. Ela conta que com o casamento e o nascimento dos filhos tornou difícil “cumprir sua obrigação com Deus” por que lhe faltava tempo para cuidar da família e dos diversos pacientes que a procuravam. Disse-me que, muitas vezes, este foi motivo dos desentendimentos com seu marido e até com alguns parentes que não compreendiam por que ela deixava a família para atender pacientes. Mas, com o passar do tempo, ela diz que foi aprendendo a lidar com estas situações e atribui sua saúde e a saúde de sua família ao fato de jamais ter abandonado sua “missão”.

Assim como outros rezadores da aldeia temer de dona Dona Dulcirene em aceitar o seu dom diz respeito à uma ideia bastante difundida entre os rezadores de que a doença do paciente pode “passar” para o rezador. De acordo com Dona Dulcirene, se doença não for “vencida pela reza”, ela poderá se instalar no corpo do rezador podendo levá-lo até à morte.

(...) às vezes meus filhos dizem: “mãe, não reze, que a senhora sabe que todos os rezadores morrem de coisas (doenças inesperadas), coisas tipo vento ruim, essas coisas. Isso aí é verdade. Eu vi um senhor que estava conversando sobre reza, e ele disse que tinha uma esposa que tinha o dom de rezar, e ela falou: “você sabe que a pessoa que faz a reza, se não cura, pode passar a doença e até morrer. (...) os mais velhos diziam que quem reza parte dos escombros das pessoas quem recebe é o rezador. Eu pensava: ‘eu não vou querer não’. Mas, rezava sem ninguém saber, só nos meus netos. (Dulcirene, 54 anos).

Dona Tininha, 48 anos, casada e com filhos e netos vem de uma família de rezadores: sua mãe, já falecida, foi uma conhecida rezadeira e foi quem lhe ensinou as primeiras rezas. Recebeu-me em sua casa e conversamos longamente na cozinha, cercada por suas netas e seu marido. Desde a infância, sua mãe comentava que ela (dona Tininha) seria a rezadeira que lhe sucederia. Ela relata que parte de sua infância viveu na periferia de Porto Real do Colégio devido aos conflitos de terras com fazendeiros e posseiros que expulsaram várias famílias do aldeamento. Relembra com tristeza um tempo difícil e que chegou passar fome: vivendo na cidade, não tinha onde plantar, nem onde trabalhar por que na cidade não havia emprego e muitas pessoas não davam emprego “aos índios tomadores de terras”, como são chamados na cidade. Ela diz que após a retomada da Sementeira (uma área de terras reconquistada pelos Kariri-Xocó em 1978, ver cap. 1) e o retorno de sua família ao aldeamento, sentiu novamente o “chamado cada vez mais forte”.

Explicou que a mudança forçada para a cidade e o conseqüente afastamento de seus parentes, o casamento e o nascimento dos filhos fizeram com ela adiasse o atendimento ao “chamado”, referindo-se ao início de sua atividade como rezadeira. Começou a “aceitar o seu

dom” mais tarde, quando voltou a viver no aldeamento e seus filhos já estavam maiores. É nesse momento que ela, de fato, assume publicamente sua condição de rezadeira. O motivo que a fez tomar essa decisão foi o adoecimento de sua filha que apresentou uma doença repentina que a deixou tão mal que ela pensou que sua filha iria morrer. Muito preocupada, fez uma promessa: caso a filha fosse curada iria assumir seu “dom” e tornar-se uma rezadeira. Ela atribui o adoecimento da filha ao fato de ter postergado por tanto tempo o cumprimento de sua “missão” e a cura alcançada seria um sinal de que deveria assumir sua tarefa o mais breve possível. Desde então, reza para todos que pedem a sua ajuda e diz que jamais irá “quebrar sua promessa”. Quanto ao seu reconhecimento público como rezadeira, conta que se deu de maneira lenta, à medida que as notícias sobre a eficácia de suas rezas se espalhavam pelo aldeamento e na cidade. Ela mesma se diz surpresa com o grande número de pessoas que a procuram todos os dias e que jamais negaria um atendimento a ninguém para não quebrar a sua promessa de “servir a Deus” até ao fim de sua vida.

Seu César, mais conhecido como Primo Cezar, tem 48 anos, é casado e com filhos. Diz que aprendeu a rezar na juventude quando seu avô Manoel José dos Santos, mais conhecido por Manoel Preto, um conhecido rezador, decidiu ensinar seus netos a rezarem na tentativa de saber se algum deles poderia sucedê-lo. Seu César relutou por que não planejava ser um rezador como seu avô, pois via as dificuldades pelas quais ele passou a vida toda com curas e doentes. Ainda hoje ele se lembra da primeira reza para o “mau olhado” que seu avô lhe ensinou e que ele utiliza ainda hoje em suas curas:

Pedro o que anda fazendo? Aí, Pedro respondeu: ‘senhor eu ando curando com três abalos, com três arroschos curai fulano de tal, pela sua fisionomia, por seus cabelos, pelo seu rosto, pelos seus olhos, pelo seu nariz, pela sua boca, pelos seus lábios, pelo seu queixo, pela suas pestanas, pela sua testa, pelo seu corpo visual, o corpo visual, o corpo vem não, vem dedo, vem os pés (...)

Seu César conta que, a partir das rezas que lhes foram ensinadas, muitas pessoas começaram a procurá-lo. Como ainda relutava em aceitar o “chamado”, explicava às pessoas que não era rezador e pedia aos pacientes que procurassem outros rezadores. Mas, mesmo assim, conta que as pessoas insistiam para que ele “rezasse nelas”. Um fato que marcou a vida de César e que o fez aceitar definitivamente sua “missão” ocorreu quando sua filha pequena adoeceu.

Quando eu era mais novo eu fui no terreiro buscar lenha, minha filha era bem novinha. Aí, eu de lá senti que aconteceu alguma coisa, pelas palavras de reza que meu avô ensinou, de lá eu senti que tinha alguma coisa acontecendo. Quando eu cheguei aqui

essa mulher minha estava com ela (a filha) no braço. Quando olhei para ela (a filha) a feição dela estava descuidada. Aí, eu peguei o ramo de pião e rezei nela e depressa mandei rezar por três rezadores. Aí, ela foi numa senhora que rezava que se chamava Tia Gercina, parente minha, minha avó. Aí, mandei pra ela rezar, aí ela rezou. Aí levei para outro, o cacique Otávio Queiroz, aí ele rezou. Aí, ele disse: ‘quem foi que rezou?’. Aí, disseram: ‘o Primo César’. ‘Foi a sorte dela’ (disse o cacique Otávio), ‘se não, ela ia morrer, ia passar (a doença) para as tripas. Botarem olho nessa menina’.

César me explicou que quando o “mau-olhado passa para as tripas” da criança pode levá-la a morte. “Passar para as tripas” indica que a doença está avançando, “tomando o corpo” da criança, tornando-a fraca, sem apetite. Nestes casos, comentou, o rezador deve agir rápido na tentativa de não permitir que a doença se alastre. Explicou que o “mau-olhado” é uma doença que acomete especialmente as crianças quando pessoas adultas “se admiram da beleza” ou da “saúde da criança”. O “olhado” ou “mau-olhado” é, portanto, uma doença que pode surgir seja pela admiração e o encantamento, como pela inveja de algum adulto em relação à criança ou alguém próximo dela, seus parentes e, até mesmo, seus pais e irmãos. A criança, explica, por ter o “corpo fraco” fica suscetível a contrair esta doença e, por essa, razão, as mães devem ter um cuidado redobrado com bebês recém-nascidos, principalmente quando em contato com pessoas adultas. Segundo César, não levantar ou não deixar que levistem a criança acima da cabeça de quem a está segurando é uma das medidas de cuidado mais eficazes.

César acredita que a cura do mal olhado de sua filha e o reconhecimento de que sua reza foi a responsável por salvar-lhe a vida foi, em suas palavras, “um aviso” de que ele deveria, dali em diante, seguir como rezador. Apesar de ser neto de um antigo rezador, seu prestígio como rezador é restrito ao seu grupo familiar, aos seus parentes e vizinhos mais próximos de sua casa. Ele diz que suas rezas são “rezas aprendidas” com seu avô e explica que um bom rezador tem suas próprias rezas e que há muitos rezadores melhores que ele, mas, diz que, ainda assim, é bem procurado por mães com bebês recém-nascidos.

Seu César é mais conhecido pelos remédios que produz, distribui ou comercializa com quem pode pagar, principalmente os brancos da cidade. Ele explica que as plantas, lambedores e garrafadas que produz são indicadas pelos diversos rezadores de modo que a sua casa é uma espécie de “farmácia” onde os pacientes adquirem os remédios receitados pelos rezadores. Explicou que nem sempre o rezador tem em casa ou os remédios que pacientes precisam e, por essa razão, mantém em sua casa os “remédios do mato”, como são chamados. Boa parte dos remédios produzidos é cultivada na Mata do Ouricuri, é seu César quem cuida das plantas, semeia e colhe. Ele explicou que cada espécie tem um “jeito certo” de plantar, cuidar e colher e que cada uma delas tem “um segredo”, indicando que há dias, horas e formas específicas de

plantar, cuidar, colher e preparar cada remédio. Após colher as plantas, todo o preparo dos remédios é feito em sua casa. Ele próprio me convidou para ver as diversas garrafadas preparadas por ele, algumas conservadas na geladeira, outras guardadas num armário da cozinha, maços de folhas secas dependuradas no teto, sacos plásticos com raízes e sementes, vidros de maionese e azeitonas cheios folhas, frutos e sementes imersas em líquidos de diversas colorações e odores. Enquanto exibia sua “farmácia natural” explicava para que servia cada um daqueles remédios: alguns eram para “doenças mais simples”, como infecção urinária, pedras nos rins, olhado. Outros para “doenças mais difíceis de tratar”, como bronquite, dor nas costas, problemas de mulher, sangue fraco, problema de coração.

Dona Josefa, 70 anos e Dona Antônia, 73 anos possuem trajetórias de vida que representam bem as história de vida das mulheres rezadeiras Kariri-Xocó. Elas dizem que rezam apenas para as pessoas de seus grupos familiares, principalmente para os seus netos. Embora sejam de famílias de rezadores e rezadeiras, começaram a rezar após se casarem e terem filhos. Disseram-me que, no momento em que seus filhos pequenos adoeciam, com o conhecimento de rezas que já possuíam, conseguiam curá-los e, hoje em dia, atuam na cura de seus netos. De vez em quando atendem outras pessoas, parentes próximos, principalmente bebês e crianças maiores.

Dona Josefa é filha de pai Kariri-Xocó e mãe branca, ambos rezadores. Diz que sua mãe aprendeu a rezar com seu pai, após o casamento. Sobre o fato de sua mãe ser branca e ter se tornado uma rezadeira ela explica que: “todo índio sabe rezar, todo índio tem o dom” e que o branco pode “aprender se for ensinado pelo índio”, como foi o caso de sua mãe. Diz que aprendeu as rezas ainda na infância, com sua mãe e seus irmãos, já que seu pai faleceu logo que ela nasceu. No entanto, diz que seu pai deixou muitas rezas escritas num caderno guardado por sua mãe e repassado para ela. Ela define como “um instrumento de Deus” afirmando que “só Ele pode curar” e que seu trabalho é o de ajudar as pessoas. Além das rezas, ela também produz remédios, sua especialidade são os lambedores e garrafadas.

Dona Antônia conta que aprendeu a rezar com seu pai aos nove anos de idade. Ela explica que, naquela época, os pais consideravam importante que suas filhas aprendessem a rezar já que “conhecer as rezas” era um sinal distintivo que dava prestígio aos grupos familiares: “naquele tempo”, disse-me, “as famílias sabiam todas as rezas, quem não soubesse rezar não podia participar da religião, não era considerado uma boa pessoa”. Conclui dizendo que as mães podiam rezar em seus próprios filhos protegendo-os de possíveis males que acometiam as crianças em seus primeiros anos de vida. Por isso, diz que ensinou suas três filhas as rezas para as principais doenças, mas, lamenta que suas filhas não estejam ensinando aos netos.

Dona Antônia começou a rezar aos 17 anos, após se casar e ter os primeiros filhos. No início, disse-me, tinha vergonha de rezar por que era muito tímida. No entanto, na medida em que seus filhos iam nascendo e as doenças surgindo, foi aprendendo e ganhando segurança. Em pouco tempo, passou a rezar também nos filhos de suas irmãs e irmãos e outros parentes próximos.

