



**Universidade Federal da Paraíba  
Centro de Comunicação, Turismo e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Música**

## **CÂNTICOS DE CURA DOS KARIRI-XOCÓ**

**RUY RODRIGUES CÂMARA NETO**

**JOÃO PESSOA-PB  
2016**

RUY RODRIGUES CÂMARA NETO

**CÂNTICOS DE CURA DOS KARIRI-XOCÓ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Música do Centro Ciências, Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Música, área de concentração em Etnomusicologia, linha de pesquisa Música, Cultura e Performance.

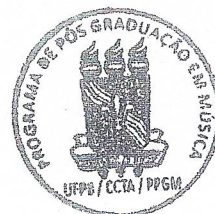
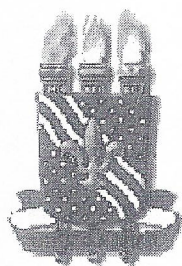
Orientadora: Profa. Dra. Eurides de Souza do Santos

JOÃO PESSOA/PB  
2016

C172c Câmara Neto, Ruy Rodrigues.  
Cânticos de cura dos Kariri-Xocó / Ruy Rodrigues Câmara  
Neto.- João Pessoa, 2016.  
103f. : il.  
Orientadora: Eurides de Souza dos Santos  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCTA  
1. Música. 2. Etnomusicologia. 3. Kariri-Xocó. 4. Cantos de  
cura. 5. Toré.

UFPB/BC

CDU: 78(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO TURISMO E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA

DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Título da Dissertação: "Cânticos de Cura dos Kariri-Xocó".

Mestrando(a): Ruy Rodrigues Câmara Neto

Dissertação aprovada pela Banca Examinadora:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eurides de Souza Santos  
Orientadora/UFPA

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Alice Lumi Satomi  
Membro/UFPA

Prof. Dr. Sandro Guimarães de Salles  
Membro/UFPE

João Pessoa, 14 de Abril de 2016.

## RESUMO

O presente trabalho é uma pesquisa etnomusicológica sobre a música do povo Kariri-Xocó - uma comunidade indígena localizada no município de Porto Real do Colégio, no Estado de Alagoas. Esse povo apresenta uma cosmologia que se caracteriza pelo entendimento da vida terrestre regida por algo imensamente maior e mais poderoso que eles – a Origem ou ancestralidade. Nesse mundo habitado por forças divinas, a reverência dos Kariri-Xocó é manifestada nos mais diversos aspectos da vida social, que tem sua marca ainda mais expressiva em seus rituais religiosos, onde a música assume uma centralidade. Nosso objetivo principal nesta pesquisa é analisar o papel da música, em especial dos cânticos de cura, realizados dentro dos Torés. O estudo demonstra que a música executada pelos Kariri-Xocó, em seus diversos contextos, seja ela com ou sem o uso de substâncias enteógenas (plantas de poder) visa à expansão da consciência a outros patamares cosmológicos e ao conseqüente encontro com a Origem.

Palavra-chave: Kariri-Xocó; Cantos de cura; Toré.

## ABSTRACT

This work is an ethnomusicological research about the healing music of the Kariri-Xocó people - an indigenous community located in the city of Porto Real do Colégio in the state of Alagoas. This people present a cosmology that is characterized by the understanding of terrestrial life being governed by something vastly larger and more powerful than them - the Source. In this world inhabited by divine forces, the reverence of the Kariri-Xocó is manifested in various aspects of social life, which has more expressive traits in their religious rituals, where music takes on a central role. Our main goal in this research was to analyze the role of music, especially the healing songs performed within the Toré. The study shows that the music performed by the Kariri-Xoco, in its various contexts, either with or without the use of entheogens (power plants) aims the expansion of consciousness to other cosmological levels and the consequent meeting with the Source.

Key Words: Kariri-Xocó, Toré. healing music

## AGRADECIMENTOS

À CAPES, pela bolsa de estudos.

À Minha Orientadora, dra. Eurides de Souza Santos, pela paciência, carinho e dedicação.

Ao povo Kariri-Xocó, especialmente aos amigos que fiz por lá, meu agradecimento pela ajuda, apoio e principalmente pela atenção dada ao trabalho.

A PPGM programa de pós-graduação em música, aos queridos e amados professores, que me guiaram nas trilhas da pesquisa científica.

A querida Izilda, secretária do PPGM, pela presteza e prontidão sempre a me ajudar.

Agradeço as forças cósmicas positivas do astral superior que conspiraram para que esse trabalho se concretizasse.

À Mãe Divina, pela proteção;

Às guerreiras do sagrado feminino que me geraram, me alimentaram, me cuidaram e me ensinaram sobre o que é o amor. Especialmente, a minha mãe Volusi Câmara, pela vida, pelo exemplo e pela exímia educação ética. Minha Esposa Alessandra pelo companheirismo, amor, apoio, dedicação e revisões do trabalho. Minhas filhas: Yana, Thaís, Júlia, Maria Eduarda que me ensinaram a supremacia do amor divino.

Ao meu filho Ruy Bisneto por me ensinar sobre a simplicidade do amor, da superação dos limites e da grandiosidade do ser supremo.

A meus irmãos, sobrinhos, tios e parentes.

*In memoriam*  
Ao Guerreiro da luz, Abelardo  
Rodrigues Câmara, meu Pai.

## SUMÁRIO

### 1. INTRODUÇÃO

1.1 - Iniciando a trajetória	11
1.2 - Xamanismo: uma visão sobre o tema	13
1.3 - Organização do trabalho	17

### 2. CAPÍTULO 2 - A COMUNIDADE KARIRI-XOCÓ

2.1 - Dados populacionais e localização	19
2.2 - Povo Kariri-Xocó	20
2.3 - A junção de duas etnias	22

### 3. CAPÍTULO 3 - XAMANISMO: UMA FORMA DE VER E ATUAR NO MUNDO

3.1 - Conceitos, terminologia e tipologia	36
3.2 - Xamã e Pajés	39
3.3 - Aprendizado e conhecimento xamânico	40
3.4 - Viagens xamânicas	42
3.5 - Rituais xamânicos	43
3.5.1 - Símbolos e práticas no xamanismo	44
3.5.2 - Animal de poder	45
3.5.3 - Plantas de poder	46

### 4. CAPÍTULO 4 - O SISTEMA TERAPÉUTICO KARIRI-XOCÓ

4.1 - A cosmologia dos Kariri-Xocó	50
4.2 - Rituais de cura dos Kariri-Xocó	56
4.2.1 - O ritual sagrado do Ouricuri	56
4.2.2 - Uso ritual da jurema	62

### 5. CAPÍTULO 5 - CÂNTICOS SAGRADOS DOS KARIRI-XOCÓ

5.1 - Torés: a manifestação da cultura indígena	66
5.2 - Mestres de canto	69
5.3 - O canto sagrado dos Kariri-Xocó	71
5.4 - Organologia dos Kariri-Xocó	74
5.5 - Análise dos cânticos	76
5.5.1 - O universo musical dos torés	77
5.5.2 - Canto 01	79
5.5.3 - Canto 02	83
5.5.4 - Canto 03	86
5.5.5 - Canto 04	88

Considerações Finais	93
----------------------	----

Referências Bibliográficas	96
----------------------------	----

## Lista de Figuras

1- Figura 1 – Coral com adolescentes especiais	11
2- Figura 2 – Aula de Musicalização infantil - Escola Semente	12
3- Figura 3- Entrada da Aldeia Indígena Kariri-Xocó.	18
4- Figura 4 - Gráfico da população indígena	19
5- Figura 5 – Dados Demográficos da População indígena no Brasil	20
6- Figura 6 - Mapa do município de Porto Real do Colégio	21
7- Figura 7 – Localização da área indígena Kariri-Xocó.	22
8- Figura 8 - Rua dos caboclos em 2016. Foto de Ruy Câmara	27
9- Figura 9 - Pajé Júlio Queiroz Suíra e Ruy	29
10- Figura 10 - Horta plantada por indígena Kariri-Xocó	30
11- Figura 11 - Índio Salmã Ué e na embarcação	31
12- Figura 12 - José Rodrigues e família	32
13- Figura 13 - Cacique Cícero	34
14- Figura 14 - Tkaynã e sua Xanduca	35
15- Figura 15 - "Genealogia" do pajés	42
16- Figura 16 - Cauã e Cauê curumins Kariri-Xocó	47
17- Figura 17 - Bebida sagrada Velandinho	48
18- Figura 18 - Caixa xamânica do Pajé Júlio Suíra (Kariri-Xocó)	49
19- Figura 19 - Pajé Júlio com sua caixa, ervas e espelho de cura	51
20- Figura 20 - Dulcirene consagrando sua xanduca (Pauí)	53
21- Figura 21 -Técnicas de enfermagem, índias Telma e Marilene	54
22- Figura 22 - A Kariri-Xocó Rosivânia indo ao Ritual do Ouricuri	60
23- Figura 23 – Realização do Ouricuri em 1977	65
24- Figura 24 - Coaching Xamânico vivencial	70
25- Figura 25 - Capa do CD Kariri-Xocó canta Toré	72
26- Figura 26- Contracapa do CD de toré	72
27- Figura 27- Aerofone Dubuzú ou Búzios	74
28- Figura 28- Maracá Kariri-Xocó	75

Obs.: Todas as figuras foram produzidas pelos autor, Ruy Rodrigues Câmara Neto, com exceção dos gráficos do IBGE (figuras 4, 5, 6 e 7) e da figura 23, foto do arquivo pessoal de Nhenet

*Os Kariri-Xocó é um Povo Indígena de Cultura Musical, tendo no Toré sua representatividade maior. O Toré é um conjunto de cantos e danças indígenas que expressa os acontecimentos históricos, culturais, apresentando em forma de arte os fenômenos naturais do universo tribal. O canto conectado com a dança, harmonizado no espírito coletivo, praticado na energia nativa, derrama o suor no chão; os movimentos dos braços trazem a chuva refrescante do Inverno. O instrumento musical maracá é tocado de acordo com os batimentos cardíacos do coração, respeitando e seguindo o ritmo da vida. Quem traz o maracá na mão, está com o Planeta Terra em miniatura, simbolizada no coité. Girar este instrumento na mão é movimentar o mundo, trazendo o dia, a noite, faz mudar as estações – Verão, Outono, Primavera e Inverno. Os círculos dos movimentos da dança representam a circunferência da Terra, do sol e da lua, a aldeia, a maloca, o círculo da vida (Nhenety Kariri-Xocó).*

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho resulta de uma pesquisa etnomusicológica sobre os cânticos de cura dos Kariri-Xocó, uma comunidade indígena localizada no município de Porto Real do Colégio, no estado de Alagoas. Os aspectos históricos abordados incluem episódios de forte intervenção cultural pela catequese jesuítica, “doação”, retirada e retomada de seu território ancestral, porém, sem apagar totalmente traços importantes de sua identidade indígena.

Dentro disso, nos interessa a presença da música na cosmologia dos Kariri-Xocó, especialmente no âmbito do seu sistema terapêutico, que se apresenta como uma prática holística, de cura física e “espiritual”, envolvendo as relações entre a comunidade, o sagrado e o meio ambiente. Ou seja, o mesmo consiste em um sistema xamânico de caráter cosmológico (LANGDON 1996; MOTA, 1996) que não se limita a atuação do especialista com suas técnicas de cura. O sistema vai além, ao se preocupar com o bem-estar da comunidade como um todo. Nessa perspectiva, a noção de xamanismo (ou xamanismos) discutida no presente trabalho extrapola a questão da saúde física por estar ligada a questões mais amplas, como a coletividade, o sagrado e a natureza.

Nosso objetivo na pesquisa é analisar o papel da música, em especial dos cânticos xamânicos de cura, na vida cotidiana e na experiência ritual dos Kariri-Xocó. Diante disso, os objetivos específicos estão voltados para as seguintes questões: situar o contexto histórico e social do povo Kariri-Xocó; verificar as bases e definições do xamanismo no campo acadêmico; compreender os conceitos, contextos e processos relacionados às práticas xamânicas de cura entre os Kariri-Xocó; identificar e analisar alguns cânticos xamânicos de cura com base no ritual aberto do Toré.

Para atingir nossos objetivos, utilizamos como ferramentas metodológicas a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo. No campo bibliográfico, foram priorizados os estudos sobre a prática xamânica entre diferentes povos indígenas, e trabalhos específicos sobre os Kariri-Xocó. A presente pesquisa se caracteriza como um estudo etnomusicológico interdisciplinar que se apoia em estudos em diferentes áreas, como antropologia, história, musicologia e áreas afins.

A pesquisa de campo priorizou a observação participante de observação direta (SEEGGER, 1988), com gravações em áudio e vídeo, com o objetivo de registrar músicas xamânicas dos Kariri-Xocó, que permitissem uma melhor observação dessas práticas. Da mesma forma, foram realizadas entrevistas livres e semiestruturadas com os pajés e caciques da aldeia, assim como, outros membros da comunidade, com o objetivo de

apurar mais informações sobre o tema. Os registros em vídeo foram fundamentais para o processo de análise, tendo em vista que possibilitaram a observação da prática musical por uma perspectiva mais ampliada. Somando som e imagem foi possível perceber nuances que nem sempre poderiam ser captadas pela percepção exclusivamente sonora.