Eu e minhas duas irmãs também rezamos. Mas, foi meu pai quem ensinou. Aí, ele disse: ‘é bom saber quem de vocês dão para rezar’. Aí, ele fez o que pode para ensinar nós tudo. Ainda hoje se chegar gente para rezar em criança eu rezo. Nós aprendemos porque foi nosso pai quem nos ensinou. As minhas outras duas irmãs já morreram. Quando meu pai começou a ensinar a gente a rezar a gente era pequenininha, tinha uns nove anos, essa base. Comecei a rezar nas outras pessoas depois que me casei, aí não tive mais vergonha de reza. Aí, pronto. Comecei a rezar com 17 anos, depois que me casei, tive 9 filhos, são 4 homens e 5 mulheres. De meus filhos, nenhum até agora manifestou interesse em aprender a rezar.

Diferentemente de Dona Josefa, Dona Antônia diz que “não trabalha com remédios” porque não sabe fazer as garrafadas e por que acredita que as suas “reza” são eficazes.

Eu só rezo uma vez na pessoa, não rezo duas vezes. Naquela (pessoa) que eu rezo, ou morre, ou fica bom! Pois é, rezo de todos os males, não faço remédio, apenas rezo. Não sei fazer garrafada, vou andar fazendo garrafada sem saber? Aí, passo o remédio demais e mato o povo? Deus me livre! Nem faço, nem tomo que ninguém faça, eu só rezo.

Seu Euzenir, 49 anos, casado e com filhos, é de uma família de rezadores. Seu pai, Seu Aldemir, 65 anos, é curador e se especializou em curas de garganta, principalmente de engasgo de crianças. Na convivência com seu pai, Seu Euzenir disse que aprendeu com ele boa parte das rezas que conhece. Viveu parte de sua infância e adolescência na cidade de Porto Real do Colégio, na Rua dos Índios, num período em que havia muitos conflitos de terras com posseiros e fazendeiros. Por essa razão, diz que tem memória das privações que sua família passou, sem terras para fazer roça e sem dinheiro para comprar alimentos na cidade. Apesar de ainda enfrentar dificuldades para sobreviver, ele comenta que com a demarcação das terras a vida melhorou um pouco já que cada família tem um pedacinho de terra para plantar.

Sobre a descoberta de seu “dom”, explica que desde criança a “mata” (Terreiro do Ouricuri) chamava sua atenção. Enquanto outras crianças queriam brincar na rua, diz que preferia brincar na “mata” onde ocorriam os rituais e que as plantas cultivadas ali já despertavam sua atenção e seu interesse: “Eu desde criança brincava, mas sempre estava direcionado para a Mata, para os animais, para as ervas ... eu já tinha uma coisa que me tocava...”.

Apesar de rezar desde muito jovem, relata que foi somente na vida adulta, por volta dos 30 anos, que teria adquirido mais experiência e conhecimentos de rezas. Hoje, diz que é capaz de avaliar quando uma reza “dá certo” e, quando “não dá certo”, intervindo para que elas sejam mais eficazes:

(...) Porque antes mais novo fazia (reza) mais na inocência, então a inocência fazia com que a coisa desse certo e, hoje eu tenho um entendimento a mais. Então, aquela inocência, aquela parte que eu fazia deixando apenas na mão da espiritualidade, aí se torna mais fácil. Mas, hoje não, hoje eu tenho mais conhecimento para entender o que a espiritualidade quer dizer. Aí, meu compromisso é mais forte, eu tenho que ser mais rígido comigo mesmo e ser mais cooperativo com parte espiritual para fortificar aquela reza. O que muda (em relação ao tempo em que era mais jovem) é que vou pegando casos mais pesados que antes eu achava que não tinha capacidade.

As rezas e as curas de Seu Euzeni são acompanhadas por cantos e danças que, para ele ajudam a tornar a cura mais eficiente. Ele também prepara os próprios remédios que receita aos seus pacientes e se identifica como um “rezador nato”, como “os de antigamente”

A capacidade (de cura) chega quando chegar o momento. Eu sou uma pessoa mista, trabalho com cantos e danças, artesanatos, ervas medicinais... e mais, nós (os rezadores) temos uma coisa natural dentro de nós, nós sempre andamos cantando e dançando (no Terreiro do Ouricuri), (e isso) sempre nos leva à cura. Então, isso não deixa de ser um compromisso de ser um rezador nato. Então, no tempo de hoje o compromisso (como rezador) aumentou. Hoje, a cobrança é mais forte, antes quando eu tinha a inocência, aquilo que você não conhece, então não está sujeito a ser cobrado tanto.

Ele reclama que, hoje em dia, é difícil fazer com que os jovens se interessem pelas rezas e se preocupa com a possibilidade de não deixar um sucessor de sua família. Diz que os jovens, quando adoecem, procuram os médicos e os remédios da cidade e, com isso, é possível que no futuro não haja mais curadores e rezadores. Ao avaliar a juventude de hoje e seu interesse pelas rezas, diz:

Hoje as coisas mudaram mais. A dificuldade hoje dos mais velhos é passar para os mais novos que quando se tem uma gripe, um dor de barriga ou alguma coisa assim é de buscar na natureza e não na farmácia. Para nós colocarmos na cabeça do jovem hoje está bastante difícil, primeiro tem que arrastar pelos cantos e dança (que ocorrem no Terreiro do Ouricuri e onde curas podem ser realizadas) e depois pela medicina então...

Comentou que, com o passar do tempo e o seu amadurecimento, compreendeu que ouvir os pacientes é um importante passo para se obter a cura: “na conversa”, diz, “o rezador já vai sentindo o que é natural e o que é doença”. Para ilustrar o que quer dizer descreve situações já vivenciadas por ele em que esposas ou maridos em crise conjugais o procuraram para realizar

rezas ou receitar remédios para que seus cônjuges voltem a se apaixonar. Ele explicou que durante as conversas consegue identificar se foi feito algum “trabalho negativo” ou “feitiçaria” para separar o casal ou, se foi “o amor que se acabou”. No caso de “trabalho negativo” ou de um “mau-olhado de alguém” sobre o casal, ele consegue com suas rezas livrá-los do mau e reunir novamente o casal. Porém, se for uma “causa natural”, ou seja, “se não existe mais amor entre o casal” diz que nada poderá fazer, a não ser ouvir a esposa e/ou marido e aconselhá-los.

No próximo capítulo apresento e descrevo alguns conceitos centrais que surgiram a partir das observações e das conversas que mantive com rezadores e curadores. Considero que estes conceitos são fundamentais para uma compreensão mais elaborada do sistema de pensamento nativo e modo como os sujeitos atuam na cura das doenças.

3. NOÇÕES DE DOM, CORPO, SAÚDE E DOENÇA

3.1. O corpo forte e o corpo fraco

Para os Kariri-Xocó as noções de saúde e doença estão relacionadas à diversas metáforas corporais, tais como: “corpo forte”, “corpo fraco”, “corpo limpo”, “corpo sujo”, “corpo aberto” ou “matéria”. Estas categoriais corporais são essenciais para entendermos os sentidos que são aplicados à doença e à saúde de modo que o corpo se torna um elemento central nesta análise. Para os curadores e rezadores o corpo assume um papel importante no processo de cura já que é através da observação minuciosa do corpo que se pode diagnosticar e tratar as doenças. É através do corpo, ou melhor, dos sinais que o corpo pode emitir, que a saúde ou a doença é percebida: um corpo que tem saúde é um “forte”, “limpo”, “corado”, com disposição para trabalhar, caminhar, dançar, rezar, fumar o cachimbo. Neste aspecto, os cuidados com o corpo adquirem maior importância, pois, é através dele que muitas doenças são adquiridas. Sendo assim, “fortalecer o corpo” é o único meio de se prevenir das doenças ou de se recuperar delas. Ao descrever os sistemas de cura dos Kariri-Xocó, Santana (2015:119) observa que:

O corpo fraco que se contrapõe ao corpo forte pode decorrer de vários fatores, como doenças; sentimentos ruins como ódio, inveja e raiva; relações sexuais em excesso; pensamento negativo; problemas pessoais e financeiros; preocupação demasiada; não cumprimento das obrigações no Ouricuri; intensas relações com os cabeça-seca⁹; má alimentação; briga; esforço físico; perda de sangue e preguiça. Escolhemos alguns desses fatores que provocam a fraqueza do corpo para ser comentado. (Santana, 2015:119).

Do mesmo modo, Silva (2003), referindo-se também ao Kariri-Xocó, explica que “(...) a fraqueza da ‘matéria’ pode explicar a causa da doença. Uma pessoa que guarda rancor, raiva e ódio “se torna uma matéria muito fraca”. E conclui: “uma pessoa ‘fraca’ ou de ‘corpo aberto’ é susceptível de contrair doenças”. Para os Kariri-Xocó o corpo não é tratado apenas como um aparato físico/ biológico, ele possui também dimensões espirituais, psicológicas e sócio-culturais. Uma pessoa que possui um “corpo forte” é vista como alguém que está conectado com a esfera do sagrado “vivendo com Deus”, “alegre” e “em paz com seus “parentes”, como definiu a rezadeira Dona Tininha. De outro modo, a pessoa que possui um “corpo fraco” vive suscetível a todo tipo de doença por que “não serve à Deus”, “vive fazendo o mal aos outros” e

⁹ “cabeças-secas” são também como são chamados os brancos.

“não respeita a sua cultura”, “não participa da religião”. Dentro desta perspectiva, o corpo parecer atuar como um elemento de equilíbrio pessoal e coletivo oscilando entre a “fraqueza” e a “força” de acordo com um sistema próprio de atitudes individuais e coletivas. Neste sentido, o papel dos rezadores e curador se reveste de grande importância por que cabe a eles intervirem nestes processos de transformação corporal, seja impedindo que um “corpo forte” se “enfraqueça”, seja revertendo os estados corporais de “fraco” para “forte”. No depoimento do rezador Alisson fica evidente a importância de se manter o “corpo forte” durante toda a vida, uma tarefa que deve ser permanentemente vigiada pela própria pessoa e pela coletividade.

O corpo fraco é aquela matéria que não é preparada. Tem a matéria fraca que até com o mormaço do tempo, com a mudança do inverno e do verão a pessoa adoece, é o que chamamos de o “mormaço do tempo”. Já o corpo forte que é a matéria forte, a matéria fechada, pode até vir bala (de revolver), que Deus a livra, não rompe. Agora, isso porque vai do preparo da pessoa, desde criança, na sua adolescência a na sua velhice. Também depende de como a mãe vai preparar o corpo daquela criança quando criança. (Alisson, 21 anos)

Os cuidados com o corpo começam desde a primeira infância, quando os filhos ainda são bebês. As crianças são especialmente vulneráveis ao “mal” por serem “inocentes”, “puras”, “sem maldade” com corpos que ainda “não são formados”. A tarefa de cuidar do corpo da criança evitando que se “abra” cabe aos seus pais e aos parentes próximos. Algumas mães me disseram que para manter o “corpo forte” de seus filhos pequenos na hora do banho fazem o sinal da cruz em suas testas e não permitem que elas comam carne ou algum alimento que contenha carne às sextas-feiras. Esses cuidados corporais perduram por toda a vida da pessoa e, como veremos, incluem diversas atitudes e comportamentos como participar dos rituais religiosos, respeitar os mais velhos, evitar o excesso de bebidas alcoólicas, a promiscuidade sexual, entre outros comportamentos tidos como “fortalecedores” do corpo.

Ouvi muitas vezes dos rezadores e curadores que uma pessoa adoeceu porque infringiu alguma regra de comportamento social, como por exemplo, deixar de frequentar os rituais religiosos, brigar com seus parentes ou agredir fisicamente uma pessoa. Em casos como este, se diz que a pessoa está com o “corpo aberto” e o trabalho dos rezadores e curadores consiste em retirar a doença e “fechá-lo” impedindo que a doença o penetre outra vez. De acordo com a análise de Clarice Mota (2007) sobre os rituais de cura dos Kariri-Xocó, uma pessoa com o “corpo aberto” está mais propensa a ser atacada pela doença que foi enviada em sua direção, “semelhante a uma flecha ou um dardo invisível direcionado aos seus órgãos vitais” (Mota, 2007:198).

Alguns comportamentos, ações, cuidados e evitações devem ser observados para que o corpo se mantenha “fechado” ou “limpo”. Os homens devem evitar o banho de rio às sextas-feiras por que certas entidades femininas das águas, como a “Mãe D’água”, poderão se sentir atraídas por eles e levá-los para o fundo do rio onde elas vivem. E as mulheres em período menstrual, momento em que estão com seus “corpos abertos” vertendo sangue, devem evitar a proximidade física masculina, principalmente de seus maridos. Alisson explica que a mulher não deve “instigar” o homem neste período, nem saltar sobre eles quando estiverem deitados na cama ou chão. A proximidade física do “corpo fraco” da mulher menstruada poderá “enfraquecer” outros corpos, principalmente do marido de tal modo que é recomendado ao casal não manter relações sexuais neste período e, até mesmo, evitar muita proximidade entre os corpos com trocas afetivas. Ainda com relação ao período menstrual, uma das minhas interlocutoras me disse que não reza em mulheres menstruadas por que neste período as rezas não são eficazes. Explicou-me que é preciso esperar “fechar o corpo” da mulher, isto é, encerrar o ciclo menstrual para que os rituais de cura possam ser realizados. Outras rezadeiras e curadoras por sua vez, me disseram que quando elas próprias estão menstruadas evitam fazer curas e rezas por que, estando com seus “corpos abertos” a doença do paciente poderá “passar” para elas.

O consumo excessivo de bebidas alcoólicas também contribui para o “enfraquecimento” do corpo. Para muitos dos meus interlocutores quem bebe de forma exagerada e persistente poderá ser tomado pelo “Espírito da Cachaça” que enfraquece o corpo deixa a pessoa “doente”, “viciada”. De acordo com alguns rezadores e curadores, o “Espírito da Cachaça” é dos mais difíceis de curar, tanto assim que alguns rezadores disseram-me que não “tratam desse espírito” por ser muito difícil a cura. Argumentam que não há remédios para a cura deste “mal” e que, nestes casos, o que se pode fazer pelo paciente é apenas rezar. No entanto, há rezadores e curadores que afirmaram que podem curar o “Espírito da Cachaça” que habitam o corpo da pessoa, mas, reconhecem que é uma tarefa difícil que envolve também a família do paciente. Durante minha permanência no aldeamento presenciei parte de um ritual de “fechamento de corpo” de um rapaz que, de acordo com o rezador Alisson, estava com o “Espírito da Cachaça” que o fazia beber descontroladamente tornando-se agressivo em casa com sua esposa e outros parentes. A iniciativa de levá-lo ao rezador foi da própria família do rapaz que estava preocupada com o seu comportamento violento, inquieto e sem apetite. Presenciei apenas uma parte dos rituais que começou com uma conversa entre o rezador Alisson, o rapaz (que estava bêbado e bastante inquieto) e alguns membros de sua família. O rezador fez diversas perguntas

à família, principalmente sobre o comportamento dele para com a esposa e os filhos, a frequência com que bebia, quando começou a beber, que tipo de bebida ele ingeria, se dormia após beber, onde e com quem ele bebia. Bastante alcoolizado, o rapaz dizia que queria ir embora dali e ameaçava se retirar, sendo contido por familiares. O rezador mantinha-se calmo, falando baixo, dizendo para a família que o rapaz não fugiria dali. Era final de tarde e o rezador levou acompanhado de seus familiares para uma pequena casa ao lado de sua residência, local onde ele costuma realizar os rituais de cura. É uma casa pequena, de tijolos e telhas, aparentemente ninguém parecia viver ali, pois havia poucos móveis (apenas uma mesa, algumas cadeiras e um pote de água). Os parentes sentaram-se nas cadeiras encostadas às paredes enquanto Alison, no centro da sala, começou a rezar e a banhar o rapaz, que permanecia sentado, com um balde contendo uma infusão de água e ervas de cor amarelada semelhante ao chá. Ao mesmo tempo em que o rapaz era banhado pela infusão o rezador lhe oferecia pequenas porções do mesmo líquido para beber. Enquanto lhe banhava, Alison proferia rezas em voz baixa, inaudíveis aos presentes. Terminado o ritual, Alison deu algumas orientações aos parentes do rapaz pedindo-lhes que nestes primeiros dias o mantivessem distante de qualquer tipo de bebida alcoólica, não o deixassem ir sozinho à cidade e evitassem a companhia de amigos ou pessoas que pudessem estimulá-lo a beber. Em seguida, perguntou ao rapaz se ele sentia vontade de beber e ele respondeu que não sentia nenhuma vontade e que daquele dia em diante não ingeriria mais nenhuma bebida alcoólica. O rezador lhe explicou que daquele dia em diante seu corpo estava fechado e que o “Espírito da Cachaça” não poderia mais entrar. Aconselhou o rapaz dizendo que para manter seu “corpo fechado” era preciso “fortalecê-lo” e que, para isso, o rapaz deveria mudar o seu comportamento, deixar de ser agressivo e ser mais paciente e amoroso com sua esposa, filhos e parentes e não andar com “más companhias”. Ao encerrar o ritual, Alison pediu à família do rapaz que retornasse com ele em três semanas.

De acordo com Alison, esta não foi a primeira vez, nem seria a última que a família o procuraria para curar o rapaz. Disse-me que nas vezes anteriores o rapaz se mostrava bem mais agressivo e inquieto e que, aos poucos, apresentava melhoras. Comentou que, no começo, foi bem difícil atender ao rapaz por que o “Espírito da Cachaça” o deixava muito agitado sendo necessária, algumas vezes, a ajuda dos familiares para contê-lo. Contou que certa vez o rapaz ficou tão inquieto que ameaçou fugir do local e Alison aconselhou aos familiares que o deixasse correr no terreno ao redor da casa para que se acalmasse enquanto outros pacientes seriam atendidos. Um tempo depois o rapaz teria se acalmado e o ritual teve seu prosseguimento.

Como os próprios curadores e rezadores me explicaram as transformações corporais não são irreversíveis, isto é, um “corpo fechado” poderá se “abrir” caso não seja constantemente “fortalecido” com atitudes e comportamentos considerados adequados. Desse modo, é preciso vigilância permanente nos comportamentos e um olhar atento aos corpos já que são eles que podem anunciar indícios de rupturas e desequilíbrios na pessoa.

O “corpo limpo” ou “forte” é o estado desejável da pessoa, é o modo de vida ideal que todos os Kariri-Xocó deveriam almejar. Em nossas conversas, quando recordavam dos “tempos antigos” muitos dos meus interlocutores, principalmente os mais velhos, argumentavam que a vida era melhor no passado por que as pessoas mantinham o “corpo forte” dançando, cantando e fumando o cachimbo, ouviam os conselhos do pajé e dos mais velhos, não andavam com muita frequência na cidade, nem se envolviam ou se casavam com brancos, trabalhavam de sol à sol em suas roças e ainda que faltasse comida à mesa, “tinham forças para trabalhar”. Outros interlocutores argumentavam que as pessoas eram mais “amorosas”, “ajudavam uns aos outros”, “tinham mais piedade e amor no coração” e relacionam estas atitudes ao “corpo forte” ou “limpo” dos seus antepassados. Como resumiu seu Euzeni: “o povo era temente à Deus”, argumentando que um “corpo forte”, além da força e disposição físicas, é também um corpo que não sucumbe às “tentações” ou ao “mal”,

Ao referirem-se aos dias atuais, em comparação ao passado, argumentam que muitos problemas pessoais e/ou coletivos que os Kariri-Xocó enfrentam se devem ao “corpo fraco” de boa parte da população. Os jovens, especialmente, são avaliados pelas pessoas mais velhas como portadores de “corpo fraco” por serem mais suscetíveis ao “mal”. Explicam que muitos jovens não são como os de “antigamente” trabalhavam na roça ajudando seus parentes e à noite ainda tinham disposição para dançar e cantar no Ouricuri.

Para os rezadores e curandeiros, o “corpo fraco” ou “doente”, além das mudanças no comportamento moral, pode vir acompanhado de sintomas físicos como dores pelo corpo, manchas na pele, fraqueza, falta de apetite, insônia ou excesso de sono, pesadelos, visões, sentimento de tristeza, angústia, medo. Como me explicou seu Kenedy, o “mal” ao apossar-se do corpo de uma pessoa pode lhe “tapar” impedindo-o de ouvir aos conselhos dos mais velhos ou “abrir-lhe” a boca para responder de forma grosseira aos seus pais ou parentes. Neste aspecto, o restabelecimento da saúde através da cura da pessoa ou o fortalecimento do seu corpo é também é o restabelecimento do equilíbrio pessoal e coletivo, pois, na medida em que os indivíduos “fortalecem” seus corpos, reafirmam seus valores tradicionais e mantêm em equilíbrio a si mesmos e à sociedade onde vivem. Esta ideia é sintetizada na fala de Seu Zé

Nunes, 64 anos, que me disse que: “a saúde para o índio é quando ele obedece às suas tradições, então ele fica feliz e tranquilo, isso é uma ideia de saúde”. Corroborando esse argumento, Seu Euzeni, afirma que:“(...) a gente tem saúde quando tem respeito com o próximo” (...) um coração sem ódio ou rancor”.

A pessoa trabalhou e não recebeu, faltando dinheiro, faltando comida em casa, está mal com a família, aí bebe. Ao invés da coisa melhorar, aí já vai piorar: briga, briga com a mulher (...) a pessoa que passa por isso entra em depressão. Acontece alguma raiva que você teve de familiares... (...) O que mais afeta um ser humano é um pai ficar com raiva do filho, o filho ficar com raiva da pai...as pessoas da família te atacar, tudo isso aí você guarda. Tudo que você guarda é o que te faz ficar doente do coração, dos rins. (Seu Euzeni).

O “mal” ou a “doença” também podem estar relacionados ao convívio com determinadas pessoas ou lugares. Nesse sentido, andar ou viver na cidade junto aos brancos pode ser visto como potencialmente perigoso à saúde. De acordo com diversos rezadores e curadores alguns dos males que afligem os Kariri-Xocó e “enfraquecem” seus corpos estariam relacionados aos casamentos interétnicos, ao convívio com brancos na cidade e com a adesão dos índios a certos hábitos que não seriam os seus. Citam como exemplo, a embriaguez, o uso de drogas, a prostituição e o roubo como hábitos que foram aprendidos com os brancos na cidade. Muitos rezadores me disseram que a adoção destes maus hábitos por parte de algumas pessoas no aldeamento é a razão para as inúmeras doenças que lhes acometem. Dizem também que a comida do branco, principalmente a comida industrializada que é consumida pelos Kariri-Xocó, enfraquecem seus corpos e são uma das causas das diversas doenças que acometem principalmente as crianças. Explicam que a “comida do índio”, como a macaxeira, a carne de caça e a criação animal, o feijão, o milho, o arroz e as diversas frutas “do mato” ajudavam a “fortalecer” seus corpos. No entanto, explicam, na medida em que suas terras foram sendo invadidas por agricultores e criadores de gado e as matas derrubadas, a população se viu obrigada a depender das “comidas dos brancos” na cidade. Esta mudança de hábitos alimentares teria influência na saúde de seus corpos tornando-os mais “fracos” e suscetíveis ao “mal”. Do mesmo modo, argumentam que a mudança para a cidade de muitas famílias devido à escassez de terras e os casamentos com brancos (as) provocam diversos males à saúde da população. Alguns interlocutores dizem que certas pessoas ou famílias que vivem ou que viveram por algum período na cidade contribuíram para disseminar maus hábitos oriundos dos brancos e, com isso, muitas doenças que não eram conhecidas pelos índios começaram a se manifestar. Sobre as taxas de mortalidade infantil que são altas, dizem que a criança já nasce com o “corpo fraco”, vive doente e morre precocemente por comerem “comidas dos brancos”, por que seus

pais não frequentarem os rituais e não lhes educar conforme a “cultura dos índios”. Sobre os casamentos interétnicos dizem que são potencialmente perigosos aos seus corpos por que o marido ou a esposa sendo branco (a) é mais difícil que os filhos se acostumem ao “sistema do índio” e, ao afastar-se desse modo de vida saudável torna-se mais suscetível às doenças.

3.2. O mal que entra no corpo

Segundo Langdon & Wiik (2010), os conceitos de “saúde” e “doença” dizem respeito a uma dimensão simbólica da cultura que incluem os conhecimentos, as percepções e as cognições utilizadas para definir, classificar, perceber e elucidar o que se entende por “doença”. Os autores argumentam que cada cultura possui noções particulares sobre o que é ser saudável ou doente e que as classificações acerca do que é ou não doença seguem critérios culturalmente definidos de acordo com determinados sintomas, gravidade, entre outras características socialmente aceitas. Embora a abordagem de Langdon & Wiik seja voltada para a análise de contextos culturais não-indígenas, seus argumentos são de que os conceitos e as classificações de saúde e doença não são universais e que, portanto, refletem condições históricas e culturais específicas.

Não pretendo aqui focalizar as dicotomias já muito estudadas pela antropologia entre as “doenças de índios” e as “doenças de branco” (Santos & Coimbra Jr., 1994), no entanto, para tornar mais clara minha argumentação considero importante destacar alguns aspectos salientados pelos estudiosos quando se referem à cura, à doença e à saúde na cosmologia ameríndia. Na obra, a “Inconstância da alma selvagem”, Viveiros de Castro (2002) nos apresenta a sócio-cosmologia ameríndia como povoado por diversos seres humanos, animais e espirituais. Neste contexto, as noções de corpo e alma são concebidas como potências em transformação, isto é, corpos e almas humanas podem se transformar em animais, divindades, espíritos e outras entidades sobrenaturais.