### **1.1 Iniciando uma trajetória**

Como graduando em música, nos anos 1990, tive a oportunidade de trabalhar com a musicalização infantil em diversas escolas da minha cidade (Biblioteca do Cerral, Escola Semente, Escola Aladim, Escola Deraldo Campos, Escola especial Wandete Gomes de Castro, dentre outras) e pude experimentar a força que as práticas musicais têm em socializar, integrar, alegrar, bem como, ajudar no tratamento de distúrbios como a paralisia cerebral, autismo; e as síndromes como as de Down e de West, hiperatividade, depressão, bipolaridade, Transtornos obsessivo compulsivo (TOC), entre outras.

O estudo da música tem sido valorizado em diversas áreas, das quais se destacam a percepção auditiva, a relação entre música e movimento, a relação entre música e memória, estudos com música e linguagem, além daqueles acerca das emoções evocadas por música. Além disso, muitos estudos têm apontado para o papel da música como ferramenta de intervenção em diferentes alterações neurológicas como afasia, autismo e dislexia, etc( ROCHA; BOGGIO, 2013, p.1).



**Figura 1 – Coral com adolescentes especiais.**

Há muito venho observando a relação entre música e saúde, bem como, os benefícios do uso da música em diversos ambientes hospitalares, empresas e escolas. Vale

salientar que muitos hospitais já utilizam a música como elemento da terapia coadjuvante nos tratamentos de enfermidade.



**Figura 2 – Aula de Musicalização infantil - Escola Semente.**

Com o intuito de trabalhar com cânticos xamânicos de cura, mantive contato com alguns antropólogos em Maceió, como as pesquisadoras Silvia Martins, Juliana Barreto e Sandreana Melo, que me indicaram literatura no âmbito da antropologia e da história em Alagoas, com estudos com povos indígenas da região do Baixo São Francisco, agreste, sertão e da zona da mata, no norte de Alagoas, especificamente os povos Kariri-Xocó, Pankararú, Tingui-Botó, Xucurú-Kariri e Wassú Cocal.

Entre entrevistas, conversas informais, via *e-mail* e via telefone, me foi repassado um panorama geral da cultura dos Kariri-Xocó, seu contexto histórico, seus costumes. Iniciamos nossa empreitada de estudos sobre os Torés com a comunidade Wassú Cocal, em contato direto com o pajé Chicão. Essa aldeia está localizada no município de Joaquim Gomes, em Alagoas (aproximadamente 75 km da capital, Maceió). Logo aprendi a admirar os gestos simples do pajé, sua forma mansa de falar e seu conhecimento empírico no âmbito ritualístico e pessoal. O referido pajé exerce uma liderança com calma e paciência, porém, com domínio e respeito de sua comunidade. Pajé Chicão e sua companheira, Dona Côca, vivem da agricultura. Ele é um Kariri-Xocó casado com uma Wassú Cocal e, segundo levantamento feito na época, o mesmo era responsável em reintroduzir o Toré e os cânticos de cura na cultura Wassú Cocal, levando toda a influência Kariri-Xocó.

Nesse processo de aproximação com a realidade a ser estudada, tive a oportunidade de participar, com o referido pajé, de três rituais de Toré, sendo possível contemplar os cânticos e a forte expressão com que os índios Wassú Cocal realizam os rituais. Foi uma primeira experiência enriquecedora para minha caminhada musical, pessoal e acadêmica, no até então desconhecido mundo dos Torés.

Agora um pouco mais ciente da importância dos torés, e especialmente dos Kariri-Xocó, com sua influência para outros povos indígenas da região, formulei e minha pergunta de pesquisa: Qual o papel da música dos Kariri-Xocó em seus rituais xamânicos de cura? Confesso que no começo da pesquisa, achava que essa seria uma pergunta fácil de responder e que eu conseguiria fazer o trabalho em tempo hábil, visto que já vinha interessado em cânticos de cura há quase dez anos. Nesse período, viajei para alguns lugares do Brasil e da América do Sul (Peru e Chile), com o objetivo de conhecer melhor o tema. Sendo músico há tanto tempo, tendo interesse mantras, *ícaros*, hinos, músicas de relaxamento e instrumentos utilizados em rituais de cura (*digeridoo*, *tambor xamânico Lakota*, *kalimba*, etc.), acreditei que teria certa facilidade em lidar com a pesquisa. Além disso, o apoio em excelentes professores na pós-graduação, que me permitiram conhecer melhor a pesquisa de campo, pesquisa etnográfica e a metodologia da pesquisa em Etnomusicologia, contribuíram para acreditar que estava preparado.

Porém, a realidade não foi bem assim. Infelizmente os problemas apareceram em avalanche, e o tempo (prazo) se esgotando e a pesquisa foi se abrindo como um leque infinito em muitas questões. O tema se mostrou extremamente complexo, pois, os cânticos xamânicos de cura dos Kariri-Xocó, na verdade são inúmeros. Nem o índio com a memória mais privilegiada daria conta de lembrar todos os Torés que são invocados em seus rituais. O processo de pesquisa impôs certos recortes que não tive como me esquivar, a não ser restringir o número de cânticos estudados e, além disso, ter que abrir mão de muitos aspectos que foram aparecendo durante o trabalho de campo no desenrolar etnográfico. Nessa jornada, meu principal interlocutor foi o pajé Júlio Queiroz Suíra, da tribo Kariri-Xocó, um dos membros mais antigos da aldeia e conhecedor da história do seu povo.

## **1.2 Xamanismo: uma visão sobre o tema**

A literatura sobre o xamanismo é vasta e compreende estudos nas diversas áreas do conhecimento. Nesse sentido, a presente dissertação conta com trabalhos do campo

etnomusicológico e, numa visão interdisciplinar, com aportes teórico-metodológicos das ciências sociais e humanas, a exemplo da antropologia, história, ciências das religiões, musicologia e áreas afins.

A obra “*O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*” (2002 [1951]), do filósofo e historiador das religiões Mircea Eliade, constitui um dos trabalhos científicos pioneiros e um dos que mais influenciaram e influenciam a produção acadêmica sobre o assunto. Eliade define o xamanismo como “técnica do êxtase”, e afirma que entre os papéis atribuídos ao xamã está a defesa da integridade psíquica da comunidade, pela sua capacidade de comunicação com esferas do mundo invisível aos seres comuns.

Os trabalhos da antropóloga Esther Jean Langdon trouxeram importantes contribuições, em especial os textos: *Xamanismo: novas perspectivas*; “*Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia*” (2009) e “*Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana*” (1994); e “*Redes xamânicas, curandeirismo e processos Inter étnicos: uma análise comparativa*” (2012); os quais apresentam conceitos centrais sobre xamanismo, xamã, doença e cura. Com base na pesquisa de campo, a autora relaciona tais conceitos à realidade do grupo social estudado.

O trabalho de Krippner “*Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo*” (2007), além de discutir conceitos no campo do xamanismo, propõe que os xamãs “utilizam as informações obtidas para atender às necessidades sociais, psicológicas e médicas de suas comunidades”. A exemplo de Langdon (2010), o autor afirma que as funções dos xamãs se relacionam diretamente com o grupo ao qual está envolvido, fato esse que iremos abordar mais à frente.

No que diz respeito às pesquisas etnomusicológicas (em geral, teoricamente fundamentadas na antropologia social), as práticas xamânicas entre comunidades indígenas do Brasil têm sido abordadas por estudiosos da área, a exemplo de Elizabeth Travassos, Anthony Seeger (1988), Maria Ignez Cruz Mello (2005), Sandro Salles (2004), Rafael Menezes Bastos (1978, 2007), Deise Montardo (2002), entre outros.

A dissertação de Elizabeth Travassos, intitulada “*Xamanismo e música entre os Kayabi*”, defendida em 1984, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, representa um dos textos pioneiros, na Etnomusicologia brasileira, sobre o xamanismo indígena. Elizabeth Travassos trata das crenças dos Kayabi relacionadas às doenças e à cura, e se aprofunda no sistema de medicina praticado por esse povo. A autora também descreve os

processos de diagnose e os rituais terapêuticos de “reza” e “maraká. Estes últimos estão apoiados em “duas modalidades vocais de comunicação sobre o sobrenatural – recitação e canção” – que são descritas e analisadas (1985). A dissertação de Travassos ficou mais conhecida através do artigo, “Xamanismo, rituais terapêuticos e modalidades vocais de comunicação com o sobrenatural entre os Kayabi”, publicado em 1985, na *Revista Pesquisa e Música*, do Conservatório Brasileiro de Música.

A obra “Porque os índios Suyá cantam para as suas irmãs?” (1977), de Anthony Seeger, que se tornou uma referência na área de etnomusicologia e antropologia, examina os vários papéis da música na sociedade Kijêdê e apresenta um universo denso da música, das festas e do cotidiano desse povo. Enquanto “*Why Suyá Sing?*” trata, de modo muito geral, sobre as práticas xamânicas, é no artigo “Voices, flutes, and shamans in Brazil”, de 1988, publicado na revista de música *The world of music*, que Seeger enfatiza a questão do xamanismo entre os atuais Kijêdê.

A tese “*Através do Mbaraká: música e xamanismo guarani*” (2002), de Deise Montardo, discute o xamanismo guarani, enfatizando que essa prática representa um “ritual coletivo, cotidiano de caráter mais profilático ou de uma cura mais ampla, que abrange a própria Terra” (2002, p.30). A noção de um xamanismo como prática cotidiana, presente no trabalho de Montardo, se faz central para a presente dissertação.

Maria Ignez Cruz Mello, em sua tese “*Iamurikuma: Música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu*”, 2005, dedica um capítulo à cosmologia e ao xamanismo entre os Wauja, descrevendo a “cosmologia e o mundo dos espíritos *apapaatai*, a concepção de doença e as terapias xamânicas, [...] em termos de uma ética-estética que envolve as paixões e seu controle” (p.12). De acordo com Mello, para os Wauja, a doença está relacionada a ação dos espíritos invisíveis (*apapaatai*), sempre interessados na alma humana. Assim, através dos rituais coletivos, compostos de cantos, dança, pintura, máscara e comidas que o pajé – agente da cura – traz de volta a alma do doente.

A obra “*Músicas africanas e indígenas no Brasil*” (2008), organizada por Rosângela Pereira de Tugny e Rubem Caixeta de Queiroz, se constitui em uma das mais recentes publicações que reúne discussões sobre a música indígena no Brasil, sob o ponto de vista etnomusicológico. A obra é resultado do Encontro Internacional de Etnomusicologia: músicas africanas indígenas em 500 anos de Brasil, ocorrido em outubro de 2000. Além de artigos de estudiosos das questões indígenas brasileira como Rafael J. Meneses de Bastos, Claudia Neiva de Matos, o livro conta com um importante relato de experiência pessoal da índia Benvina Pankararu, em um artigo denominado

“sons e rituais sagrados: a experiência indígena”. Ainda nessa obra, o texto “Yãmiy, o canto e pessoa Maxakali”, da antropóloga, Myriam Martins Álvares, discute a importância dos rituais na relação dos humanos com o espírito do cantor *Yãmiy*. A autora ressalta que os cantos rituais “servem em primeiro lugar para dar alegria” além de ter muitas outras funções como a de cura.

No que diz respeito aos trabalhos específicos sobre os Kariri-Xocó, a tese "*Gender and reproduction: embodiment among the Kariri-Shoco of Northeast Brazil*", da antropóloga Sílvia Aguiar Carneiro Martins, discute a noção de gênero com base nas experiências e percepções dos especialistas xamânicos e mulheres Kariri-Xocó. A autora dá ênfase aos discursos locais sobre gênero referentes ao corpo (2003).

O texto "*Sob as ordens da jurema*" de Clarisse Novaes Mota como também a obra "*Os Filhos da Jurema na floresta dos espíritos: Ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste Brasileiro*" apresentam aspectos específicos da comunidade Kariri-Xocó, e tratam sobre os pajés e a formação, do sistema terapêutico, e de questões do cotidiano da comunidade.

Leonardo Campos Mendes da Cunha, em sua dissertação em etnomusicologia "Toré – da aldeia para a cidade: música e territorialidade indígena na Grande Salvador" (2008), descreve a itinerância de alguns índios Kariri-Xocó, que saíram de Alagoas para morar na região metropolitana de Salvador. Cunha apresenta ainda o ritual do Toré realizado entre os Kariri-Xocó, afirmando ser essa prática uma estratégia de sobrevivência econômica e um espaço de ensinamento indígena.

Christiano Barros Marinho da Silva (2003) em sua dissertação, em antropologia, "*Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra*": diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó (AL) discute as noções de doença e cura, com base no sistema médico local que envolve especialistas (pajé, curandeiro, rezador). O autor analisa com lentes das ciências sociais, os critérios causais das doenças, classificados pelos Kariri-Xocó e investiga a relação entre cura e a cosmologia do grupo, verificando de que modo essa conjunção interfere em suas concepções de doença.

O entendimento sobre xamanismo a ser estudado entre os Kariri-Xocó fundamenta-se numa visão mais cotidiana de cura. As músicas do ritual do Toré Kariri-Xocó são centrais no presente trabalho.

### **1.3 -Organização do trabalho**

O capítulo 2 apresenta uma descrição geral do povo Kariri-Xocó, focalizando aspectos geográficos e históricos relacionados à chegada e aldeamento no município alagoano de Porto Real do Colégio, bem como questões relacionadas à junção das duas etnias que formam esse povo. Nesse primeiro capítulo também são tratados aspectos gerais da organização econômica, política, social e religiosa dos Kariri-Xocó.

O capítulo 3 discute conceitos gerais e locais sobre o xamanismo e seu sistema terapêutico, trazendo conceitos baseados em trabalhos antropológicos e etnomusicológicos. Também se discute o papel dos xamãs, sua formação, suas funções, as viagens xamânicas entre outros aspectos.

O capítulo 4 discute aspectos do xamanismo entre os Kariri-Xocó, tais como a noção de doença e cura, os rituais do Ouricuri e da Jurema e ainda o sistema terapêutico dessa sociedade.

O capítulo 5 trata dos cantos xamânicos de cura dos Kariri-Xocó, destacando os Torés enquanto ritual, canto, dança reza e suas modalidades.,

As análises musicais são realizadas com base no repertório do CD “Kariri-Xocó canta Toré”, além das músicas observadas em campo no ritual de “toré de roupa”, uma classificação nativa que designa que a manifestação é aberta ao público não índio, diferenciado do “Toré de búzios”, parte do ritual secreto do Ouricuri.

## CAPÍTULO 2

### A COMUNIDADE KARIRI-XOCÓ



Figura 3- Entrada da Aldeia Indígena Kariri-Xocó.

## 2.A comunidade Kariri-Xocó: descrições gerais

### 2.1 – Dados populacionais e localização

Na chegada dos portugueses ao Brasil, é estimado que houvesse cerca de cinco milhões de índios em nosso território (MARTINS, 2003). Três séculos depois, essa população chegava a menos de um milhão. Segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o número reduziu drasticamente no final do século passado, sendo contabilizados apenas 325.652 índios (FUNAI, 1999).

Esse desaparecimento é visto pelo IBGE como uma lamentável contingência histórica, que resultou no decréscimo da população dos povos indígenas brasileiros, de 1500 até a década de 1990. A situação começou a mudar de forma positiva nas últimas décadas do século passado com as políticas indigenistas, com destaque para a inclusão no censo demográfico nacional do contingente de brasileiros que se consideram índios. Essa nova realidade resultou em um novo montante de 150% da população indígena brasileira, na década de 1990 (IBGE 2010), sendo a maior taxa de crescimento dentre todas as categorias (0,4%), totalizando 817 mil pessoas no ano de 2010.

A região que detém o maior número de índios é a região Norte, com um número de 305.873 mil indivíduos totalizando um percentual de 37,4%, seguida pela região Nordeste com 208.691 mil indivíduos.

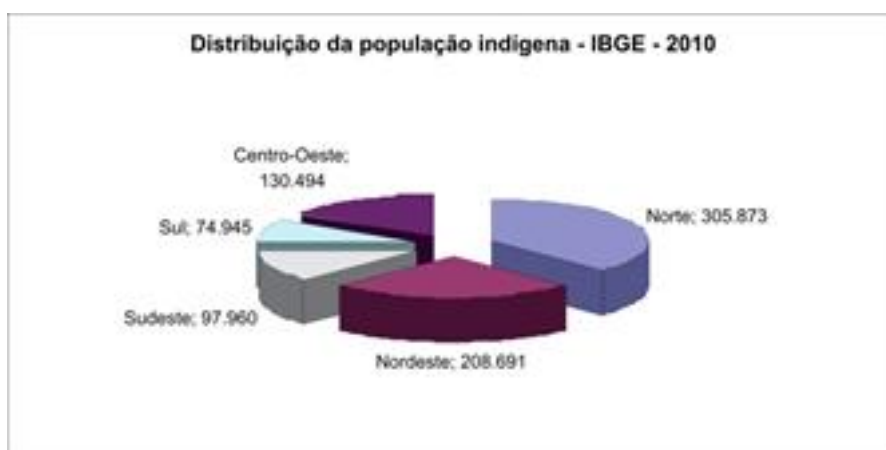


Figura 4 – Gráfico da população indígena IBGE-2010- Fonte - <http://indigenas.ibge.gov.br/>

Com o processo de reconhecimento dos povos indígenas no início do Século XX, a nação nativa tem sido preservada. Especialmente no Nordeste, Martins nos diz que

“vários grupos que foram considerados extintos reapareceram e lutaram pelos direitos de identidade indígenas” (2003, p.13.Tradução Nossa). Segundo a autora, na região Nordeste estão estimados sete grupos indígenas em busca de reconhecimento.

De acordo com o último censo realizado pelo IBGE, em 2010, a população total de indígenas é de 817.963, sendo que 315.180 vivem em áreas urbanas brasileiras e 502.783 vivem na zona rural. De acordo com o mesmo censo em todos os estados brasileiros foram registradas populações indígenas.



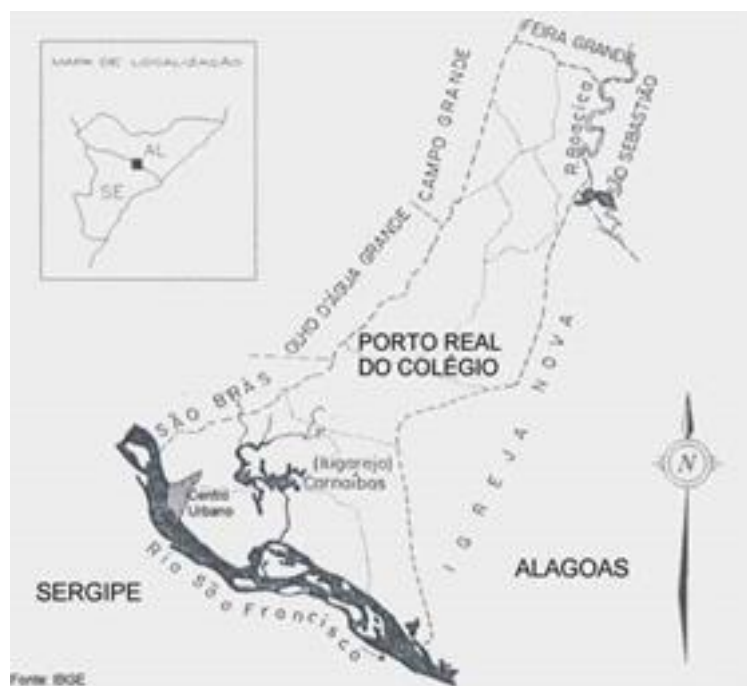
Figura 5 – Dados Demográficos da População indígena no Brasil. Fonte -<http://indigenas.ibge.gov.br/>

Entre os índios que não foram contatados e grupos indígenas que estão pleiteando junto ao órgão federal o reconhecimento de sua condição indígena há, de acordo com a FUNAI, 69 referências de povos nessa condição. Não foi encontrado no site do referido órgão as etnias que buscam o reconhecimento. Dentre os grupos reconhecidos entre os índios nordestinos, estão os integrantes do povo Kariri-Xocó, sujeitos de nossa pesquisa. Os Kariri-Xocó, que contam atualmente com uma população estimada em 2.500 pessoas (SILVA, 2003).

## 2.2 Povo Kariri-Xocó

*Nossa tribo está localizada no município de Porto Real do Colégio, sul do estado de Alagoas na região do baixo São Francisco. Temos 550 famílias, de várias etnias, entre elas: Kariri-Xocó, com uma organização social estruturada com lideranças, caciques, pajés, conselho tribal, chefes de famílias, chefes de casa e a comunidade. Além dessa aldeia temos outra que fica a 6 km, na Mata do Ouricuri onde o grupo se desloca para o ritual religioso. Ainda temos um posto de saúde, uma estação de tratamento de água, sanitários em todas as casas e, defronte à Aldeia, no Porto, têm canoas de pescadores (NHENETY, 2015).*

A comunidade Kariri-Xocó, ou seja, a aldeia e o posto indígena estão localizados há aproximadamente um quilômetro da praça central da cidade alagoana de Porto Real do Colégio.



**Figura 6 - Mapa do município de Porto Real do Colégio. Fonte: IBGE.**



**Figura 7 – Localização da área indígena Kariri-Xocó. Fonte IBGE (2010)**

### 2.3 - A junção de duas etnias

O povo Kariri-Xocó é o resultado de várias fusões entre povos nativos, a partir dos processos de aldeamento e catequese missionária no nordeste brasileiro. Porém, o nome desse povo identifica, especificamente, a última grande fusão, ocorrida há mais de um século entre os povos Kariri e os Xocó. Os Kariri, segundo Martins (2003, p.98) são oriundos de um aldeamento missionário ocorrido entre o final do século XVII e início do XVIII, já decorrente de uma junção entre diferentes etnias. De acordo com Vera Lúcia da Mata (2014), o aldeamento era de Inacianos<sup>1</sup> e envolviam nativos como os *Carapotós*, *Cariris*, *Aconâns* e *Praquiôs* (Mata,1989, p.25). Os Xocó, de outro aldeamento jesuítico, no Estado de Sergipe, chegaram a Porto Real do Colégio, depois da tomada de suas terras em Porto da Folha- no outro lado Rio do São Francisco. (Mata,1989, p.25). Durante a realização desta pesquisa, pudemos observar a presença e ouvir relatos da existência de outras etnias entre o grupo Kariri-Xocó, como os *Natu*, *Pankararu*, *Fulni-ô*, *Tingui-Botó* e *Karapotó* - a maioria chegados a partir de matrimônios com os Kariri-Xocó.

Sobre essa mistura de etnias, atesta Mata (2014) que:

---

<sup>1</sup> Como eram chamados os membros da Companhia de Jesus ligados a Santo Inácio

É difícil, para o pesquisador na atualidade, reconstituir a estrutura de parentesco ou organização social do grupo aqui estudado, em termos de uma etnografia mais tradicional. Em primeiro lugar, porque é de formação recente (os Xocó se deslocaram para Colégio há menos de cem anos) e suas origens remontam ao processo de aldeamento de várias tribos, que perderam suas estruturas sociais (talvez diversas) no longo processo de colonização e catequese (MATA, 2014: 115-116).

A chegada dos Kariri em terra alagoana, segundo pajé Júlio Queiroz Suíra (2015), aconteceu quando seus primeiros membros vieram da Bahia. Porém, ele não tem conhecimento de qual região específica (possivelmente nessa época nem houvesse divisão dos estados). No entanto, o pajé nos relata que se tratava de uma grande nação que transitava da Bahia ao Maranhão, ocupando boa parte do território do Nordeste brasileiro. Os Kariri ocupavam os atuais estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí e Maranhão, indo do rio Paraguaçu na Bahia, tendo o rio São Francisco como limite ocidental indo até o rio Itapicuru no Maranhão (INSTITUTO GEOGRÁFICO BRASILEIRO, 1922).

Há registros de que o povo Kariri tinha grande mobilidade. Por esta razão, seus domínios se revelam tão vastos. Na historiografia nacional, os mesmos ficaram conhecidos como Cariris Velhos. – Planalto da Borborema – e Cariris Novos – os que ocupavam os vales férteis e que deram origem a várias cidades nordestinas. (MATA, 2014: 39). Em um relato de 1671, o padre Martin de Nantes se refere à aldeia Kariri localizada na Paraíba, a 70 léguas de Pernambuco. Oito meses depois, o referido sacerdote relata a presença dos Kariri entre grupos que classifica como pertencentes a mesma “nação”, no São Francisco, a cem léguas de Penedo (MATA, 2014: 38-39).

A fusão do povo Xocó - que habitava o lado sergipano do Rio - com os Kariri - que habitavam as terras alagoanas - aconteceu no segundo quarto do Século XIX, quando os primeiros foram expulsos da Ilha fluvial de São Pedro, em Porto da Folha no estado de Sergipe Segundo Mata (2014), isso aconteceu, “quando suas terras, depois de decretada a extinção das aldeias (1855), são violentamente ocupadas pela família do coronel João Fernandes de Brito, depois de postas em aforamento, em 1888 (MATA 1989, p.25 e 37). Outros pesquisadores como Dantas e Dalari (1980) também discorrem sobre os acontecimentos entre a família do Coronel João Fernandes de Brito, e o processo histórico de expulsão de suas terras, depois de postas em aforamento.

Os Xocó ou Ciocós foram expulsos de suas terras, em consequência da política fundiária do império, o que mostra que a reunião do grupo Kariri-Xocó é o resultado de

sucessões de compulsões históricas, decorrentes do processo de colonização do Baixo São Francisco (Nascimento e Ramos, 2002, p.24). Sem ter moradia, os Xocó foram recebidos do outro lado do rio São Francisco, pelo grupo dos Kariri.

A expulsão dos índios Xocó de suas terras, em Porto de Folha, se deu de forma arbitrária. Tal foi o desrespeito com a condição dos indígenas, logo foram declarados “inexistentes”. Mesmo após repetidas idas ao Rio de Janeiro, em busca de seus direitos, suas terras foram divididas em oito fazendas, no ano de 1882, e a Câmara Municipal de Porto de Folha concluiu o processo de aforação, em 1888, deixando todo o povo do aldeamento que eram na maioria Xocó, sem moradia e identidade, como nos relata a antropólogo José Maurício Arruti.