No artigo “Doença de índio: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica”, Barcelos Neto (2006) analisa as concepções de saúde e doença dos Wauja destacando que as doenças são vistas a partir de um princípio predatório no qual entidades espirituais, humanas e animais disputam a posse dos corpos das pessoas. Sendo assim, na análise do autor, o surgimento de uma doença entre os Wauja é visto como reflexo de um estado de desequilíbrio pessoal e social. Em outras palavras, a doença surge como efeito de situações concretas em que se põe em risco a condição humana da pessoa Wauja.

Para os Wauja, a possibilidade de transformação da pessoa em animal é vista com temor pelo fato de que a animalidade é tida como indesejável por se afastar da humanidade e da divindade, estas consideradas as condições ideais da pessoa.

O que acredito ser importante destacar nesta análise é que esta concepção de doença envolve uma noção de corpo que é comum a diversos grupos ameríndios (Seeger, A., Da Matta & Viveiros de Castro, E. 1979). Penso que esta noção é central para compreendermos os sentidos da doença e da cura entre os Kariri-Xocó. Para muitos dos meus interlocutores a saúde está relacionadas a uma série de estados físicos e psicológicos da pessoa como a disposição para trabalhar na roça, caminhar, jogar futebol, se divertir, sorrir, ter pensamentos positivos, praticar o bem, ser solidário, respeitar os mais velhos, participar dos rituais religiosos enfrentando com coragem e alegria os dias de reclusão na Mata do Ouricuri onde sofrendo com as restrições alimentares e sexuais e as prolongadas horas de dança, fumando cachimbo e rezando. Os sinais da doença, por sua vez, também podem ser vistos nos corpos daquelas pessoas que demonstram comportamentos opostos a estes apontados acima. Esta questão é descrita no livro: “Doenças, dramas e narrativas entre os índios Jeripankó no Sertão de Alagoas”, Farias (2011) que observa que: “a doença é, pois, percebida a partir do momento em que interrompe as atividades normais e, no caso dos adultos, principalmente a partir do momento em que ocasiona a incapacidade de utilização do corpo em sua principal atividade que é o trabalho” (Farias, 2011:87). Do mesmo modo, para os Kariri-Xocó, a doença também se relaciona com certa “quebra da normalidade da vida”, entendida aqui como uma interrupção dos comportamentos esperados das pessoas: ficar muito quieto e calado numa festa em família, quando o comportamento esperado é de alegria e contentamento; faltar ou não concluir um trabalho quando o que se espera é que a pessoa trabalhe o dia todo; se recusar a usar o cachimbo numa cerimônia religiosa quando o que se espera é que o cachimbo seja compartilhado por todos; responder com agressividade a uma pessoa mais velha quando o que se espera é que se ouça com calma e paciência e espere a sua vez de falar, entre outras situações da vida cotidiana.

A doença é concebida um processo que vai se instalando aos poucos no corpo da pessoa podendo ser perceptível logo no início, quando o próprio paciente ou algum membro de sua família nota alguma alteração de comportamento ou algum sinal no corpo do doente. Mas, também pode ser um processo acelerado em que a doença se instala repentinamente e pode, em alguns casos, ser imperceptível ao próprio paciente levando-o a procurar a cura bem mais tarde, quando a doença já se encontra bem mais avançada. Embora o “mau comportamento” possa ser o sintoma de uma doença, o modo como ela é contraída pode variar sob diversas condições.

Muitas doenças podem ser contraídas “no tempo”, isto é, em lugares abertos, fora das residências: nas matas, nos rios, no vento, na chuva, no sereno, nas cidades, nas estradas, nas ruas, nas lagoas, no mar. Estes lugares e/ou condições atmosféricas e ambientais estão associados com a propagação de doenças tendo em vista serem locais habitados por diversas entidades sobrenaturais perigosas. Ao deslocarem-se por estes lugares ou sob estas condições as pessoas poderão se tornar presas destas entidades e, ao serem atacadas por elas, adoecer. Há situações em que a vítima percebe ou sente a presença destas entidades, mas, na maioria das vezes, a pessoa só fica sabendo que foi atacada após ser diagnosticada pelo rezador ou curador. A vítima poderá sentir-se mal imediatamente ao contato com o “mal” ou ele poderá se manifestar dias ou até meses depois. E, se não tratado, poderá até levar a morte.

Na identificação e tratamento da doença, o “dom” e o “conhecimento” são elementos importantes em todo o processo de cura. Dona Dulcirene disse-me que pode diagnosticar a doença de uma pessoa só em olhar para ela. Diz que, muitas vezes, quando ela está em sua casa e aparece alguém que precisa ser curado ela já pressente o mal que está causando a doença. O ato de “sentir” a doença ou o mal do paciente é um elemento bastante mencionado por meus interlocutores. Ouvi muitas pessoas argumentarem que “sentiram” a doença: “eu senti que a criança estava com mal olhado”, “eu senti que fulana estava doente mesmo não estando por perto”, “eu senti que um mal estava prejudicando fulano...”. Frases como estas eram muito frequentes nas conversas que mantive com os especialistas em cura. “Sentir a doença” é uma capacidade exclusiva dos especialistas em cura que dizem “senti-la” por que possuem o “dom” que é capaz de revelar-lhes o mal que acomete ao paciente.

“Sentir a doença”, no entanto, é apenas parte do processo de cura, porém trata-se de uma condição importante que fornece legitimidade aos rezadores e curadores na medida em que só quem “sente” a doença é que possui o “dom” de curá-la. Quem tenta curar uma doença sem possuir o “dom” poderá fazer um diagnóstico errado comprometendo a saúde e a vida do paciente. Enquanto o rezador ou curador examina o corpo do paciente e tenta “sentir” a doença, o ramo de pião é passado em seu corpo como que para auxiliar no diagnóstico. Ouvir o paciente é também um procedimento frequente, a conversa pode durar algum tempo e girar em torno de assuntos banais que, à primeira vista, podem parecer não ter conexão com o diagnóstico da doença: por onde você andou? O que você come nestes dias? Com quem você andou? Tem dormido bem? Tem dançado e fumado cachimbo? Sente alguma dor? Tem alguma tristeza? Desavença com alguém? Tomou chuva? Nadou no rio? Andou bebendo cachaça? Essas e outras questões são levantadas durante a conversa com paciente e os parentes que o acompanham. A

conversa, no entanto, não tem o tom de consulta como num consultório médico, é uma conversa entremeada de risos, conversas paralelas, silêncios e comentários aleatórios. Vemos assim que sentir, ouvir e “passar” o ramo são etapas fundamentais no diagnóstico, tratamento e cura.

3. 3. O dom que vem de família

O dom da cura tem relações com o parentesco e a família dos rezadores e curadores. Boa parte dos meus interlocutores atribui o seu dom de cura à sua descendência genealógica ou ao grupo familiar ao qual pertencem. Afirmam que o dom é passado de geração em geração ou de um parente consanguíneos para outro de modo até chegar até eles. Para isso, fazem diversos cálculos genealógicos e de parentesco apontando bisavôs, avôs, tios, primos e outros parentes que teriam sido rezadores ou curadores. Dona Tita, ao me explicar sobre a origem de seu “dom” afirmou que vem da “família tronco” à qual ela pertence, de sua “raiz”, indicando que muitos de seus antepassados eram curadores e rezadores. Dona Antônia atribui à sua “raiz” ao “dom” de cura que ela e outros parentes da família possuem: “se tiver o sangue, se tiver a raiz, tem o dom”, disse-me nomeando diversos parentes que foram ou são rezadores. Vemos, assim, que o reconhecimento social de um rezador e curador tem relações diretas com sua descendência ou parentesco. No levantamento que realizei durante a pesquisa pude perceber que os rezadores e curadores de maior prestígio social pertenciam à famílias reconhecidas por terem tido no passado importantes figuras ligadas à cura de doenças. É o caso de seu Kennedy que, ao falar sobre seu “dom” descreve uma complexa de genealogia e parentesco:

(...) Eu vim de uma família dedicada à reza, de uma família com o dom. A mãe da minha mãe era uma grande rezadeira, a mãe do meu pai também. Meu pai foi um grande rezador. Meus tios, primos, meus irmãos, todos aprenderam a rezar. Isso vem lá dos nossos antepassados, no tempo dos antigos. Na minha família toda têm o dom, mas, nem todos aceitaram essa missão. Eu não fui aquela pessoa que disse: ‘ah, eu quero isso, vou me aprofundar nisso’. Isso (o dom) veio para mim e eu tive que aceitar.

Muitas pessoas se referem à “origem” quando tentam explicar como se tornaram rezadores ou curadores indicando que o termo se refere à sua origem familiar: Quando perguntei ao seu Euzenir sobre o início de seus trabalhos de cura ele diz que é “rezador de origem” explicando que seus antepassados familiares eram antigos rezadores. Muitos dos meus interlocutores me disseram que por pertencerem à famílias que possuem “raiz” ou por terem o “sangue de família”, muito cedo puderam entrar em contato com os trabalhos de cura e reza.

De acordo com seu Euzeni, desde cedo os pais observam seus filhos tentando identificar aquele (a) que poderá tornar-se rezador e curador:

(...) Se um pai tem dez filhos, ele observa cada um, que dali dependendo da observação, do interesse daquele pai ou da mãe que observa seus filhos aí já sabe que ali no meio de dez, três ou quatro vai ser bom para o canto e a dança, para arte da cerâmica... E sempre o pai observa quando algum vai puxar mais para o lado espiritual, que é a parte da medicina das rezas, né?

O fato de que todo curador ou rezador precisa preparar um membro de sua família para sucedê-lo é umas das preocupações que ouvi com muita frequência. O desinteresse dos mais jovens em conhecer os processos de cura e o temor dos mais velhos de não encontrar parentes que possam dar continuidade a esta tradição familiar leva algumas pessoas a pensar que no futuro possa não mais existir estes especialistas.

Pelo que pude perceber os especialistas cujas famílias possuíam rezadores e curandeiros de grande reconhecimento social têm a seu favor o “nome de família” e o parentesco como elementos que lhe agregam prestígio e credibilidade. Por sua vez, os rezadores e curadores sem ligações familiares ou de parentesco reconhecidos com figuras importantes, explicam que, nestes casos, o reconhecimento social poderá vir aos poucos, com o tempo, à medida que suas práticas de cura vão ganhando repercussão dentro e fora da comunidade. De qualquer modo, os rezadores e curandeiros, independentemente dos laços familiares e de parentesco, são constantemente submetidos às apreciações morais e de comportamento pela coletividade de modo que qualquer deslize pode por em risco a sua reputação. Alguns interlocutores com quem conversei dizem que se recusarem a atender um paciente, se forem vistos tomando bebida alcoólica, namorando ou, até mesmo, se divertindo numa festa, podem sofrer algum tipo de repreensão social: um olhar de reprovação, uma ofensa que os desqualifique, fofoca e até atitudes mais duras, como por exemplo, serem preteridos pelos pacientes. Por isso, quando saem para se divertir eles precisam de um tempo para fazer a limpeza do corpo antes de voltarem as práticas de cura.

Como veremos no próximo capítulo, a “escolha” do rezador e curador é um processo que envolve questões que extrapolam a esfera da família e do parentesco deixando evidenciar um complexo de relações com o universo das divindades.

4. O DOM DA CURA COMO DÁDIVA DIVINA

Neste capítulo focalizo a forma como o “dom” é representado por meus interlocutores, os modos pelos quais ele se manifesta e as suas diferentes conceituações. Como já vimos, de um modo geral para os Kariri-Xocó a obtenção do “dom” se constitui no elemento principal para a transformação de uma pessoa em curandeiro ou rezador. É a partir da obtenção do “dom” que curandeiros e rezadores podem identificar os males, prescrever remédios e efetuar a cura de doenças. Vimos também que o “dom de cura” é atribuído a uma dádiva divina que é “dada por Deus” aos rezadores e curadores.

Os rezadores e curados se apontam duas categorias de pessoas: aqueles que possuem o “dom” e os “aprendizes”. É chamado de “aprendiz” aquele que não “nasceu com o dom” e, portanto, tiveram que “aprender com os mais velhos” a fazer curas. São poucas as pessoas que se auto-intitulam “aprendizes”, mas são muitas aquelas que dizem haver “aprendizes” entre eles. A figura do “aprendiz” não é bem vista pelos que têm o “dom” por que o primeiro teria adquirido seus conhecimentos de cura por esforço pessoal, enquanto que o segundo teria “recebido um chamado de Deus”. Alguns rezadores acusam os “recitadores de rezas” de anotarem num papel as rezas e recitá-las durante suas supostas curas. A ideia por trás dessa afirmação é que não basta apenas “aprender” ou “recitar” as rezas para realizar curas, é preciso ter certas habilidades, qualidades e comportamentos que, como vimos, torna o indivíduo apto ao exercício de cura.