Já em 1853, o governo provincial consegue a extinção da Diretoria Geral de Índios de Sergipe, e decreta a extinção de todos os seus aldeamentos. Não obstante, no plano local, Frei Doroteu, que havia sido trazido à Missão de São Pedro de Porto da Folha poucos anos antes, em 1849, continuou o seu trabalho de catequese junto àquela população até 1878, ano de sua morte. Nesse ano, o presidente de província decretava, mais uma vez, a *extinção* daquela Missão Indígena e informava ao governo central que “nesta Província não existem aldeias, nem mesmo *verdadeiros índios*”, apenas, continuava ele, “um ou outro indivíduo que conserva o *sangue das antigas raças* mas que perde-se no meio de uma população *mais ou menos civilizada*” . Discurso ambíguo, que revela o quanto a plasticidade das categorias pôde funcionar no exercício do poder sobre aquelas populações” (ARRUTI, 2001, p. 222).

O território dos Kariri (agora Kariri-Xocó), em Porto Real do Colégio, foi concedido pelo então governador de Pernambuco Sebastião de Castro Caldas, em 1º de janeiro de 1708 (Silva, 2003, p.3), com a finalidade de servir à catequese missionária. Porém, como salienta o mesmo pesquisador, por estratégia política, esse território fora doado aos índios e não aos missionários responsáveis.

Esta especificação, contudo, já estava prevista na lei de 4 de junho de 1703, em caso de doação das terras para aldeamento indígena. A área, uma légua em quadra para cada aldeia, deveria ser entregue à comunidade a ser cristianizada, cabendo aos missionários a administração, ou seja, as terras missioneiras pertenciam aos índios aldeados e não aos missionários (PINTO, 1935). Ao agir deste modo, o governador de Pernambuco também cumpria o alvará Real de 23 de novembro de 1700, que determinava que “a cada missão se dê uma légua em quadra para sustentação dos índios e

missionários” (BIBLIOTECA NACIONAL, DOCUMENTOS HISTÓRICOS. V. LXIV, p. 67).

O alvará, ao mesmo tempo que facilitou a tomada das terras após a conclusão da missão (não existência de índios), veio a facilitar a retomada das mesmas, quando os membros buscaram comprovar sua identidade Kariri. Entretanto, como afirma Silva (2003, p.3), os Kariri-Xocó acreditam que a origem de suas terras foi fruto de doação realizada diretamente pelo próprio imperador D. Pedro II, quando de sua visita à Cachoeira de Paulo Afonso – ocasião em que o mesmo foi recebido pelos seus membros, reiterando assim o relato dos líderes do grupamento indígena na atualidade.

Na época, foram doadas duas léguas de terras para os aldeamentos de Porto Real do Colégio e de São Braz (uma légua para cada), que fica a duas léguas acima da atual cidade de Porto Real do Colégio. Segundo Pereira da Costa (1952), as duas léguas iriam “do meio da serra da Marabá para a serra de Apreaca, entre as terras que foram dos herdeiros de Belchior Alves Camelo, passa a parte do rio Utiúba por ele abaixo, para a parte do São Francisco e pela parte do sertão com data de Damião Rocha” (COSTA, 1952, apud DUARTE, 1969, p. 175-176).

No entanto, com o advento da expulsão dos Jesuítas, em 1759, as terras foram, em hasta pública, arrematadas de acordo com o auto de arrematação de seis fazendas de gado, passando para o controle do Estado, que instituiu uma administração leiga, feita por um padre, ou um missionário de várias ordens religiosas. (MATA, 2014: 52).

Contudo, há relatos dos membros que mesmo com essa arrematação ainda havia terra dos kariri. Esses relatos se apoiam numa possível doação de terra feita diretamente pelo Imperador numa passagem por Porto Real do Colégio.

Nas palavras de Mariinha (Anciã do grupo Kariri-Xocó) em entrevista a Mata (2014):

“Ainda tinha muita terra aqui dos Kariri. Porque em 1859, quando D. Pedro II demarcou, que foi recebido pelo chefe Baltazar, então ele demarcou duas léguas de frente com uma de fundo. Era daqui de Colégio até a Pedra do Castro e daqui até o morro de São Caetano. Eram duas léguas de frente com uma de fundo... então teve aquelas coisas, D. Pedro foi de passagem para Paulo Afonso, quando passou na ilha de São Pedro também demarcou uma légua de terra na ilha, para o Xocó...”(Entrevista em março de 1979). “tavam dizendo que nós invadiu (as terras, em 1978). Nós não tava invadindo nada de ninguém. Nós tava entrando no que era nosso, e isso foi dado por Pedro II, foi demarcado por ele. Porque os nosso mais velhos contava: ele passou aqui. Os índios mais velhos contavam que era o chefe Baltazar. Era o chefe tribal. Foi quem recebeu D. Pedro. E então ele levava um arco e uma flecha na mão, quando o rei saltou e perguntou para que ele queria

aquela arma. E ele disse: é para defender Vossa Majestade. Então ele perguntou se ele confiava naquela arma, ele disse que confiava. Mandou que ele alvejasse um alvo, ele foi alvejou. Aí foi quando ele deu o nome assim: “Viva os índios de Porto Real do Colégio”. (MATA, 2014: 75).

Apesar dessa “visita de D. Pedro II” - inclusive relatada a nós pelo Pajé Júlio Suíra durante essa pesquisa - ter se mantido como uma informação controversa em alguns trabalhos consultados. Mata (2014) nos oferece uma comprovação escrita do próprio punho do Imperador, descrevendo essa passagem em um diário de viagem, em 1859:

16 de outubro de 1859. De Propriá fui ao Porto Real do Colégio, onde houve antiga igreja e convento dos jesuítas, que já não existem... Aparecem bastantes descendentes dos índios, de raça já bastante cruzada, trazendo alguns cocares de penas com seus arcos e flechas e jaqueta, atirando um deles por ordem minha duas flechas, da quais acertou uma, num mourão assaz largo e a pouca distância (PEDRO II, 1859, p. 111)”. (MATA, 2014: 77-78).

Após a retomada das terras doadas pelo então governador de Pernambuco, os Kariri-Xocó permaneceram sem território, de acordo com o pajé Júlio (SUIRA, 2015), até 1978, quando a Fazenda Sementeira foi invadida por eles. Nesse período, residiram na cidade de Porto Real do Colégio, em uma área que ficou conhecida como “Rua dos Caboclos”. Nesse período, já havia a junção com os Xocós e agora os “caboclos” vivenciariam um período difícil, possível de se perceber com os relatos dos seus membros. Inclusive, percebemos uma certa indignação do Pajé ao tocar no termo caboclo, complementando: “era assim que eles chamavam a gente que era índio”. Para nós, isso demonstra o preconceito que esses indígenas passavam nas circunvizinhanças e as marcas deixadas por ele. Como nos ajuda a entender Mata (2014):

O termo caboclo, que desde os tempos mais remotos até estudos antropológicos recentes revelou um caráter discriminador da sociedade colonizadora, passa a possuir uma característica evolucionista-assimilacionista. Se pensarmos o índio como etapa inicial do processo evolutivo, em seu estado selvagem, o caboclo seria um meio caminho entre índio que já não pode ser e o branco que não quer ou não conseguirá ser. Produto da cultura ocidental é por ela condenado ao desaparecimento por “leis naturais”, já que não está “apto” a sobreviver numa sociedade civilizada. (MATA, 2014: 67).

De maneira semelhante ao relato do pajé Júlio, o mestre de cantos Pawanã (2016) nos disse em entrevista que “os índios caboclos em Colégio não eram nada, ninguém

respeitava, se um de nós namorasse com uma branca os pais dela não deixavam, depois que nós se uniu e conseguimos nossa terra eles nos respeitam” (PAWANÃ, 2016, p. 03).

Registros de 1935, feitos pelo antropólogo Carlos Estevão de Oliveira, em visita Porto Real do Colégio, dão conta de que os remanescentes indígenas se encontravam em situação econômica que descreve como “a pior possível”. Segundo Mata (2014), o antropólogo acrescentou em seu registro que “sem que lhes valesse o direito de posse, viram pouco a pouco os “civilizados” tomarem-lhes as terras em que faziam lavoura” (MATA, 2014, p. 120).

Como é possível perceber, os indígenas Kariri- Xocó sofreram a expropriação e a segregação ficando em uma situação delicada, tendo que se submeter a trabalhos alternativos, pois ficaram sem suas tradições de caça e pesca. Dessa forma, tornaram-se a população mais pobre de Colégio, nos seus casebres na Rua dos Caboclos, situada a 300 metros da praça principal da cidade. Conforme atesta da Mata (2014):

Viviam na rua dos índios, 166 pessoas que, segundo o mesmo relatório, tinham na cerâmica a principal ocupação. O documento registra que a população indígena habita em 67 choupanas, numa rua estreita, perpendicular ao rio.... A rua dos índios é descrita como formada por casas de taipa, com piso de terra batida e portas, janelas e cobertura feitas de palha de arroz trançada. Em 1960 havia 53 casas na referida rua. Em 1967, 85, descritas como “choupanas”, dando-se à sua precariedade. (MATA, 2014, p. 122).



**Figura 8 - Rua dos caboclos em 2016.**

Outra perda significativa dos Kariri, iniciada com a catequização e a expulsão das terras e convívio com outros membros de Porto Real de Colégio, diz respeito a sua língua. Contudo, a mesma ficou parcialmente preservada nos cantos que entoam. Muitos termos, palavras e expressões estão “salvas”, porém grande parte da língua se perdeu nos séculos de domínio, extermínio e perseguições.

De acordo com Martins (2003), “na classificação de linguagem, enquanto que o termo tupi é reconhecido como uma família de línguas, diferentes autores consideram a língua Kariri como uma linguagem específica” (Martins, 2003, p.15-16). De acordo com as notas gramaticais de missionários capuchinhos durante o século XVII, a língua Kariri foi usada por diversos grupos usando-se quatro dialetos diferentes. Entre esses, Kipéa, Sabuja, Kamuru e Dzubukuá. A língua Kariri teria sido citada pela primeira vez por Fernão Cardim (1574). Apesar da devastação feita a essas línguas nativas, constitui exceção a do povo Fulniô, de Águas Belas (PE), que mantêm vivo o Iate ou Yathê.

O índio Kariri-Xocó José Rodrigues (2014) relatou, em entrevista, que há um projeto interno para aprendizagem do Dzubuzú, que a língua mais usada por eles, uma vez que os outros dialetos desapareceram completamente. Para esse historiador, membro Kariri-Xocó, a língua Kariri descende do tronco de línguas da família Macro-Gê, estando registrado também em Rodrigues (1986, p.49).

De acordo com Clarisse Mata, existem estudos clássicos, desde Luís Vicencio Mamiani (1698), Martin de Nantes (1706), Von Martius (1863), Nimuendaju, em trabalho publicado por Lowie (1946), que classificam o idioma Kariri em quatro dialetos distintos: Dzubukua, Kipea, Pedra Branca (Kamuru) e Sapuya. A autora localiza dezesseis grupos pertencentes a esta família lingüística, dentre os quais os grupos do Rio São Francisco e, entre eles, os de Porto Real do Colégio. A mesma considera que este grupo pertence ao contingente de fala Dzubukua e que o mesmo estaria misturado com outros grupos extintos do Baixo São Francisco, em decorrência do processo de aldeamento jesuítico aplicado na região. (MATA, 2014, p. 40).

Em 1935, Carlos Estevão de Oliveira, segundo Mata (2014, p.42), dá destaque à crise que os Kariri-Xocó se encontravam. Nesse momento, nem só pela falta de terra, mas também por estarem impedidos de retirar barro das lagoas para produzir sua cerâmica. Outro estudo de 1950, relatado pela mesma autora, mostra a produção de cerâmica como a principal economia desse povo.

Porém, em novembro de 1978, houve a organização dos então “caboclos” e a consequente retomada da fazenda Modelo ou Sementeira, que era administrada pela

CODEVASF (Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco) e considerada pelos Kariri-Xocó parte de seu território ancestral. Segundo o pajé Júlio (SUÍRA, 2015), essa foi uma grande conquista e um grande estímulo para a reafirmação da cultura e identidade Kariri-Xocó.

Desde então, foi registrado um importante crescimento do povo Kariri-Xocó. Segundo dados de Silva (2003), em 1944, o posto indígena registrava uma população indígena de 166 pessoas. Já em 1983, esse quantitativo passou para 1.050 índios. Em 2003, este autor registrou em sua pesquisa 2.500 pessoas na aldeia. Segundos dados apurados durante esta pesquisa, a partir de entrevistas com sua liderança, atualmente há 550 famílias, de várias etnias, com cerca de 3.500 indivíduos, aproximadamente.



**Figura 9 - Pajé Júlio Queiroz Suíra e Ruy.**

A retomada da Fazenda Sementeira, ao passo que representa uma conquista histórica de seu território ancestral, inclusive com o crescimento de sua população, também mostrou novos desafios em relação a economia desse povo. Um dos primeiros deles está relacionado a construção de suas habitações. A mata, segundo depoimento de Roberto Tkaynã (2016) não oferecia e ainda não oferece condições para retirada de material para construções de ocas, sendo necessário a construções das habitações com matéria de alvenaria. Não à toa, em boa parte desse período, manteve-se dentro da aldeia uma olaria, responsável por produzir material que eram tanto usados em suas construções, como fonte de renda, uma vez que eram vendidos seus excedentes.