Muitos rezadores e curadores diziam-me ter “aprendido” com os mais velhos, em muitos casos, ainda na infância. À primeira vista, parece contraditório se afirmar que o “dom vem de Deus” e, ao mesmo tempo destacar a importância do “aprendizado” com os mais velhos. No entanto, esta contradição se mostra aparente quando analisamos mais profundamente o sentido do termo “aprender” no contexto nativo. Para ilustrar melhor essa ideia, cito como exemplo o depoimento de Dona Dulcirene que, ao lembrar sua infância, disse que desde muito pequena já se interessava pelas rezas de seus parentes mais velhos. Foi com os mais velhos que ela diz ter aprendido a rezar e explica que, até hoje, se lembra de cada uma das rezas que aprendeu e que são estas mesmas rezas que são proferidas em seus rituais de cura. Sobre o “aprendizado da reza” ela explica que seu interesse em aprender a rezar já era um indício de seu “dom de Deus” e que isso já a distinguia de outras crianças da mesma idade que queriam apenas brincar enquanto que ela preferia ficar entre os mais velhos ouvindo e aprendendo as rezas. Esses fatos

descritos por Dona Dulcirene são bastante comuns nos depoimentos de muitos rezadores e curadores com quem pude conversar. Eles argumentam que as “rezas aprendidas” de nada valeriam se fossem proferidas por uma pessoa que não tem o “dom”. Com isso, fica evidente que “aprender” a rezar não faz de uma pessoa um rezador ou curador, é preciso que se tenha o “dom” para que a cura surta efeito positivo. Neste aspecto, o termo “aprender” possui um sentido específico: trata-se de uma espécie de pré-disposição de quem “nasce com o dom” e que pode ser verificada através de algumas atitudes da pessoa, como o seu interesse especial pelas rezas, as curas, as plantas medicinais. Em outros termos, todas as “rezas aprendidas” são “inspiradas por Deus” sendo, portanto, “boas palavras” e, por essa razão, possuem o poder de cura. É por isso que alguns rezadores com quem conversei diziam-me que havia entre eles pessoas que “aprenderam a rezar”, mas, que não eram “verdadeiros rezadores”, argumentando que, apesar de se auto-intitularem rezadores não possuíam o “dom”. Como me disse certa vez Dona Dulcirene: “não é a pessoa que escolhe o dom. Quem escolhe a pessoa e dá o dom é Deus”.

Uma vez que a pessoa recebe o “dom” não poderá perdê-lo, desfazer-se ou desprezá-lo sem que haja alguma repercussão negativa em sua vida. Em outras palavras, uma vez recebido o “dom” é preciso que o mesmo seja posto à serviço da cura das pessoas doentes. Nesse aspecto, o recebimento do “dom” e o serviço de cura são vistos como obrigatórios por parte de quem os recebe. Meus interlocutores argumentavam que, caso a pessoa não coloque em prática o seu dom, ou não faça jus ao dom recebido, coisas muito ruins poderão recair sobre ela. Seu Kenedy usou a expressão “honrar o dom dado por Deus” para referir-se ao modo como o rezador ou curandeiro deve agir na vida cotidiana. Para que uma pessoa “honre” o “dom” recebido é preciso apresentar um “bom comportamento” social, ser solidários com seus parentes, generoso na distribuição e partilha de seus bens, participar dos rituais do Ouricuri, não cobrar pelos serviços prestados e não negar um pedido de atendimento aos doentes. Exigências de comportamento sociais como estas são apontadas pelos meus interlocutores como as principais dificuldades para o exercício da atividade de reza e cura. Argumentam que boa parte do reconhecimento e prestígio social de um rezador ou curador vem de modo como ele se comporta e como é socialmente visto pela comunidade. Por sua vez, um rezador ou curador que “não honra” seu “dom” pode sofrerá sanções sociais, como a perda de seu prestígio junto ao seu grupo de parentes ou até mesmo perante toda a coletividade. Mais de uma vez ouvi histórias de antigos rezadores e curadores que, por razões diversas, perderam a credibilidade junto a seu grupo e passaram a viver uma vida de ostracismo e isolamento social. Nestes casos, o abuso de

álcool, a cobrança por serviços de cura, desavenças familiares ou comportamentos inadequados foram os principais motivos apontados como desencadeadores de perda de credibilidade. É importante ressaltar que o rezador ou curandeiro, em geral, são pessoas que desde muito jovem exercem estas atividades de modo que todas as suas trajetórias de vida estão fortemente marcadas pelo papel social que desempenham na coletividade. Em se tratando de uma sociedade que se estrutura em princípios de solidariedade, reciprocidade e ajuda mútua, a perda ou o descrédito da posição social de um indivíduo pode atingir também o seu grupo familiar e, até mesmo, outros grupos com os quais ele se insere e se relaciona. O pajé Júlio contou-me a história de um antigo pajé rezador, já falecido, que por um longo período deixou de convocar a população para os rituais do Ouricuri e que essa atitude, além de outras mais, causou muita revolta, principalmente entre as lideranças dos grandes grupos familiares. Em represália, o pajé rezador foi destituído de sua função.

Muitos dos meus interlocutores disseram-me que o “dom de verdade já vem com a pessoa”, “nasce com ela”. Esta ideia parece bem disseminada entre os rezadores e curandeiros servindo, inclusive, para legitimar os “poderes de cura” de uns mais que de outros. Mais de uma vez ouvi relatos de pessoas que apontavam certos curandeiros e rezadores que não teriam “nascido com o dom” e que, por esta razão, não teriam poderes cura eficazes. No entanto, esta afirmação não é unânime tendo em vista que também ouvi que os curandeiros e rezadores sem o “dom de nascimento” poderiam ter sucesso em suas curas desde que tivessem “aprendido com os mais antigos”, em geral, pessoas de seus próprios grupos de parentesco. Argumentam que o “dom” precisa ser “cultivado”, “mantido”, “cuidado”, pois, caso contrário, ainda que alguém nasça com ele se não souber “cuidar”, poderá perdê-lo. Vemos assim que o “dom” não é uma dádiva permanente da pessoa e que para que mantê-lo é necessário um esforço individual. Citam como exemplos aquelas pessoas que embora tenham “nascido com o dom”, por razões diversas relacionados à ruptura de comportamentos tidos como corretos, acabaram por se distanciar ou mesmo perder o seu “dom”. É o caso de rezadores e curandeiros que abusam do uso de bebidas alcoólicas, que apresentam comportamentos agressivos ou violentos com seus parentes, que não frequentam com regularidade os rituais do Ouricuri, que são sexualmente promíscuos, entre outras quebras de comportamento consideradas como ideais aos que detêm o poder de cura. Por outro lado, os curadores e rezadores que dizem terem “nascido com o dom” afirmam que os “aprendizes” não têm um compromisso tão forte com seu “dom” por que o mesmo não “recebeu o chamado” e que isso pode fazer com que a pessoa não leve muito à sério a sua tarefa. Citam como exemplos alguns rezadores e curadores que teriam comportamentos

pouco adequados à sua função têm atitudes que não são socialmente aprovadas. Sobre esse tema, Alisson explicou que pertencer a uma família de rezadores, como é o seu caso, evidencia a diferença entre o “aprendiz” e quem “nasceu com o dom”.

A gente nasceu com esse dom. Quem tem o dom já nasce (com ele). Agora, vai devido a convivência e o conhecimento, porque eu e minha família já vem de rezador e de rezadora. Minha avó, Marieta, era fina rezadeira daqui do (rio) São Francisco, daqui da aldeia Kariri-Xocó. Meu tio Candará, que é filho da minha avó, também o meu tio Kennedy que é também rezador. Então, daí já vem de minha família, já vem de herança. E os conhecimentos que eu tive, né? Fui preparado e hoje eu sou um rezador, mas foi pelos meus conhecimentos. Quando minha avó morreu, eu acho que nem alcancei ela direito... se eu alcancei, não tenho lembrança. Meu tio Candará só me deu umas instruções e hoje eu sou um rezador. Mas, por que eu tive meus conhecimentos, conhecimentos esses internos e externos, né? Trabalhar com as curas e com as ervas e saber cada reza para cada doença. E cada remédio para cada doença tem esse mistério também.

Como vimos nas histórias de vida descritas no Capítulo 2, a aceitação do “dom” não foi um processo fácil: se, por um lado, pode ser um fardo a ser carregado, pois implica numa grande responsabilidade e comprometimento com as pessoas; por outro lado, é um privilégio na medida em que se sentem “escolhidos por Deus”, gozando de um status social diferenciado que lhes confere respeito e autoridade. Como vimos, o “dom” surge como uma força imperiosa que não deixa alternativas ao sujeito a não ser resignar-se e aceitar. E, caso não aceite, poderá sofrer as consequências em sua vida sofrendo infortúnios, doenças e até a morte. Muitos rezadores contam casos de pessoas que ao resistirem ao “chamado” viveram situações difíceis como doenças repentinas e difíceis de tratar em si mesmos ou em algum membro de suas famílias, problemas financeiros, conjugais ou familiares, mudanças bruscas de comportamento tornando-se violentos, agressivos, alcoólatras, “loucos”, “perturbados”. Em alguns casos, levando-os à morte. Nesse aspecto, o “dom” é visto uma espécie de imposição de “Deus” sobre a pessoa escolhida cabendo a ela cumprir da melhor maneira possível para “agradar a Deus” e viver uma vida plena, com saúde e longevidade.

Embora o “dom” seja inato, precisa ser reconhecido, isto é, identificado pela pessoa. Como vimos nas histórias de vida, as pessoas se referem à certos sinais, indício ou eventos que são identificados como indicadores do “dom” que possuíam. Boa parte pessoas relatou que foi ainda na infância que tais sinais começaram a ser percebidos por elas mesmas ou por suas famílias: desejo de aprender as curas e rezas com os mais velhos ao invés de brincar com outras crianças, grande sensibilidade e emotividade, desejo de ajudar e cuidar de pessoas doentes. Quando tais sinais não são identificados na infância podem ocasionar doenças repentinas e

misteriosas na pessoa adulta ou em algum membro de sua família indicando que ela precisa assumir sua “missão”. O caso do rezador Alisson pode bem ilustrar essa situação: ao falar sobre o seu “dom” ele explica que desde criança já sentia vontade de ajudar pessoas enfermas. Contou-me que, mesmo ainda bem pequeno, sempre que podia socorria um parente doente, seja auxiliando a uma pessoa mais velha no preparo de um remédio ou até mesmo ficando próximo ao doente com a intenção de confortá-lo em sua dor. Diz que já naquela época, com pouco mais de 5 anos de idade, já sentia vontade de ajudar aos doentes, principalmente os parentes mais próximos. Atribui este desejo de ajudar aos doentes ora ao “dom” que teria nascido com ele, ora a uma necessidade de sua família que, sendo numerosa, exigia que todos se ajudassem nos momentos em que algum adulto se apresentava doente. De qualquer modo, ele afirma que se sentia feliz em ajudar e atribui esse sentimento ao “dom” que, segundo ele próprio, “veio no nascimento”. De modo semelhante, Dona Dulcirene menciona que, desde criança, já sabia que seria rezadeira pelo fato de ter sido uma “criança diferente”, mais introspectiva, sensível e que não gostava de brincar com outras crianças. Argumenta que, talvez, o seu “dom” tenha surgido dessas experiências na infância já que desde pequena ajudava os mais velhos em atividades de cura e não se interessava pelas brincadeiras infantis típicas de sua idade.

Pude observar que boa parte dos rezadores e curandeiros sutilizam-se de narrativas que reforçam o “dom que vem com o nascimento” como um modo de legitimar e consolidar os seus poderes de cura junto ao seu grupo doméstico ou entre coletividades mais amplas. Dentro desta perspectiva, em alguns aspectos, os rezadores e curandeiros Kariri-Xocó concebem o “dom” de modo semelhante aos índios Munduruku descritos por Scopel, Dias-Scopel & Wiik (2012). De acordo com os autores, os xamãs munduruku afirmam que seus poderes de cura estão relacionados ao dom “de nascença” de tal modo que a autoridade e o prestígio dos curandeiros estão fortemente ancorados neste pressuposto. Os autores afirmam que os Munduruku acreditam que os dons “aprendidos” em livros ou repassados por outras pessoas são tidos como dons de “feitiçaria” de tal forma que aqueles xamãs que não possuem o “dom de nascença” são vistos como “feiticeiros e podem, por isso, serem banidos ou até mortos”. Os autores explicam que para os Munduruku ter o “dom de nascença” se reflete no estabelecimento de uma hierarquia social de saberes, habilidades e prestígio. Tal hierarquia implica numa divisão social do trabalho de cura, que atribui maior força àqueles que são capazes de curar doenças consideradas mais graves em detrimento de outros que não possuem essa capacidade. Deste modo, este grau de especialização entre os xamãs se reflete na sociedade munduruku legitimando os poderes de uns mais que os de outros. No caso dos Kariri-Xocó, o fato de um

curandeiro ou rezador afirmar que seu dom foi “aprendido”, isto é, ensinado por rezadores e curandeiros mais velhos, não implica em nenhuma sanção por parte da coletividade. No entanto, se ele afirmar que o seu dom “nasceu com ele” seu discurso de autoridade parece ser mais convincente perante a coletividade onde atua e, com isso, ele pode ganhar mais respeito e prestígio sociais. Assim, se por um lado não se pode afirmar existir entre os Kariri-Xocó uma hierarquia social e religiosa no diz respeito ao dom, tal como ocorre entre os Munduruku, por outro lado, pude observar que no discurso dos rezadores e curandeiros a ideia de “nascer com o dom” e “aprender” atua como um elemento que distingue aqueles que se consideram os “verdadeiro rezador/curandeiro” dos outros.

No contexto de fala de meus interlocutores este discurso surgia sempre que estava em questão o poder de cura de uma determinada pessoa associado ao seu comportamento social. De um geral, se diz que um rezador ou curandeiro que apresenta um “mau comportamento social” é uma pessoa que “não nasceu com o dom”, pois, se o dom tivesse “vindo com ele em nascimento” o seu comportamento, certamente, não seria inadequado e, conseqüentemente, seus poderes de cura seriam eficazes. Ouvi de diversos interlocutores relatos de curandeiros e rezadores que perderam o seu prestígio por demonstrarem atitudes e maus comportamentos sociais e, nestes casos, meus interlocutores colocavam em dúvida o “dom de nascimento” daquelas pessoas. Como me explicou um de meus interlocutores, referindo-se a um conhecido rezador já falecido que perdeu seu prestígio por exceder na ingestão de bebidas alcoólicas e ter um comportamento violento com sua esposa e filhos. Para ele, esse rezador não teria nascido com o dom, pois se tivesse nascido não teria se perdido na bebida, pois Deus dá o dom para quem ele confia.

4.1. A ciência e o conhecimento

Os rezadores e curadores chamam de “ciência”, “ciência do índio” ou “conhecimento” o amplo conjunto de práticas rituais que envolvem rezas, cânticos, gestos, palavras, danças, objetos, remédios que são utilizadas durante os processos de cura¹⁰. Eles afirmam que está “ciência” ou “conhecimento” lhes foi transmitida por Deus, Jesus ou pelos encantados quando

¹⁰ Os termos “ciência”, “cienciazinha”, “ciência do índio” ou “conhecimento” são utilizados por diversos grupos indígenas no Nordeste do Brasil e, assim como entre os Kariri-Xocó, dizem respeito ao sistema de práticas rituais que envolvem curas de doenças ou quaisquer outros sistemas de ideias consideradas por eles como próprias de suas tradições culturais. Sobre isso ver: Batista (1992), Mota & Barros (2002);Grünewald (2003);Albuquerque (2008).

ainda eram muito jovens, em alguns casos, quando ainda eram crianças. Afirmam também que esta transmissão é contínua, isto é, segue até aos dias de hoje e que é isso que lhes possibilita manterem-se com seus poderes de cura. Em diversas ocasiões pedi para alguns interlocutores que me explicassem com mais detalhamento como se dá essa transmissão de conhecimento, meu objetivo era entender melhor como se constitui este processo de transmissão entre as pessoas e as divindades. Alguns curandeiros e rezadores disseram-me não poder entrar em detalhes sobre assunto dizendo tratar-se de “segredo do índio” que eu não poderia ter acesso. Obviamente que respeitei a manutenção do segredo e não insisti para que me contassem. Outros interlocutores, no entanto, me disseram que poderiam me explicar um pouco mais “sem entrar no segredo” de tal como que o que exponho aqui foi o que me foi permitido ouvir, gravar e registrar. Até onde pude entender, o “conhecimento” ou “ciência” aos quais se referem não têm equivalência direta com os sentidos que os termos têm para nós. Na língua portuguesa, ainda que os sentidos destes termos possam ser bem amplos e complexos, os dicionários se referem ao “conhecimento” como sendo: “ação de entender por meio da inteligência, da razão ou da experiência” e, à “ciência” como sendo: “conhecimento ou saber excessivo conseguido pela prática, raciocínio ou reflexão”¹¹. Como se pode ver, na língua portuguesa formal, os dois termos enfatizam a prática, o raciocínio e razão como elementos centrais dos sentidos que atribuímos a estes dois conceitos. No entanto, para os rezadores e curadores, estes termos possuem sentidos bem particulares, inscritos no universo do sagrado e das relações com as divindades. Nas nossas conversas ficou bem claro que o “conhecimento” ou “ciência” aos quais se referiam se relacionavam a uma espécie de relação pessoal deles com as divindades. Embora o “conhecimento” ao qual se referiam pudesse ter proximidade semântica com o sentido de “saber” ou “ter ciência” de algo ou de alguma coisa, o modo como descreviam a transmissão desse saber tem um sentido bem específico. Pelo que pude entender, a condição principal para que o fluxo de “conhecimentos” entre as divindades e o rezador/curandeiro se mantenha é que estes últimos apresentem um “bom comportamento” que agrade às divindades nos céus e aos seus parentes aqui na Terra. Nesse aspecto, manter um “bom comportamento” agradável a Deus e aos seus parentes significa, entre tantos outros: rezar, dançar, cantar e fumar o cachimbo com frequência no Terreiro do Ouricuri, ser generoso e paciente com seus parentes, respeitar os mais velhos, dar bons conselhos, não cobrar pelos serviços de cura, não se alcoolizar, não ser sexualmente promíscuo, etc. Uma vez observados estes e outros comportamentos sociais, a ligação com as divindades estaria asseguradas e o fluxo de conhecimento estaria mantido. Do

¹¹ Dicionário Aurélio online (<https://www.dicio.com.br/aurelio/>) acesso em 03 de março de 2020).

contrário, caso o rezador ou curandeiro deixe de apresentar um “bom comportamento”, seu corpo se torna “sujo”, “doente” e, conseqüentemente, o fluxo de conhecimentos enviados pelas divindades seria interrompido.

Vemos assim que o “conhecimento” ou a “ciência” de que nos falam os Kariri-Xocó dizem respeito uma espécie de abertura espiritual inata da pessoa para com as divindades abrindo um canal de comunicação entre eles. Neste caso, a capacidade de “aprender” e de “ter conhecimento” não depende do cérebro ou do intelecto, é uma espécie de disposição corporal da pessoa que se realiza através de seu comportamento e atitudes: quem mantém um “bom comportamento” mantém seu “corpo limpo”, “forte” e, conseqüentemente, mantém-se em comunicação permanente com as divindades.

Perguntei para alguns dos meus interlocutores como esse “conhecimento” é transmitido, minha intenção era entender como a “ciência” chegava até eles, se as divindades “falavam” ou de que modo “ensinavam” os rezadores e curandeiros. Sobre esse assunto, o rezador Seu César me explicou que quando um curador ou rezador “está com Deus” o “conhecimento vem”. Com isso ele quis dizer que, diferentemente do que eu imaginava a transmissão do “conhecimento” não se dá pela “fala”, nem chega pelos “ouvidos”, como ocorre, por exemplo, na relação entre o professor e os alunos numa escola. Seu César me explicou que o “conhecimento vem” quando ele precisa e citou como exemplo um caso em que durante uma cura o “conhecimento” lhe indicou uma planta para fazer um remédio e o modo de prepará-lo. Ele afirma que não aprendeu nada com ninguém sobre curas e diz que tudo o que ele sabe “veio do conhecimento dado por Deus”. Para César este é o seu “dom”, essa capacidade de manter-se em contato com as divindades e de receber delas o “conhecimento” nos momentos em que mais precisa. Dona Tita definiu como uma “intuição” o modo como a “ciência da cura” lhe é revelada por “Deus”. Me explicou que no momento da cura “Nosso Deus” lhe orienta sobre como retirar o mal da pessoa. Perguntei se ao fazer a cura ela agia como um médico que pergunta o que o paciente está sentindo e analisa os seus sintomas para fazer o diagnóstico, Dona Tita sorriu e disse que não, que seu “trabalho” era bem diferente. Explicou-me que não pergunta nada sobre o estado de saúde do paciente e que ao tocá-lo com os ramos ou com as mãos imediatamente o “conhecimento” sobre a doença e o modo de cura lhes são revelados. Compara seu processo de cura à habilidade de um artesão que “intui” sobre as formas e as cores de uma peça de artesanato mesmo sem saber de onde veio aquele conhecimento. E, conclui: “é Deus quem dá esse conhecimento para cada um quando nasce”. Para Seu Kennedy, “o dom do conhecimento”

“vem” à medida que suas relações com as divindades se fortalecem. Por isso, ele diz que é preciso rezar diariamente para que essa comunicação com “Deus” permaneça com ele:

O dom vem, e vem da ligação da pessoa com Deus. As rezas veem do aprofundamento do meu dia a dia, da boa vontade de curar, de colocara a mão na cabeça da pessoa e apelar para Deus. Quanto mais eu apelo para Deus, mais as palavras vão surgindo. Esse é o dom, a gente ouve nossa intuição, o nosso sentido.

Dona Dulcirene explicou-me que há rezadores e curadores que recebem o “conhecimento” através de sonhos ou de visões nos quais são reveladas a doença e a cura. Disse-me que, algumas vezes, sonha com a doença e a cura antes mesmo do paciente lhe procurar e quando a procura já sabe qual é o mal e o modo de tratá-lo. O mesmo ocorre com as “visões” que diz ter no momento da cura quando “sente a presença de Deus” e tem a certeza que o doente ficará curado.

Para os rezadores, em particular, a “boa palavra” ou a “reza” é quem cura. O rezador é, como dizem, apenas “um instrumento de Deus” na realização da cura das doenças. As rezas são vistas como “palavras que veem de Deus” e, por essa, razão têm poder de cura. Dona Tita explicou-me que no momento em que ela reza pedindo a intervenção divina para realizar uma cura as palavras ditas não são suas, mas, “inspiradas por Deus”. Quando perguntei aos rezadores se uma reza “aprendida” e “recitada” teria o mesmo efeito de cura que uma reza “inspirada por Deus”, ouvi que junto com as palavras é preciso que o rezador “tenha fé”. Como me disse Seu Kennedy, “sem fé em Deus nenhuma palavra vai curar ninguém. Quem cura é Deus, a reza é o nosso pedido a ele”.

Em certas ocasiões presenciei rezadores sussurrando palavras inaudíveis enquanto faziam curas e sempre ficava curiosa para saber quais palavras eram ditas. Uma vez perguntei a um rezador, após o término do ritual, se ele poderia repetir aquelas palavras para que eu pudesse anotá-las, ele me respondeu que sendo “palavras de Deus” não podiam ser escritas, ditas ou lembradas por ninguém, muito menos por mim, não-indígena. Argumentou que nem ele mesmo se lembrava de todas as palavras ditas e que elas “vieram” para ele e “voltaram para Deus” que era o “verdadeiro dono da reza”. Como se pode perceber, tanto para o rezador quanto para o curandeiro a fé na divindade e a observância estrita dos “bons comportamentos” são o que lhes permitem receber e manter o dom. Diversas vezes ouvi de afirmações do tipo: “Deus é quem cura”, “Deus é quem protege”, “Deus é quem dá a saúde”, deixando claro que o rezador

ou o curador não se consideram os responsáveis pela cura. O que torna possível a cura é a permanência do fluxo de “conhecimento” entre eles e as divindades.

Se, por um lado, para efetuar a cura é importante que o rezador e o curador estejam em “comunicação” com as divindades, por outro lado, é necessário também que o paciente esteja de algum modo igualmente conectado. A “fé” dos pacientes na cura é uma questão que meus interlocutores frequentemente abordavam insistindo na ideia de que a cura só é possível quando curadores/rezadores e pacientes estão sintonizados com as divindades. Quando conversei com Seu Roberto (49 anos), um dos pacientes de Dona Tita que acabara de passar por um longo tratamento de saúde, contou-me que a sua fé em Deus e sua confiança no tratamento foram fundamentais para o restabelecimento de sua saúde. No entanto, há casos em que a cura não se concretiza por que teria faltado “fé” ao paciente ou por que ele “não era merecedor daquela graça”, como comentou seu Euzenir. É o caso de pessoas que não apresentam um “bom comportamento”, que “andam errado” e que não se curam por estarem com o “corpo sujo”. Seu Kennedy argumentou que, nestes casos, as “boas palavras” e os “conselhos” dados aos pacientes podem “entrar no coração da pessoa (doente)”, sensibilizando-os e despertar-lhes a “fé” e tornando possível a cura. Sobre essa questão, Alisson argumentou que ainda que o paciente não tenha “fé” poderá “alcançar a graça da cura” se “Deus tiver piedade” da pessoa e citou como exemplo de alcoolistas, viciados em drogas, pessoas violentas, deprimidas que, por alguma razão, estão “fora do seu juízo normal”.