Diferente do que registrou Silva (2003, p.9), não há mais a fabricação do tijolo batido, uma vez que as construções locais atualmente são feitas com o tijolo comercial de seis furos, e adquirido na própria cidade. Contudo, ali são produzidas painéis de barro,

vendidos dentro e fora da aldeia, assim como outros artesanatos, que são vendidos a visitantes e nas feiras locais.

A agricultura de subsistência passou a ser uma das principais atividades econômica dos Kariri-Xocó, como já atestou Silva (2003, p.9). A diferença principal levantada por esta pesquisa em relação aos dados anteriores está na diminuição das roças locais, o que dá lugar a busca de trabalho em atividades, inclusive agropecuárias, fora da aldeia. Em suas roças, as famílias indígenas plantam macaxeiras, feijão, milho e hortaliças para sua subsistência e venda dos excedentes nas feiras de Porto Real do Colégio. Esses trabalhos são realizados por cada família, podendo reunir famílias diferentes para trabalhos maiores.



**Figura 10 - Horta plantada por Joselito Iraminon, membro Kariri-Xocó.**

Além disso, os Kariri-Xocó, homens e mulheres, produzem e vendem artesanatos à base de penas e madeira (colares, pulseiras, brincos, cachimbos, maracás). Os objetos são expostos em eventos da região e em pequenas feiras, assim como nas apresentações realizadas para não índios que visitam a aldeia. Silva (2003, p.10) registrou em sua pesquisa, além das atividades relatadas, outras de caça e pesca, com destaque para a captura dos peixes tilápia, tambaqui e outros de pequeno porte, "Apesar de não serem práticas exclusivas do grupo indígena, estas duas atividades foram importantes para a reprodução do grupo, assim como a cerâmica, por dependerem menos de um acesso efetivo à terra." (MATA, 2014, p 110).

Em nossas entrevistas com diversos membros da aldeia, nos foi relatada uma queda nas atividades de pesca, tendo em vista questões relativas à diminuição da vazante do rio. Contudo, foi possível registrar o uso dos barcos locais no transporte de pessoas de um lado a outro do rio – o que também tem gerado alguma renda para seus proprietários.

Como nos falou em entrevista o índio Kariri-Xocó *Salmã Ué*, proprietário de uma pequena embarcação chamada Wykinã.



**Figura 11 - Índio Salmã Ué e sua embarcação**

A organização social dos Kariri-Xocó tem uma estrutura familiar bem parecida com a das populações rurais circunvizinhas. Muitas famílias com pai, mãe e filhos menores, assim como algumas unidades familiares com o pai ausente fisicamente. Contudo, é possível perceber o entendimento da autoridade na figura masculina, apesar de haver uma forte participação das mulheres na educação dos filhos.

Os casamentos entre os Kariri-Xocó são oficializados diante das autoridades legais e sacerdotes católicos, sendo reconhecidas, ainda, outras uniões como as estabelecidas por “morar junto”. Existe apenas uma família de evangélicos em toda a comunidade, como nos informou José Tenório, Conselho Tribal. Porém, nos últimos anos houve algumas mudanças em relação ao reconhecimento de um Kariri-Xocó.

Como registrou Silva (2003, p.12), antes era dada “cidadania”<sup>2</sup> aos não-índios, no casamento com um índio, desde que morasse na aldeia e cumprisse com as obrigações dos rituais. Mas já em 2003, os mais velhos aconselham o casamento endogâmico, assim como a proibição da participação do cônjuge não- índio no ritual do Ouricuri, o que nos indica uma atitude de resistência cultural.

Durante a realização desta pesquisa, identificamos maiores exigências para ser considerado um Kariri-Xocó. Ou seja, mesmo um índio, no caso das outras etnias moradoras da aldeia, não tem direito à “cidadania” Kariri-Xocó. Segundo depoimento de

---

<sup>2</sup> De acordo com o José Tenório foi observado que alguns cônjuges nessa situação não respeitavam o ritual do Ouricuri o que levou o conselho a tornar mais rígidas a aceitação de Pessoas no grupo indígena.

José Rodrigues (2015), ser índio Kariri-Xocó significa ser filho da aldeia, ou seja, ser conhecedor do segredo do Ouricuri, desde a primeira infância. Na tribo pode haver alguns negros, loiros e uma parte com a aparência ameríndia que são Kariri, enquanto que existem pessoas com fenótipo ameríndio que não são considerados um Kariri. Índios de outras etnias, como os Fulni-ô, Pankararu, dentre outros, que são casados com um Kariri-Xocó e não são um Kariri, não participam dos rituais, nem das decisões do grupo indígena, principalmente do ritual do Ouricuri. Os filhos participam e o cônjuge, mas o descendente de outra etnia, casado com um Kariri, não pode participar.



**Figura 12 - José Rodrigues, com sua esposa Geni de Aquino e sua filha Jamile.**

O Artigo 3, seção I, do Estatuto do Índio, diz que ser índio é: “todos os indivíduos de origem pré-colombiana e linhagem ancestral que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”,...“(Lei 6001\1973, artigo 3, Secção II)

O assunto de tradições é tão importante, secreto e especial, que apenas os Kariri-Xocó nascidos na aldeia, e que tenham contato com os rituais, Torés e cultura, de uma forma geral desde crianças, são considerados índios “*legítimo Kariri-Xocó*”, como afirmou com orgulho o José Rodrigues (2015).

As relações sociais entre índios de diferentes grupos étnicos bem como entre não-índios se fortalecem nas relações de compadrio.

A relação de compadrio entre os Kariri-Xocó reforça e cria laços entre eles, muitas vezes sobrepujando o parentesco consanguíneo. Compadrio, nesse contexto, reforça os laços de parentesco. Algo que chama a atenção é o fato de o compadrio ocorrer entre índios e os não-índios, sobretudo com os que foram “*curados*”. A gratidão se materializa a partir de um de parentesco simbólico entre especialista e paciente. Nesse sentido, criam-se obrigações mútuas que costumam ser

bastante respeitadas, constituindo-se numa rede alternativa de parentesco (SILVA, 2003, p. 12-3).

O topo da hierarquia política dos Kariri-Xocó está dividido entre duas lideranças principais: caciques e pajés. Segundo Silva (2003 p. 37), essas funções são hereditárias, legitimadas no ritual do Ouricuri, e só os próprios ocupantes podem indicar seus sucessores. As lideranças também acrescentaram, em algumas entrevistas, que há “caciques de grupo” e “pajé de grupos” que são outras lideranças que se formam dentro da aldeia e realizam rituais religiosos com visitantes – alguns realizados em outros estados do país – tais rituais rendem algum tipo de pagamento para esses grupos. Esse parece ser um assunto com conflitos e que não pudemos acessar com muita facilidade, apesar de termos entrevistado alguns desses líderes paralelos. O que percebemos é que há conflitos internos que, muitas vezes, fazem nascer outras lideranças, mas onde a hierarquia dos líderes maiores continua sendo respeitada. Além disso, os rituais sagrados que envolvem todos parece harmonizar os conflitos.

No começo de nossa pesquisa em 2014, a aldeia possuía dois pajés e dois caciques, sendo um pajé e um cacique dos Kariri e um pajé e um cacique dos Xocó. Eram eles: pajé Júlio e cacique José Tenório e pajé José Bonifácio e cacique Cícero de Souza Santiago, respectivamente. No entanto, uma nova negociação na política interna do grupo, no fim de 2015, mudou essa forma de liderança que vinha sendo realizada há décadas. O conselho tribal decidiu que a liderança seria apenas de um Cacique e um Pajé (os mais idosos). Sendo assim, a liderança atual é do pajé Júlio Queiroz Suíra e do cacique Cícero de Souza Santiago.

O ex-Cacique José Tenório (Ceregê Tibiriçá) em sua última entrevista conosco, em janeiro de 2016, relatou que tudo foi feito de forma consensual, sem maiores conflitos e que ele permaneceu no Conselho Tribal - lugar que já vinha ocupando por muito tempo - e que os mais velhos eram agora os líderes da comunidade indígena. As motivações para tais mudanças foram explicadas como a melhor configuração para o momento da aldeia.

No âmbito político-partidário, os Kariri-Xocó já elegeram diversos representantes na Câmara Municipal de Porto Real do Colégio. Atualmente, o índio Uílio de Oliveira Souza, filho de mãe Kariri-Xocó e de pai Karapotó, detém mandato de vereador no referido município, e atualmente é o presidente da Câmara de vereadores de Porto Real do Colégio.



**Figura 13 - Cacique Cícero.**

Em fevereiro de 2015, durante a realização deste trabalho, um grupo de cerca de 300 membros Kariri-Xocó realizou a retomada da Fazenda Três Amores, localizada a 3 km da atual aldeia. A referida fazenda se encontra dentro do território de mais de 5 mil hectares, já reconhecidos como dos Kariri-Xocó. A comunidade toda, com mais de 3.500 pessoas continua, na Fazenda Sementeira com 700 hectares. Segundo a liderança, metade desse território é de mata, logo, mantida preservada pela comunidade, restando apenas outros 350 hectares para as moradias e área de plantio. Ao consultar os líderes principais da tribo, os mesmos parecem não concordar com a retomada da Fazenda Três Amores, mas apoiam a decisão tomada pelos mais jovens.

### Capítulo 3

#### XAMANISMO: UMA FORMA DE VER E ATUAR NO MUNDO



Figura 14 - Tkaynã e sua Xanduca.

### 3. XAMANISMO: UMA FORMA DE VER E ATUAR NO MUNDO

#### 3.1 – Conceitos, terminologia e tipologia

Este capítulo apresenta uma discussão sobre as práticas mágico-religiosas realizadas por diversas sociedades ao redor do mundo, a partir da compreensão de um mundo dividido em visível/invisível e encantado por entidades sobrenaturais. Não há um único nome dado a essas práticas mágico-religiosas (catimbó, pajelança, xamanismo) e suas manifestações são diversas, dinâmicas e representativas dos valores e visões de mundo de uma cultura. De acordo com Ferreira (2003, p.65), “cada sociedade tem seus próprios rituais de iniciação ao xamanismo, e mesmo dentro de uma mesma sociedade estes rituais podem variar de acordo com o caso”.

Não à toa, na atualidade, o xamã, necessariamente, não é um indígena, apesar do xamanismo ser praticado com frequência nas diversas comunidades indígenas existentes, sempre com rituais e simbologias particulares.

Adotamos a noção de sistema xamânico como categoria de análise científica para o estudo das práticas mágico-religiosas observadas na comunidade indígena Kariri-Xocó, fundamentados em estudos antropológicos (LANGDON, 1996; MOTA, 1996; MATA, 2014, SILVA, 2003; MARTINS, 2003; entre outros) etnomusicológicos (TRAVASSOS,1985; MONTARDO, 2002; CUNHA, 2008, entre outros).

De acordo com Langdon (1996, p. 11) “o xamanismo não reconhece fronteiras, nem nacionais, nem tribais”. Segundo a autora, as abordagens recentes da antropologia compreendem xamanismo como “um complexo sociocultural, que gera papéis, grupos e atividades sociais nas quais o xamã tem papel principal, mas não único” (2006 p. 26). Para a autora, aceitar o xamanismo como sistema cosmológico, e não religioso, supera alguns conflitos antigos das análises sobre religião e magia, que permeou essa discussão em décadas passadas. Sendo assim, ao estudá-lo como um sistema cosmológico, não se nega seu aspecto religioso, mas aceita seus diversos outros componentes sociais.

Langdon (1996, p. 27), apresenta algumas características para se identificar um sistema xamânico:

(1) a ideia de universo de múltiplos níveis, em que a realidade visível supõe outra invisível;

(2) um conceito nativo de poder [xamânico], ligado ao sistema de energia global. Esse conceito tem relação com o humano e os espíritos [no Brasil está ligado ao pajé];

(3) um princípio de transformação em que as entidades podem se transformar em outras criaturas como animais ou humanos. Esse princípio de transformação é condizente com uma visão metafórica do universo;

(4) o xamã é um mediador que visa o benefício da comunidade; (5) Experiências de êxtase vivenciada pelo mediador [xamã/pajé].

Por sua vez, Mota (1996), estudiosa dos Kariri-Xocó, reconhece as práticas desse povo como xamânicas, ao identificar principalmente os princípios relacionados ao “poder” (xamânico) dentro da estrutura social desse povo. Em seu trabalho intitulado “Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó”, a autora compreende a cosmologia dos Kariri-Xocó como um sistema xamânico, que se desenrola a partir das práticas mágico-religiosas do seu ritual secreto do Ouricuri e do poder conferido ao pajé. Segundo a autora, o segredo do Ouricuri se apresenta como centro simbólico dessa comunidade, fornecendo uma “força”, que permite o equilíbrio físico e espiritual dos membros da comunidade. Nesse contexto, o xamã Kariri-Xocó detém poderes, inclusive, para punir os que ousam revelar o segredo. “Na tradição deste povo que se autodenomina de ‘tribo’, qualquer ‘branco’ que ousar entrar no Ouricuri sem permissão, ou durante as festas do Ouricuri, morrerá de maneira misteriosa” (1996, p.269).