4.2 Dar, receber e retribuir

Parafraseando “O ensaio sobre a dádiva” de M. Mauss (2001), as práticas de cura entre os Kariri-Xocó geram um amplo sistema de “trocas de presentes” que envolvem rezadores/curadores, pacientes e divindades. Por princípio, os curadores e rezadores não podem cobrar nada de seus pacientes, nem em dinheiro, nem em presentes. No entanto, é muito frequente que as pessoas que foram curadas lhe ofereçam “um agrado”, como são chamados os presentes. Como pude observar, os “agradados” são recebidos com muita discrição, sem alarde, sem muitos agradecimentos. Em diversas situações observei o “agrado”, muitas vezes, não é entregue diretamente ao rezador/curador: pode ser colocado discretamente sobre um móvel da casa ou entregue a um membro da sua família. A oferta de presentes, como foi dito, não é obrigatória, de modo que nem todos os pacientes atendidos retornam com um “agrado”. Sobre esse assunto, os rezadores e curadores com quem pude conversar disseram-me que os pacientes

oferecem presentes se quiserem e de acordo com as posses de cada um. Por isso, os presentes recebidos são muito variados: dinheiro e alimentos são os mais recebidos. Os presentes de maior valor, disseram-me, são dados por brancos da cidade, principalmente, famílias de proprietários rurais e comerciantes de Alagoas e Sergipe. Eles costumam pagar em dinheiro, no entanto, a quantia que não me foi revelada, embora alguns interlocutores dissessem que os brancos “pagam muito pouco pelo muito que têm”. Os brancos, no entanto, não são os pacientes mais frequentes, de modo que boa parte dos presentes recebidos vem dos próprios moradores do aldeamento. Em geral, são porções de produtos colhidos das roças, tais como: macaxeira, espigas de milho, feijão, batata doce, galinhas, ou alimentos comprados na feira da cidade como pacotes de arroz, feijão, cuscuz, açúcar, macarrão, lata de óleo de soja, farinha de mandioca, sal, biscoitos. Os rezadores e curadores dizem que estes “agrados” ajudam um pouco no sustento de suas famílias já que as atividades de cura lhe tomam boa parte do tempo.

Na outra ponta do sistema de “prestações e contra prestações”, como diria Mauss (2001), estão os “presentes” dados e recebidos entre rezadores/curadores e as divindades. Em retribuição ao “dom dado por Deus” eles “agradam” ao “Pai” sendo “bons filhos” que vivem uma vida regrada, marca pelo esforço em manter um “bom comportamento”. Por sua vez, as divindades em reconhecimento ao esforço de seus enviados, lhes cobrem de bênçãos dando-lhes saúde, vida longa, alegria e prosperidade. Bênçãos estas que se estendem também aos seus familiares, aos seus grupos de parentes e a todos os Kariri-Xocó. Esse aspecto é importante ressaltar tendo em vista que a “missão” do rezador e do curandeiro não é vista apenas como uma tarefa individual, mas, é também uma tarefa que compete à coletividade uma vez que sendo o curador/rezador abençoado, todos serão igualmente abençoados. De outro modo, se um curador ou rezador “cai em tentação” pode por em risco a vida de todos. Mais de uma vez ouvi dos meus interlocutores que o sofrimento que os Kariri-Xocó experimentam hoje, como a invasão de suas terras, a escassez de alimentos, as doenças e o aumento no uso de drogas pelos jovens, teriam origem no mau comportamento de alguns rezadores e curadores que não estariam vivendo “de acordo com a lei de Deus”. Em certo sentido, é possível se afirmar que esta conexão direta entre a vida pessoal dos rezadores e curadores e o bem-estar da vida coletiva talvez possa explicar por que estes sujeitos são tão respeitados e, ao mesmo tempo, têm seus comportamentos tão vigiados e controlados por todos. Sob esse ponto de vista, a cura individualmente alcançada por uma pessoa tem um sentido mais amplo e mais complexo atuando como sistema de “prestações e contraprestações totais”: de um lado, a dádiva de “Deus” chega ao paciente por intermédio do curador/rezador que, sendo merecedor, irá receber e

retribuir a graças recebida. Nesse aspecto, esse sistema de “troca de presentes” pode se constituir, como define Mauss, num “sistema de prestações totais”, uma forma de relação das chamadas “sociedades primitivas” que se diferencia da troca mercantil, na medida em que associa uma moral, um valor ético, à transação econômica. É o que Mauss denomina de “moral da dádiva-troca” que, no caso dos Kariri-Xocó, está associado a um amplo conjunto de comportamentos morais e éticos considerados corretos pela coletividade. Tal como explica Mauss sobre a diferença entre as dádivas de presentes, bens e símbolos da troca utilitarista, para os Kariri-Xocó, as dádivas que emanam das práticas de cura são “presentes de Deus” para as pessoas, assim como os “bons comportamentos” são dádivas dos homens à Deus.

A abordagem de Mauss enfatiza as coletividades, e não os indivíduos, como elos importantes que mantêm as obrigações de prestações recíprocas. Trazendo essa análise para o contexto social dos Kariri-Xocó, vemos a importância dos grupos familiares e de parentesco nas relações sociais e nos processos de cura deixando evidente o quanto as famílias, os grupos e a coletividade são acionados nestes contextos sociais:

Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (MAUSS, 2001: 212)

Os processos de cura tornam-se, assim, uma chave de acesso ao sistema de pensamento dos Kariri-Xocó permitindo-nos compreender o amplo complexo de relações que dão sentido ao universo social pesquisado. A partir da observação etnográfica detalhada dos rezadores e curandeiros pude compreender diversos aspectos da vida social do grupo que, no início da pesquisa pareciam destituídos de sentido. Chamava minha atenção logo no início da pesquisa a dedicação integral e incansável dos rezadores e curadores aos seus pacientes e o esforço, por vezes desesperado, de se obter a cura e retirar-lhe o “mal”. Um esforço que mobilizava os homens e os deuses, aproximando duas dimensões importantes da vida social Kariri-Xocó: de um lado a dimensão terrena que evidencia a condição humana: a doença, o mal, o sofrimento, a morte. De outro, a dimensão religiosa na qual se pode encontrar saúde e o alívio da dor. Neste aspecto, os rezadores e curadores, os “escolhidos de Deus”, atuam como elo de ligação entre dois universos que se contrapõem e se complementam. É esse movimento contínuo entre humanos e os deuses que marca e distingue a sócio-cosmologia Kariri-Xocó.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a realização do meu trabalho de campo e após análise dos dados etnográficos, pude observar alguns pontos e refletir sobre algumas questões que me levaram a compreensão mais abrangente do sistema de crenças e curas dos indígenas Kariri-Xocó. e suas práticas de cura. Em primeiro lugar, chamou minha atenção a existência de um conjunto de rezadores e curadores organizados em torno de grandes grupos familiares. Quando escrevi meu projeto de pesquisa, minha intenção era estudar os pajés e os processos de cura, mas, me surpreendi ao constatar em campo que havia apenas um pajé que, seu papel na aldeia seria bem mais amplo, não se restringindo apenas as curas. Com o foco da pesquisa ainda em questões de crenças, voltei minha atenção para os rezadores e curadores, pessoas que apenas tinha ouvido falar vagamente em meu primeiro campo e que foram despertando meu interesse na medida em que me adentrava naquele universo desconhecido para mim.

De algum modo, os capítulos apresentados aqui descrevem a minha própria trajetória de investigação: no primeiro capítulo procurei fontes histórico-documentais e bibliográficas que pudessem reunir informações sobre a história dos Kariri-Xocó. Me surpreendi com a história de resistência física e cultural deste povo que nos últimos séculos tem sofrido enormes perdas territoriais em conflitos com fazendeiros e posseiros. Apesar de viverem hoje numa terra demarcada, a sobrevivência continua sendo seu maior desafio: não há terras suficientes para todos e uma parte grande da população se viu obrigada a migrar para a cidade, enquanto outra parte vive na “Rua dos Índios”, vizinha ao aldeamento e em plena área urbana de Porto Real do Colégio. Confesso que quando iniciei a pesquisa, a proximidade dos índios com o espaço e a vida urbanos me dava, às vezes, a sensação de que nada de muito interessante pudesse ser visto ali que eu já não tivesse visto na cidade. No entanto, à medida que fui mergulhando mais profundamente naquele universo fui percebendo novas formas de pensamento e de relações que não me deixavam dúvida quanto à sua diferença em relação aos mundos urbano e rural que os circundam. Como disse Viveiros de Castro (2006) sobre ser índio: “não o é quem quer. Nem quem simplesmente o diz. Pois só é índio quem se garante”, fazendo uma crítica ao conceito estático de identidade étnica e apontando na direção de um conceito de “diferença” que concebe o universo indígena como em permanente movimento de diferenciação¹². Sobre esse

¹² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Instituto socioambiental. 2006.

“movimento infinitesimal incessante de diferenciação” de que nos fala Viveiros de Castro, me chamou a atenção, conforme descrito no capítulo 2, o modo como os meus interlocutores interpretam os seus papéis sociais de rezadores e curadores. A partir da reconstituição de suas histórias de vida, pude compreender que no universo Kariri-Xocó as dimensões sociais da vida cotidiana estão intimamente relacionadas com as dimensões das divindades. Dito de outro modo, pude perceber que o sistema de parentesco está vinculado diretamente ao universo religioso à medida que rezadores e curadores ganham prestígio e reconhecimento social a partir de sua inserção num determinado grupo de parentes. Os rezadores e curados de maior prestígio são aqueles que têm parentesco ou relações genealógicas com outros rezadores e curadores do passado ou que vivem no presente. É a partir deste pertencimento a certos grupos de parentesco que rezadores e curadores podem acessar o mundo das divindades. Estabelece-se entre eles uma espécie de “comunicação” no qual as divindades lhes dão o “conhecimento” necessário para realizar as curas e, em contrapartida, os rezadores e curados de comprometem a manter um “bom comportamento” que “agrade” aos deuses. É interessante notar que essa relação pessoal dos rezadores e curadores com seus deuses tem implicações sociais importantes na vida cotidiana dos Kariri-Xocó. Um rezador ou curador que apresenta um “bom comportamento aos olhos de Deus” recebe como dádiva o “dom da cura” e pode, com isso, aliviar a dor e sofrimento das pessoas que vão em busca do seu auxílio. Por essa razão, os curadores e rezadores têm um comportamento vigiado e severamente regulado por normas rígidas de conduta ética e moral: é preciso manter o “bom comportamento” para que o fluxo de “conhecimento” dos deuses não cesse e deixe em desamparo aqueles que sofrem algum mal. É por isso que ser um rezador e curador é visto como uma “missão” difícil e, muitas vezes, até como um “peso” na vida da pessoa. Do lado do rezador e curador não lhe resta muitas alternativas a ser resignar-se ao “chamado de Deus”, caso contrário, o fluxo do conhecimento é interrompido recaindo sobre ele e seu povo as doenças, mortes repentinas, violência, conflitos familiares e pessoais, vícios e toda sorte de infortúnios.

No terceiro capítulo apresento alguns conceitos nativos que foram importantes para uma compreensão mais aprofundada dos processos de cura. As noções de corpo, doença ou mal foram centrais nesta tentativa de interpretação do sistema de pensamento dos Kariri-Xocó. O corpo, também chamado de “matéria”, é visto como um substrato no qual a doença ou o mal podem penetrar e se instalar na pessoa. Expressões como “corpo sujo” ou “corpo fraco” indicam

o estado em que a pessoa está doente, podendo até morrer se não for curada. O papel dos rezadores e curadores, nestes casos, é “limpar” o corpo doente, transformando-o num “corpo forte”, “fechado”, que o estado desejável dos homens e dos deuses. Chama a atenção o fato de que a “doença” não é vista apenas como um problema individual que se resolve no âmbito das relações pessoais entre o especialista e seu paciente. A “doença” de uma pessoa é também interpretada como um problema da coletividade à medida que o “mal” pode afetar seus parentes e até mesmo toda a população. Muitos rezadores e curadores diziam-me que diversas doenças de hoje em dia não existiam antigamente e que elas surgiram devido ao comportamento de pessoas que “se afastaram de deus” ou que abandonaram a “os costumes dos índios velhos” e aderiram aos costumes dos brancos.

Neste aspecto, ao restabelecer a saúde de uma pessoa e retirar-lhe o mal, os rezadores e curadores estão reestabelecendo a conexão entre os Kariri-Xocó e as suas divindades, impedindo a quebra do fluxo de conhecimento que os mantém saudáveis e felizes. É por isso que os rezadores e curadores insistem tanto para que todos participem dos rituais do Ouricuri, que dançam, cantem, fumem o cachimbo, sejam solidários com seus parentes, que evitem a violência, as bebidas alcoólicas e a promiscuidade sexual: é preciso manter o “corpo limpo” e agradável aos deuses e, em troca, as pessoas terão saúde, prosperidade, vida longa e felicidade. Nesse aspecto, questão que se coloca para os Kariri-Xocó é: como manter o “corpo limpo” num mundo cercado de brancos, vícios, violência, promiscuidade, fome, conflitos, desemprego, falta de terras para plantar? Os rezadores e curadores se esforçam para reestabelecer um equilíbrio que, acreditam, havia no passado quando “os índios viviam no mato, longe dos brancos”. Dão conselhos aos mais jovens, tentando ensinar-lhes “boas palavras” e os “bons comportamentos”, “limpam os corpos” dos doentes num esforço contínuo para expulsar o mal, fazem retiros prolongados nos porós do Ouricuri, rezando, cantando, dançando, seguindo uma dieta alimentar restrita na tentativa de “agrada a deus” e dele receber as “bênçãos”.

No quarto capítulo abordo o “dom da cura” como uma dádiva tentando demonstrar que a sócio-cosmologia dos Kariri-Xocó é marcada por uma espécie de eixo que liga os céus e Terra. Argumento que este sistema atua a partir da “troca de presentes” entre as pessoas e os deuses, atualizando um termo do texto clássico de Marcel Mauss, o “Ensaio sobre a dádiva” (2002). Os processos de cura movimentam um amplo sistema de “troca de presentes” cujo objetivo central é transformar um “corpo sujo” em “limpo” e garantir a conexão permanente entre as pessoas e os deuses.

Na falta de um termo que talvez pudesse ser mais adequado, chamo de “troca de presente” aquilo que os rezadores e curadores chamam de “agrado”. Como pude verificar através desta pesquisa, na sócio-cosmologia kariri-Xocó existe um amplo e complexo sistema de “troca de agrados” que envolvem rezadores/curadores/pacientes e os deuses e que, em última instância, acaba por envolver toda a coletividade. De um lado, os rezadores e curador “agradam” aos deuses de diversos modos: obedecendo ao seu “chamado” e cumprindo com responsabilidade a “missão” que lhes foi confiada. Para isso, observam com rigidez aqueles comportamentos que são “agradáveis” aos deuses, chamados por eles de “bons comportamentos” e “boas palavras”. Os deuses, por sua vez, retribuem estas dádivas dos homens enviando-lhe o “conhecimento” para realizar as curas e afastarem o mal. O paciente também participa nesse sistema de trocas: ao receberem a cura, isto é, a dádiva dos deuses, promete reorientar seus maus comportamentos retomando a conexão divina que lhe garantirá saúde, felicidade e longevidade. De um ponto de vista mais amplo, esse sistema de trocas envolve toda a coletividade é por isso que os rezadores e curadores apelam tanto às pessoas para que “agradem” a Deus observando com atenção os “bons comportamentos”.

Para finalizar, há várias questões que abordo aqui que poderiam ter sido mais bem aprofundadas, mas os prazos apertados para a conclusão da pesquisa e meu temor de perder o foco principal da investigação me fizeram adiar esta discussão para um futuro doutoramento. Cito como exemplo, as noções de corpo e corporalidade. Como salientei no capítulo 3, as noções de “corpo”, “corpo sujo”, “corpo limpo” são bem problematizadas pela etnologia tupi em diversos trabalhos, principalmente a partir do caminho aberto pelo Perspectivismo Ameríndio, uma corrente da etnologia brasileira ancorada nos estudos desenvolvidos pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro¹³. Numa mesa-redonda na RBA (Reunião Brasileira de Antropologia) de 2014, organizada pelo antropólogo Ugo Maia (UFSE), intitulada: “Etnologias da Amazônia e região Nordeste/Leste: diálogos, convergências e intersecções”¹⁴,

¹³ Esta questão tem sido mais bem explorada pelos estudiosos dos grupos Tupi-Guarani, principalmente, entre os ameríndios das chamadas Terras Baixas da Amazônia ((Vilaça, 1992; Athias, 1998; Viveiros de Castro, 2002. No obra “Folhas ao vento”, Silva (2010), ao investigar os sentidos de saúde e doença entre os Guarani, destaca que o -etekya/-eteporã, respectivamente, “corpo sujo” e “corpo limpo”, são categorias importantes na compreensão dos sentidos de saúde e doença, uma argumentação que encontra respaldo em diversos estudos de grupos ameríndios (Lima, 1996; Gow, 1997; Overing, 2006;Souza, 2004; Langdon, 2012). No que se refere aos grupos indígenas no nordeste brasileiro, a questão do corpo é, ainda, um assunto pouco explorado pelas etnografias e, portanto, existe um amplo campo de pesquisas a ser desbravado. Nesse sentido, destaco o trabalho de Herbetta (2006), “A idioma” dos índios Kalankó: por uma etnografia da música no Alto Sertão alagoano”, no qual o corpo e um amplo conjunto de práticas corporais se constituem como elementos importantes na compreensão da musicalidade naquele grupo.

¹⁴ 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, de 03 a 06 de agosto de 2014, UFRN, Natal, Rio Grande do Norte. Acesso ao texto no link abaixo

o autor nos alerta para a necessidade de uma maior aproximação teórica, conceitual e metodológica entre as etnologias do Nordeste e das Terras Baixas. Sabemos que a divisão da etnologia brasileira entre as chamadas “teoria do contato interétnico” e o “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 1999) tem provocado uma separação profunda entre os estudos de etnologia no Nordeste e aqueles realizados em outras áreas culturais brasileiras. Refiro-me a esta questão para destacar que as noções de corpo dos Kariri-Xocó em muitos aspectos guardam semelhanças com as teorias corporais de povos indígenas de outras áreas culturais, como os Guarani do sul e sudeste brasileiros e os tupi amazônicos. A ideia de que o corpo é um substrato em transformação, capaz de ser modificado através de intervenções sociais é, a meu ver, um ponto chave que poderia servir de ponte entre estas duas áreas de estudos, observando, logicamente, as especificidades históricas e culturais de cada grupo indígena. Temas abordados aqui como o “dom”, o “conhecimento” e a cura encontram diálogo fecundo tanto com a etnologia do Nordeste quanto aquelas produzidas em outras áreas e o que eu procurei apresentar aqui foi uma tentativa de compreensão dentro de um universo particular. Minha intenção é retomar estas questões adiante, com mais profundidade, quando ingressar no curso de doutoramento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, M. A. dos S. O dom e a tradição indígena Kapinawá (ensaio sobre uma noção nativa de autoria). **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 56-79, 2008.
- ANTUNES, C. Índios de Alagoas. Documentário. Maceió, **EDUFAL**, 1984.
- ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **MANA** 3(2): 7-38, 1997.
- BARCELOS NETO, A. “Doença de Índio”: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. **Revista Campos**, 7:1, 2006, pp. 9-34
- BATISTA, M. R. R. De caboclos da assunção a índios Truká (Dissertação de Metrado). Rio de Janeiro: Museu nacional, 1992.
- CAILLÉ, A. Nem holismo nem individualismo metodológico: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva in **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n.8, volume 13, ANPOCS; 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O Índio e o Mundo dos Brancos. Campinas, SP: **Editora da Unicamp** (4ª edição). “Introdução: A Noção de Fricção Interétnica”, p.33-54; Apêndice: Estudo de fricção interétnica do Brasil (Projeto de pesquisa), p.173-181. 1996 [1964].
- DEBERT, G. "Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral". In: **CARDOSO, R. (Org.). A aventura antropológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- FARIAS, I. S. 2011. Doença, drama e narrativas entre os índios Jeripankó no sertão Alagoano. **EDUFAL-Maceió**.
- GOW, P. 1997. “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. **Mana**. 3 (2);
- GRÜNEWALD, R. de A. "Sujeitos da Jurema e a 'Ciência do Índio'". In: **B. Labate, e S. Gular (orgs.)**. Uso ritual de plantas de poder. Campinas: Mercado das Letras, 2003.
- HERBETTA, Alexandre Ferraz. “A Idioma” dos índios Kalankó: por uma etnografia da música no Alto-Sertão Alagoano. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Orientador: Prof. Rafael José de Menezes Bastos, 2006.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010. O Brasil indígena – Os Índios no censo do IBGE, Rio de Janeiro, 2010.

LANGDON, E. J.; Wiik, F. B. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Rev. Latino-Am. Enfermagem** 18 (3) : [09 telas] mai-jun 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. "O feiticeiro e sua magia" (pp.198-213). **In: – LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural.** Tradução de Chaim Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. **In: Antropologia estrutural.** Tradução de Chaim Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. O pensamento selvagem. São Paulo, **Companhia Ed. Nacional**, 1970a

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, 2 (2), p. 21-47, 1996.

MALUF, S. W. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços*: **Revista do PPG História da UFSC**, n. 9, 2002.

Caillé, A. Antropologia do dom: o terceiro paradigma. Petrópolis, RJ: Vozes. 2002.

MATA, V. L.C. A semente da terra: identidade e conquista territorial por grupos indígenas integrados , Rio de Janeiro **UFRJ/Museu Nacional/PPG Antropologia Social**. 1989.

MAUSS, M. As técnicas corporais. [1934]. **In: MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia.** São Paulo: EPU, 1974, vol. II. p. 209-233.

MAUSS, M. & Hubert, H. (1903). Esboço de uma teoria geral da magia. **In: Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naif, 2003

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Lisboa, **PT: Edições 70**. 2001.

MOTA, C. N. Os Filhos de Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Maceió. **EDUFAL**, 2007.

MOTA, C. N. da & BARROS, J. F. P. de. "O Complexo da Jurema: Representações e Drama Social Negro-indígena". **In: C. N. da Mota & V. P. de Albuquerque (orgs.)**. As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Bagaço, 2002.

MOTA, C. N. Sob as ordens da Jurema. O xamã Kariri-Xocó. **In . O Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.** Florianópolis. Editora UFSC. 1996.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 1998.

OVERING, J. "O fétido odor da morte e os aromas da vida" **Revista de Antropologia** 49.2006.

SANTANA, M. D. da S. Os Kariri-Xocó na Sementeira: processos nativos de aprendizagem e perspectiva corporal. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Sociedade e Práxis Pedagógica. Faculdade de Educação. Universidade Federal da Bahia, 2015.

SANTOS, F. V. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. **Revista CPC**, São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio 2009/out. 2009.

SANTOS, R. V. & COIMBRA JR., C. E. A. (org.). **Saúde & Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

SANTOS, P. A. dos. Exumando corpos de índios: a emergência Anacé e os novos dramas étnicos e desenvolvimentistas no nordeste brasileiro.

<https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/38282> (acesso em 21/06/2019).

SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19, 1979.

SILVA, E. M. Folhas ao vento a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira. **EDUNIOESTE**, Cascavel, 2010.

SILVA, E. M. da. Laudo pericial. Respostas aos quesitos propostos pelos autores: Adelmo Pereira & Cia. Ltda e outros e pela ré: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 8ª Vara da Subseção Judiciária de Arapiraca-AL, Maceió, Alagoas, 2012 (mimeo).

SILVA JUNIOR, A. B. da. Terra e trabalho: indígenas na província das Alagoas. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – **ANPUH** • São Paulo, julho 2011.

SILVA, C. B. M. Da. "Vai-te pra onde não canta o galo, nem boi urra ..." Diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó (AL). 2003. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SIQUEIRA, R. De Sobradinho à transposição: para onde corre o São Francisco. In: MOREIRA, Gilvander Luis (org.). Dom Cappio: rio e povo, Frei Luiz, um profeta em defesa da vida do Rio São Francisco e do seu povo. Transposição Não!, São Leopoldo (RS), CPT/CEBI, 2008, 191-2002.

STORRIE, R. A política do xamanismo e os limites do medo. **Revista de Antropologia**, vol.49, n.1, pp.357-391, 2006.

SCOPEL, D.; DIAS-SCOPEL, R. P. & WIJK, F. B. Cosmologia e Intermedialidade: o campo religioso e a autoatenção às enfermidades entre os índios Munduruku do Amazonas, Brasil. **Revista Saúde Indígena Tempus - Actas de Saúde Coletiva**, vol. 6, n. 1, 2012, pp. 173-190.

SOUZA, M. C. de. 2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira". **Mana** 10 (1):25-60.

VILAÇA, A. Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari', Rio de Janeiro, ANPOCS/Editora da UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia Brasileira. In: O que ler na ciência social brasileira 1970-1995, Volume 1 (org. Sérgio Micelli), São Paulo, Editora **Sumaré**, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: **Cosac & Naify**, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. **Instituto socioambiental**. 2006.
https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf (Acessado em 21 de fevereiro de 2020).