Em acordo com Langdon (1996) e Mota (1996), reconhecemos a noção de xamanismo na cosmologia dos Kariri-Xocó com base em características locais. Tais como:

(1) uma ideia de universo de múltiplos níveis de existência, que está situado em sua visão de mundo, bem expressa no seu sistema terapêutico de doenças de “cima para baixo” e de baixo para cima”, esta última, provocada pelos espíritos que habitam outros níveis da realidade;

(2) um conceito de poder (MOTA, 1996) claramente atribuído ao Ouricuri e à figura dos líderes espirituais (pajés);

(3) o princípio de transformação expresso na comunicação de espíritos por meio de plantas e animais, especialmente por meio dos cantos “recebidos”.

(4) a mediação do xamã, visando o benefício da comunidade é outra característica expressa na cosmologia dos Kariri-Xocó, principalmente quando percebemos os conflitos internos serem diluídos pela crença no poder do Ouricuri, que mesmo acessado por todos, é mediado pelo pajé;

(5) as técnicas de êxtase do mediador são realizadas, principalmente por meio do uso da jurema, em que todos os membros (autorizados) também participam das cerimônias (os filhos da jurema).

O termo xamanismo remete aos povos asiáticos da Sibéria e refere-se às práticas religiosas e mágicas desenvolvidas pelo xamã, pajé, sacerdote ou feiticeiro, ao redor do mundo. Uma das mais influentes noções de xamanismo nos trabalhos acadêmicos contemporâneos vem da obra de Mircea Eliade, que definiu esse complexo fenômeno como “*técnica do êxtase*” (1998[1951]). Reconhecida pelo pioneirismo do estudo no campo acadêmico e por exercer ampla influência nos textos científicos, a definição de Eliade fundamenta estudos avançados sobre o xamanismo, para os quais, além do domínio das técnicas do êxtase, a relação intrínseca do xamã com os seus contextos religiosos, sociais, históricos e cosmológicos influenciam diretamente na sua função de mediador entre os mundos visível e invisível.

Chaumeil<sup>3</sup> (*apud* ANDRADE 2007, p. 142) afirma que o xamanismo é um sistema simbólico. Para ele, esse sistema está voltado para uma ampla comunicação entre domínios do cosmos e se apresenta como um conhecimento do mundo que, por sua vez, articula os vários níveis da vida social. Nas palavras do autor, “é uma instituição complexa que produz tanto representações sobre a prática da ação no mundo, quanto a reflexão sobre ele” (*ibidem*).

Essa visão abrangente do xamanismo se faz também presente no trabalho de Montardo, “*Através do Mbaraka: música e xamanismo guarani*”, que o descreve como experiência cotidiana de caráter profilática.

Quando se fala em xamanismo, a primeira imagem que vem à mente é a de um homem realizando cura. Quero ressaltar que esta imagem não corresponde à ênfase do xamanismo guarani, que recai no ritual coletivo, cotidiano de caráter mais profilático ou de uma cura mais ampla, que abrange a própria terra (MONTARDO, 2002, p.30).

Na visão de Travassos, “o xamanismo é um conjunto de várias práticas religiosas presentes em várias partes do mundo, notadamente nas Américas, onde apresenta considerável homogeneidade” (1985, p.8).

A cultura xamânica está presente nas Américas e se divide atualmente em, pelo menos, duas escolas, uma que segue tradições nativas e outra chamada de *neoxamanismo*

---

<sup>3</sup>CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.

ou xamanismo urbano, que, por sua vez, faz uma adaptação das correntes tradicionalmente nativas, de sua terapêutica e de muitas linhas na realidade urbana (ARTESE *apud* BRAGA, 2010, p. 132).

Os praticantes do neoxamanismo, termo que julgo interessante de ser utilizado, ou xamanismo urbano, como prefere Magnani<sup>4</sup>, buscam suas referências muito mais em estudos de mitologia comparada, religião ou Psicologia, do que em estudos etnográficos que versam sobre xamanismos indígenas (FERNANDES, 2014, p.7).

### 3.2 Xamãs e Pajés

O termo xamã refere-se a uma pessoa que atende às demandas espirituais, psicológicas e físicas de uma comunidade. Mircea Eliade (2002, p.552) destaca que o papel essencial do xamã está ligado às seguintes questões: (1) ao fato de que os homens sabem que o céu é capaz de oferecer ajuda em situações críticas, provocadas pelo mundo invisível; (2) é reconfortante saber que um membro (xamã) tem a capacidade de ver o que está oculto e invisível, trazendo informações diretas dos mundos sobrenaturais.

De acordo com Langdon,

É impossível ignorar que o xamã possui um papel social positivo, sem estigma e construído culturalmente. As manifestações xamânicas formam parte de um padrão lógico de representações dentro de uma determinada cultura, onde a vocação individual da pessoa está de acordo com o papel previsto (LANGDON, 1996, p.15).

Ferreira (2003), chama a atenção para o aspecto efêmero dos poderes do xamã, no sentido de que o “poder” tem a ver com capacidade e habilidade:

Atualmente já se sabe que a palavra ‘xamã’, apesar de designar a pessoa, não indica exatamente uma *propriedade* da pessoa, mas sim uma *qualidade* dela, um *poder* que ela adquire e que ela pode também perder; não é algo que se *é* e sim algo que se *tem* ou que se *pode* (2003, p.2)

O xamã é uma pessoa escolhida e preparada para atuar como mediador entre os mundos visível/invisível. Ele que consegue abandonar essa realidade visível e flui por outras dimensões, outros estágios de consciência. Fala com os entes da natureza, com os espíritos e são por eles ensinados. O xamã recorre a entidades sobrenaturais

---

<sup>4</sup> MAGNANI, José Guilherme Cantor. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro 20(2), 1999.

para realizar curas, sendo ele próprio uma combinação de sacerdote, justiceiro e profeta. De acordo com Mota, “em 1984, Francisco Suíra, o então pajé - conhecido na literatura como xamã Kariri-Xocó, descreveu suas funções dentro da vida tribal como sendo as de um "médico, conselheiro e padre" (1996, p.267).

Entre povos indígenas do nordeste brasileiro, a exemplo dos Kariri-Xocó, os Fulni-ô, os Wassú-Cocal, percebe-se que pajé ocupa essa função de líder espiritual que analisa o desequilíbrio sensorial, espiritual e energético da pessoa enferma, realizando rituais de pajelança, a exemplo do Ouricuri dos Kariri-Xocó, que mobilizam a coletividade em ações terapêuticas de cura. Um verdadeiro ritual, no qual se utilizam instrumentos musicais de poder (maracas e dubuzu), tabaco, rezas, cânticos, entre outros.

### **3.3 Aprendizado e Conhecimento Xamânico**

O conhecimento xamânico, em geral, é acessado pela linhagem familiar de cada grupo, embasado, normalmente, no conjunto de crenças a respeito do mundo. Em suas diversas crenças e práticas, o conhecimento xamânico manteve-se nas comunidades, tendo em vista o forte preconceito de parte da sociedade ocidental, principalmente diante do desenvolvimento científico e tecnológico.

Em relação a obtenção do conhecimento xamânico, Langdon (1996), referindo aos Sibundoy e Siona da Amazônia Colombiana, afirma que o mesmo pode ser obtido por meio de um treinamento intensivo com um mestre. “O propósito desse treinamento é adquirir conhecimento e poder para viajar pelos reinos invisíveis enquanto tomam *Yajé*, contatar e barganhar com as entidades que influenciam os eventos da vida cotidiana” (LANGDON, 1996, p. 66).

De acordo com Krippner:

Em algumas sociedades, não há um programa de treinamento formal, enquanto noutras o processo de treinamento pode durar muitos anos. Os mentores podem ser xamãs mais velhos, ou mesmo, entidades espirituais, incluindo seus ancestrais, espíritos da natureza e animais de poder, os quais podem dar instruções nos sonhos do neófito [...] As habilidades a serem aprendidas variam de sociedade para sociedade, mas geralmente incluem diagnóstico e tratamento de doenças, contatos com espíritos, coordenação de rituais, interpretação de sonhos, previsão do tempo, trabalhos com ervas, profecia

e domínio da auto regulação das funções corporais e dos estados de atenção (2007, p.19).

Na comunidade Kariri-Xocó existe o pajé principal, que atualmente é o pajé Júlio Suíra, e vários outros pajés, chamados de “pajés de grupo”. A aprendizagem dos novos pajés se dá através dos ensinamentos vindo dos mais velhos, e um novo pajé principal é sempre o escolhido do pajé principal que, em geral é o seu filho. De acordo com Mota:

Os Suíra pertencem a uma linhagem que possui os direitos xamânicos passados através dos homens. Antes de Francisco, seu avô era o xamã. Depois dele será seu filho Júlio ou um de seus sobrinhos. Os Kariri-Xocó tem assim mantido uma organização social de base teocrática, na qual o xamã é a autoridade mais alta, seguido do "cacique" eleito (MOTA, 1996, 267).

No entanto, o antigo pajé Francisco Suíra afirmava que além da escolha feita pelo pajé mais velho e pela comunidade “o pajé [...] é o escolhido de ‘Sonsé’<sup>5</sup>, nosso criador eterno. O pajé é feito pelo ser superior e pela nossa lei. Não se pode apontar um novo pajé sem antes saber da escolha de ‘Sonsé’” (MOTA, 1996, p.279) Tal escolha, seguido a vontade de ‘Sonsé’ se dá através da Jurema.

Assim, para saber se Júlio seria seu substituto, Francisco declarou que bebeu Jurema e escutou o que a divindade tinha para lhe aconselhar. Ao certificar-se de que Júlio era o escolhido, começou a treiná-lo nas artes esotéricas, muito embora o rapaz, na época, se mostrasse recalcitrante. Mas ‘o que a Jurema fala, tá falado, a gente tem que obedecer: a gente vive para cumprir as ordens da Jurema’, explicou Francisco Suíra (*idem, ibidem*, p.280).

De acordo com Nhenety (2015), que é o guardião da história oral, existe uma genealogia de pajés narradas entre os Kariri-Xocó, que começa pelo primeiro pajé que se tem notícia na tradição oral da comunidade. Pedro Loloço, que ao ir a guerra passou o título de pajé para seu irmão chamado Ludovico. Este, ao envelhecer, passou para o famoso índio Baltazar (o lendário índio que recebera D. Pedro II em Porto Real do Colégio), passou o título de pajé para seu filho Mané Paulo, que passou para seu neto Dunga que por muitas perseguições ao ritual e

---

<sup>5</sup> “Sonsé” é o ser criador na cosmogonia Kariri e fala com o pajé através jurema (MOTA, 1996, p.279).

aos índios Kariri-Xocó cessou a realização do ritual do Ouricuri por muitos anos. Depois dessa interrupção no ritual, seu sobrinho, Francisquinho, então com 16 anos, Francisco Queiroz Suíra, tomou para si a responsabilidade e retornou com a realização do ritual do Ouricuri. Francisco passou o título de pajé para seu filho Júlio Queiroz Suíra, que foi o pajé estudado na nossa pesquisa, e que já prepara seu sucessor, seu filho Francisco Queiroz Suíra Neto<sup>6</sup>.

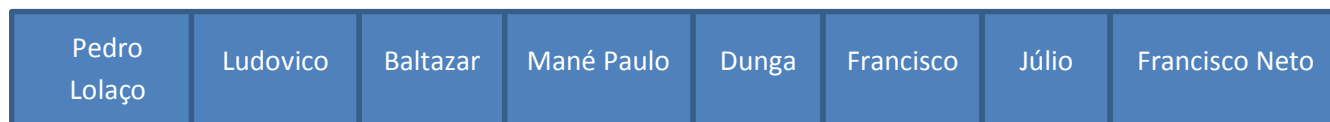


Figura 15 - "Genealogia" dos Pajés.

### 3.4 - Viagens Xamânicas

Uma questão crucial na atuação do xamã é o transe xamânico, isto é, a "viagem" que o xamã faz para outros planos de consciência para conseguir a cura de seu "paciente". Numa compreensão simples, essa cura é vista como cura física, como costumamos conhecer na sociedade ocidental. No entanto, a cura xamânica é, sobretudo, espiritual e o físico é o reflexo dessa cura espiritual. Comungamos com as palavras de Braga:

Após desenvolver seu autoconhecimento, o xamã pode enviar sua alma, através do transe ou saída do corpo (conhecido como viagem da alma), para encontrar-se com outros espíritos e garantir o sucesso daqueles que pretendem ajudar, seja para uma colheita, prosperidade, saúde, amor, profissão ou problemas de ordem emocional. Os poderes de uma pessoa que pretende empreender-se como xamã nesta viagem só surgirão se ela estiver sem medos, sem ressentimentos e de bem consigo mesmo. Só assim, a alma terá este conhecimento milenar (BRAGA 2002, p. 11).

O Xamã recebe um chamado interior e sai de uma zona de conforto para adentrar na expansão de sua consciência, e se harmonizar com forças cósmicas de um mundo superior, através de portais de sua própria mente, de suas emoções, do seu espírito e do seu corpo. Através de sua jornada xamânica, o curador tem a intenção de ajudar o doente a reencontrar sua alma, limpar seu corpo das "panemas", que são as doenças e males físicos e espirituais. De acordo com Langdon,

---

<sup>6</sup> Informações extraídas da caderneta de Campo.

Essas viagens são consideradas perigosas, já que espíritos malignos podem atacar alguém que esteja sob a influência da substância. Acredita-se que um mestre-xamã está lá para proteger os outros que estão ingerindo *yagé*, uma pessoa “capturada” pelos espíritos pode nunca mais voltar a esta realidade, ou pode vir a cair fatalmente doente (LANGDON, 1994, p.66).

Xamãs são viajantes do cosmo que em sua experiência atravessam várias dimensões, mundos e níveis de consciência. Walsh (1993, p.129) afirma que os mundos xamânicos têm camadas: o superior, o intermediário e o inferior. Podemos notar essa noção de vários mundos em muitas etnias diferentes. A visão do Pajé Júlio é bem parecida quando ele fala do *mundo de cima e do mundo de baixo, do bem e do mal, dos espíritos de lá e as pessoas de cá*. O transe xamânico tem a função de religação com as forças espirituais, com os entes da mata, com a energia telúrica, com os deuses dos xamãs. As medicinas detêm um grande poder e seu uso indiscriminado e sem um direcionamento espiritual feito por um pajé experiente pode deixar o paciente em transe prolongado ou em uma situação extrema.

Não é só dar a medicina, tem que saber dominar, ter o controle da medicina e ter uma sabedoria o controle da medicina, a pessoa passa por uma situação difícil e você ir lá e dar suporte, força pra pessoa. Trabalhar com a medicina tem que ter um grande conhecimento experiência, hoje tem muita gente que mistura as medicinas pra mostrar força e isso é uma coisa mal feita. Pra se fazer medicina é preciso saber com quem vai fazer como ele dirige, e como ele prepara e como ele vai passar pro povo. Eu conheço muitas histórias dentro de medicinas sagradas que as pessoas dizem que tem o domínio e as vezes não tem (THYDJO, 2016)

### **3.5 Rituais Xamânicos**

Os rituais são manifestações simbólicas que expressam diferentes formas de ver e atuar no mundo. São, portanto, expressões de crenças, conhecimentos, ideias e esperanças individuais e coletivos. De acordo com Langdom, “os ritos criam uma realidade para experimentar certas coisas impossíveis de se experimentar sem uma expressão ritual. Assim, o ritual cria e controla a experiência, e esta é a sua eficácia” (1996, p. 25).

Na visão de Travassos (1984):

Os rituais xamanísticos dos Kayabi são terapêuticos (curam doenças orgânicas dos indivíduos) e restauradores (recompõem o equilíbrio entre as ordens natural e sobrenatural) e cumprem ainda uma função de controle social (à medida que é prerrogativa do pajé [pajé] apontar os comportamentos humanos que desencadearam ataques sobrenaturais (TRAVASSOS, 1984, p.22).

Os rituais são também obrigações dos membros da comunidade com o sobrenatural e com a própria comunidade. Entre os Kariri-Xocó existe a crença de que o não cumprimento de suas obrigações com o ritual do Ouricuri, pode também desencadear “ataques sobrenaturais”, causando doenças e “má sorte” para a comunidade.

Podemos então observar que existe uma correlação na forma e modo de se operar entre os xamãs e esse conhecimento circula entre esses povos pela tradição oral por tempos sem fim. Sobre a importância dos rituais xamânicos, Myriam Martins Álvares afirma que:

Todo conhecimento pertence aos espíritos, são eles que o trazem aos humanos. Antigamente, em um tempo mítico, homens e espíritos viviam juntos na terra. Após a partida dos espíritos para o além, fez-se necessária a realização dos rituais para se renovar essa comunicação (ÁLVARES, 2008, p. 297).

### **3.5.1 – Símbolos e práticas do Xamanismo**

Entre os diversos símbolos e práticas do xamanismo, destacam-se as plantas de poder, os animais de poder e os cânticos.

Uma das principais experiências dos rituais xamânicos é a performance dos cantos de cura, que envolve os pajés, os mestres de cantos e toda a comunidade. As músicas são entoadas de forma a conduzir o rito de cura, seja a cura da alma ou do corpo, a partir da comunicação do xamã com outros patamares cosmológicos.

Ora, a música executada pelo xamã ameríndio, quer seja alternada ou combinada com a ingestão de substâncias alucinógenas, visa a essa mesma ação-transformação do corpo, da percepção, visa a estabelecer comunicação com outros patamares cosmológicos, desprendendo a alma do corpo para que ele viaje até os espíritos auxiliares ou trazendo estes para a cabana do xamã ou o pátio da aldeia, para curar, dançar, cantar. Enfim, a música xamânica é um instrumento que age sobre o corpo e possibilita a relação com a alteridade (TUGNY; QUEIROZ, 2008, p.27).

Além do sistema terapêutico, as sociedades indígenas usam a música de uma forma vigorosa em quase todos os momentos de convívio. Existem músicas para todos os momentos importantes vida e da cultura. Há música para a semeadura e colheita, para comemorar as vitórias, assim como para a cura dos males físicos e espirituais da comunidade. No artigo “Voices, flutes, and shamans in Brazil” (1988), Seeger analisa três tipos de cantos dos Kijedê: os que estabelecem as relações do homem e do animal, bem como dos homens entre si; o canto da flauta que evoca as relações entre os homens e os espíritos e os cantos dos xamãs Araweté, que colocam o universo dos espíritos de forma audível.

Dentro do corpo mitológico Kariri-Xocó, observamos que o texto poético (letras) de seus torés tem uma significação que retratam a sua cultura, o seu cotidiano e a natureza. Suas letras são simples, algumas no idioma nativo, outras com palavras em Tupi como Toré.

Discutiremos com mais profundidades sobre os cânticos no capítulo IV.

### 3.5.2 -Animal de Poder

De acordo com Braga (2002, p.14), cada pessoa tem um animal de poder. Este animal auxilia e acompanha o seu protegido por toda a vida. Ele simboliza a força interior que existe em cada pessoa e está sempre disponível no auxílio das práticas espirituais. Ou seja, ocupa o lugar de um guia espiritual que nos momentos difíceis intui o xamã a agir de certa forma.

*Tem muitas formas quando se dirige a medicina, não é somente os cânticos , tem o asopro, os assovios, o chamado, cada um com seu animais(animais de poder), dentro da cerimonia tem ter a força de controlar 40 a 50 pessoas, então tem que saber qual é o momento(THYDJO, 2016).*

Se compararmos com a sociedade ocidental cristã, seria o que se chama de “anjo da guarda”, com uma diferença de que o animal de poder possui a aparência de um animal. A “descoberta” desse(s) animal(is) de poder necessita de “uma viagem xamânica”, através da qual o interessado visualiza seu animal de poder, podendo ser qualquer um dos animais conhecidos.

Em geral, não se revela publicamente qual o animal de poder, uma vez que se trata de um assunto íntimo.

### **3.5.3 - Plantas de poder - enteógenas\alucinógenos, medicinas xamânicas**

- **Tabaco** - Considerado como uma entidade espiritual, o tabaco é uma das plantas mais usadas por xamãs de todo o mundo. No caso dos Kariri-Xocó, eles usam o tabaco utilizando um cachimbo chamado Pauí ou Xanduca. Homens, mulheres e crianças fumam o tabaco, porém, nas tradições xamânicas (inclusive Kariri-Xocó), não se traga a fumaça.

Como disse Pawanã Crody (2016), um dos mestres de canto Kariri-Xocó:

A gente usa o pauí pra iniciar o canto, os torés, agente se comunica com os espíritos, No canto ou no uso o pauí (xanduca), que é o cachimbo, é um dos objetos mais fortes é nosso alimento espiritual. A gente só fuma ritualmente, não traga, ele representa os 4 elementos da natureza, ele tem a terra (a madeira que vem da terra), o fogo(pra acender tem q ter o contato com o fogo e a fumaça), ele tem a água( que vem do seu próprio corpo pela saliva. Somos obrigados a salivar e tem o suor e a lágrima) e ele tem o ar (por onde você puxa e solta a fumaça), Pra gente aqui se você usar o pauí você tem que salivar(cuspir), quem não conhece acha estranho. Pra gente é normal tem que salivar, pra gente é um desrespeito não salivar, aqui criança, todo mundo usa o pauí. A gente quer toda hora estar em contato com o grande espírito(PAWANÃ,2016).



Figura 16 - Cauã e Cauê curumins Kariri-Xocó.

**Velandinho** – É uma planta de poder utilizada pelos Kariri-Xocó que, segundo os membros, cura várias doenças físicas e espirituais. É uma planta sobre a qual não se fala comumente, mas que tem uma grande importância ritualística.

*Quando o índio está doente a gente canta o toré de cura que nós invocamos Naruanda, ele era um grande curandeiro, ele morreu de velhinho e curou muita gente na tribo, então ele ficou um espírito curandeiro, O espírito de Naruanda que cura e também dá a solução através do remédio como: velandinho, angico, aroeira, e demais remédios, no momento em que a gente canta vem a solução pra curar (NATUYÊ, 2016).*

Toré de Naruanda:

*Ô lêlê Ô lêlê ê laiha o váldiemo Naruanda*

*Ô lêlê Ô lêlê ê laiha o váldiemo Naruanda*

*Ôi valdiemo naruanda*

*Ôi valdiemo naruanda*



Figura 17 - Copo com a bebida sagrada Velandinho.

**Junco** – É o rizoma da raiz do junco é também utilizado como planta de poder entre os Kariri-Xocó.

**Jurema** – é a principal planta de poder da ritualística Kariri-Xocó. Suas especificidades serão tratadas no capítulo seguinte. Thydjo, na fala abaixo, fala da importância não misturá-la com outras substâncias.

*Tem os cantos da jurema, da abertura dela, para abrir uma sessão dela, depois tem outros cantos pra chamar os campos espiritual, depois tem cantos para abaixar mais a potência e tem os campos de fechamento. A gente não bota nenhuma mistura pois a jurema já tem a força dela, não tem mistura, não podemos botar nada, a força é dela e só dela ( THYDJO, 2016).*

## Capítulo 4

### O Sistema Terapêutico dos Kariri-Xocó



18 - Caixa xamânica do Pajé Júlio Suíra (Kariri-Xocó)

## 4. O SISTEMA TERAPÊUTICO DOS KARIRI XOCÓ

### 4.1 – A cosmologia dos Kariri-Xocó

Este capítulo visa analisar, dentro da cosmologia do povo Kariri-Xocó, o xamanismo realizado por eles, especialmente no seu sistema de cura. Importante frisar, que ele não tem a pretensão de exaurir todo o universo de conhecimentos xamanísticos do povo indígena Kariri-Xocó, visto que, a cada aspecto adentrado no estudo do referido tema, outros mais se apresentavam, nos deixando a cada dia com a nítida sensação de que estaríamos em estágio embrionário acerca do tema. Sendo assim, o que nos propomos é, no máximo, lançar uma semente de conhecimento sobre esse tema dentro do universo dos Kariri-Xocó.

Para iniciarmos essa empreitada, cabe registrar que o “xamanismo” praticado pelos Kariri-Xocó, assim como o apresentado pela maioria dos autores trabalhados no capítulo anterior, apresenta-se dentro uma cosmologia, ou seja, consiste em uma visão de mundo, que envolve todo seu sistema social e não apenas o sistema de cura - apesar da importância desse aspecto terapêutico para os Kariri-Xocó, como também, para este trabalho.

Conforme relatado no primeiro capítulo deste estudo, os Kariri-Xocó receberam catequese das missões católicas, assim como ocorreu com os diversos outros grupos indígenas nordestinos, o que resultou, na maioria dos casos, numa espécie de releitura de suas tradições. Nesta comunidade, o Ouricuri, seu principal ritual religioso foi reprimido e perseguido. Esse ritual, segundo Vera Lúcia da Mata (1989, p.58), foi combatido pelos sacerdotes católicos, o que levou a sua prática às escondidas pelos índios e, conseqüentemente, tornando-se secreto. De acordo com o pajé Júlio Suíra (2015), na época da catequese os índios encontravam suas formas de se esquivar de parte das atividades cristãs e de cultuar suas crenças. Alegando que iam caçar, os membros se escondiam na mata para realizar seus rituais. Contudo, enfatiza que os índios mantinham uma boa relação com os jesuítas, inclusive, rezando seus credos e sendo os “cristãos” como queriam os referidos padres.

De acordo com Santos (2012), “a questão dos padres jesuítas verem os índios como bárbaros era mais pela questão religiosa, pelos mesmos não terem a fé em Jesus Cristo, do que pelas atitudes de polimento, gentileza em comparação com os europeus” (SANTOS, 2012, p.234).

Após séculos dessa dominação, ainda é possível perceber um sentimento de dualidade religiosa entre os membros da comunidade. Nas entrevistas com o Cacique José Tenório (Ceregê Tibiriçá) e Pajé Júlio Suíra, como também com diversos membros da tribo, é possível notar os reflexos dessa dominação. Há uma coexistência que, em certo sentido, parece causar desconforto entre os índios que se dizem católicos, mas que não abandonam as suas tradições culturais e religiosas, a exemplo do seu Toré e suas danças. Ou seja, os Kariri-Xocó vivem uma dicotomia entre ser cristão e preservar suas tradições milenares. Essa questão fica evidente quando ouvimos expressões como “Eu sou católico, mas não deixo minhas tradições, minha religião Kariri” (SUÍRA, 2015).

Diante disso, sua cosmologia, apesar de apresentar uma síntese não muito clara com o atual contexto histórico em que se situa, apresenta um formato cuja crença mística em mundo invisível define sua experiência humana sobre a Terra. Ou seja, esse mundo invisível tem influência em todos os aspectos de sua vida e seu desenvolvimento está sempre pautado nas recomendações dadas por entidades superiores, por meio da realização de seus rituais sagrados. Entre estes, encontra-se o Ouricuri – o mais importante deles – que abordaremos ainda neste capítulo.



**Figura 19 -Pajé Júlio com sua caixa, ervas e espelho de cura.**

Durante as entrevistas realizadas com os líderes da aldeia, Pajé Júlio e com o então Cacique José Tenório, deixamos claro a nossa intenção na preservação do conteúdo dos assuntos que não se poderia divulgar, visto que algumas confidências foram feitas na relação de confiança e amizade desenvolvidas e deveriam sobrepujar os interesses da pesquisa. Sendo assim, a cada encontro com eles, renovamos e reiteramos nosso respeito à questão sagrada das palavras em relação a cura, aos Torés sagrados, às rezas e aos rituais que não deveriam ir a público.

Reforçando ainda mais esse entendimento, percebemos também que a ancestralidade desse conhecimento empírico passa por um momento de preservação, visto que muito se foi perdido e a reconstrução do que restou está em constante mutação (novos torés são recebidos pelos índios por meio dos entes da natureza). Assim, se em parte a pesquisa perde por falta de elementos que não poderei apresentar, o sentimento de respeito a esses conhecimentos, que estão guardados por essa comunidade, como esses homens do grupo indígena, diminuem o ímpeto do pesquisador de registrar tudo.

Como vimos no decorrer da pesquisa, a preservação desse conhecimento se perpetua entre as famílias pela tradição oral. Uma das constatações, nesse sentido, deu-se quando conheci a índia Dulcirene. A senhora pratica rituais de cura contra diversos males conhecidos da comunidade: *quebranto, mau olhado, espinhela caída, arcas abertas, fé derramada, intestino virado*, etc. Sua “técnica de cura”, se podemos chamar assim, começa com a medição do “paciente”, com uma toalha, visto que todo o diagnóstico passa pelo entendimento e ajuste dessa medição do corpo que pode estar em descontrole

Dulcirene, uma senhora sorridente, é sobrinha do Pajé Júlio e filha de um conhecido rezador Kariri, chamado de Candará. Seu irmão, Keni (Kenedy), também é rezador. Segundo relatos dessa família, vários outros membros praticam os mesmos rituais que aprenderam com seus ancestrais. Contudo, a geração mais nova, segundo Dulcirene, não mantém o mesmo interesse, o que a preocupa, uma vez que isso pode enfraquecer o poder de cura das outras gerações. Nesse contato, conhecemos uma boa parte das ervas que utiliza em seus rituais. A maioria trazida da mata (Ouricuri) e cuidadosamente embrulhados em sacos plásticos.



**Figura 20 - Dulcirene consagrando sua xanduca (Pauí).**

Em nossa experiência de consulta com a Dulcirene e seu irmão Keni, nos submetemos alguns desses rituais de cura. Como não estávamos doentes, apenas pudemos sentir uma sensação boa, de bem-estar. Perguntamos se havia algum custo e ela imediatamente respondeu que não se vende o que se recebeu de graça, mas seu genro, advertiu que a mesma passaria duas semanas na mata e necessitava de alimentos durante esse período, sugerido que uma doação em dinheiro era bem-vinda. Durante o processo, estivemos atento ao uso dos cantos. Dulcirene entoou vários deles, que apresentavam um sincretismo com palavras e entidades indígenas e nomes de santos católicos. Assim como a maioria dos integrantes do grupo, Dulcirene mostrou um uso da voz semelhante aos critérios de beleza do timbre a afinação.

Outra experiência significativa, entre tantas que tive na aldeia Kariri-Xocó, foi uma das últimas entrevistas com o então cacique José Tenório (2015, oportunidade em

que me apresentou muitos dos remédios, chás e plantas. A explanação daquele senhor de 62 anos – que sempre me lembrava de que não mostrava aquilo para qualquer pessoa, apresentava uma grande intimidade com as plantas, e para nossa pesquisa demonstra muito da crença em seu sistema de cura. O cacique afirmou que aquilo não é ensinado para nenhum “branco” (não índio), e que aprendeu tudo o que sabe com os índios do grupo. De acordo com o cacique, o índio é “cismado com o médico” dos brancos. Ele mesmo foi criado tomando chá e ervas medicinais para curar as enfermidades. Disse ainda que ele não usa remédio da farmácia: “cada um se pega com o que se tem, nós temos muitos remédios de curar febre, gripe, pancada, topada, cortes, eu sei remédios para tudo isso” (TENÓRIO, 2015).

Contudo na aldeia Kariri-Xocó tem um posto de saúde (exemplar para os moldes do Nordeste brasileiro), com médicos e enfermeiros. Apesar da fala do Cacique, pude perceber que a população faz uso do posto, quando fui levado lá para conhecer, pelo então Cacique Tenório quem me levou ao posto médico.



Figura 21 - Técnicas de enfermagem, índias Telma e Marilene, no posto de saúde

Em nossa pesquisa, constatamos que o sistema terapêutico dos Kariri-Xocó envolve pacientes, parentes, membros da comunidade, médicos e os especialistas. A fase de diagnóstico da doença se apresenta como uma etapa primordial, uma vez que a partir dele se inicia uma sequência de ações que levam à cura. “Para isso, é feita uma investigação minuciosa da vida do paciente: quebra de tabu, inimizade e histórico de doenças” (SILVA, 2003, p. 60). A partir disso, decide-se os tratamentos que serão feitos com a medicina tradicional e no sistema dos Kariri-Xocó.

Observamos, portanto, que a cura realizada dentro do tratamento dos Kariri-Xocó não se restringe a uma ou duas rezas, mas que envolve um conjunto de cânticos de cura,

rezas, bebidas, chás, garrafadas, plantas fitoterápicas, danças, torés, mesa branca de cura, espelho de cura, caixa de cura, etc.

Em seu sistema de cura, de forma geral, a saúde do corpo está sempre ligada à saúde espiritual. Sendo assim, as doenças são diferenciadas em duas tipologias: (1) “de cima para baixo” e (2) “de baixo para cima”, sendo que a primeira atingem a matéria e a segunda atinge o espírito. Diante disso, as doenças “de baixo para cima” não podem ser tratadas pelo sistema médico das sociedades ocidentais, por não serem conhecidas deles. As doenças “de cima para baixo” podem ser tratadas pela medicina e pelos especialistas como eles.

Conforme afirma Silva (2003), as causas das doenças supõem uma intencionalidade. Especificamente, as doenças de “baixo para cima”, atingem as pessoas que se encontram de “corpo aberto”. Essa situação de vulnerabilidade pode acontecer durante o período menstrual, durante e depois de relações sexuais e ainda, com a ingestão de bebidas alcoólicas ou mesmo em situação de estresse.

No entanto, os Kariri-Xocó acreditam que o índio não é atingido tão fácil porque os mesmos seriam fortes. Essa força viria justamente de seu conhecimento sobre o sagrado e, por isso mesmo, a importância de proteger tão fortemente esse segredo. Contudo, sabem que os índios também podem cair em situações “de corpo aberto”.

As doenças “de cima para baixo” têm sua causa envolvendo forças superiores, logo, tem o consentimento divino para existir, podendo, neste caso, estar relacionado com o portador. Para os Kariri-Xocó uma pessoa que guarda rancor e ódio torna-se frágil e pode ser acometida por alguma doença dessas. Essas doenças devem ser tratadas pela medicina e pelos indígenas especialistas locais.

As doenças de “baixo para cima” tem relação com as questões místicas e possuem uma explicação oposta das doenças de “cima para baixo”. Essas doenças de “baixo para cima” têm relação com forças ocultas do mal. As causas dessas doenças seriam espíritos enviados por feiticeiros, ou mesmo que se aproximam espontaneamente, mas que provocam males físicos e mentais. Conforme observado durante a pesquisa de campo deste trabalho, os pajés são procurados por índios e não-índios para tratamentos de doenças diversas.

O tratamento, contudo, é diversificado, envolvendo, rezas, cantos, uso de medicinas como chás, garrafadas, principalmente as cultivadas no espaço do Ouricuri. Nesse processo de cura, os especialistas mandam a “*coisa feita*” de volta a quem fez ou

mandou fazer. As principais doenças “*de baixo pra cima*” citadas por Silva foram: feitiço, olho-mau, espíritos, mãe-d’água, zumbis e vento-mal (*Op. cit.*, 2003).

#### **4.2 Rituais de cura Kariri-Xocó**

Os Kariri-Xocó preservam em sua tradição alguns rituais como os Torés e o ritual da Jurema, e especialmente o ritual sagrado do Ouricuri (religioso secreto). O ritual do Toré possui duas modalidades: “o Toré "de roupa" é uma forma de folguedo, que pode ser dançado em qualquer festa, com roupas comuns [e o] Toré mais ritualizado, o ‘de búzios’ [que] faz parte do segredo, mas não é o segredo. Quando dançado, evoca o segredo do Ouricuri” (MATA, 2015).

*A sorte nossa é que temos um ritual sagrado e secreto. O nosso Ouricuri se não tivesse ele agente não era mais índio, nos descaracterizaram todo. O que a sociedade estuda dos índios a gente vive 24 horas, a gente acredita em reencarnação, nos sonhos. Se a gente não acreditar nisso não somos mais índios, é a vida da gente (PAWANÂ, 2016).*

A fala de Pawana caracteriza bem a cosmologia dos Kariri-Xocó, uma vez que o “segredo” protegido assegura sua identidade indígena. Isso é verdadeiro por pelo menos dois motivos: (1) a comunidade mantém uma sintonia enquanto povo Kariri-Xocó por meio do Ouricuri; (2) um dos critérios de reconhecimento de indígena tem relação com os rituais, tantos os públicos (Toré), como os secretos (Ouricuri). A discussão sobre os Torés será aprofundada no capítulo seguinte, uma vez que esse é um tema central para o presente trabalho.

Em relação ao ritual da Jurema, a mesma está relacionada com a árvore típica do agreste e que é considerada sagrada pelos Kariri-Xocó. A jurema, de acordo com Pajé Júlio, “especialista” em ervas medicinais, possui um princípio ativo curativo que vem sendo utilizado há séculos pelos indígenas do Grupo Kariri.

##### **4.2.1 - O ritual sagrado do Ouricuri**

O ritual do Ouricuri é o ponto culminante da atividade xamânica entre os Kariri-Xocó (SILVA, 2003, p. 17). A nossa experiência com a comunidade confirma essa colocação do autor e demonstrou que o mesmo ocupa esse lugar na vida dessa sociedade, por entenderem que por meio do Ouricuri se encontra a solução para as grandes dificuldades da comunidade. Lá são tomadas as grandes decisões, sejam elas relativas à espiritualidade, saúde e até administrativas.

O Ouricuri, pela importância que revela ocupar entre os Kariri-Xocó, nos leva a crer que se caracteriza como princípio organizador do cotidiano grupal. Ordena a estrutura da vida perceptível, vez que contém a ordenação do sagrado, do misterioso, do intangível, daquele reduto da vida indígena que a sociedade nacional não conseguiu dominar (MATA, 2014: 172).

O Ouricuri tem regras e seu descumprimento tem consequências nos diversos aspectos da vida de quem descumpriu. Conforme relata Mata (2015), que pelos relatos teve permissão de acompanhar um desses rituais:

O corpo ritual do Ouricuri se constitui num conjunto de cantos e danças e na ingestão de jurema, infusão feita da entrecasca da raiz desta árvore, posta a macerar para produzir o vinho. O clímax do ritual é o transe resultante do uso da jurema. Neste estado os participantes dizem romper as barreiras entre passado, presente e futuro numa comunhão com seus ancestrais e suas divindades (MATA, 2015).

Os Kariri-Xocó chamam o Ouricuri de “*Matekaí*”. No idioma Iatê (Fulni-ô), a palavra, “*Matekaí*” significa “raiz ancestral” e, também, “segredo” (MOTA, 2006, p.28). De acordo com Silva (2003), o termo é próprio do contexto ritual. “Pelo tom de voz e pelas poucas vezes que ouvi aquela palavra, a não ser durante as orações, me faz supor que ela é evitada fora do contexto ritual” (2003 p. 19).

Atribui-se o nome Ouricuri ao ritual e ao local onde se realiza. Querem alguns antropólogos que o nome dado à cerimônia esteja relacionado com a palmeira Ouricuri (*cocos coronata*) “muito importante na economia e na religião dos aborígenes da área” (PIERSON, 1972, t.III, p. 200). Entretanto, os atuais praticantes do ritual, em Porto Real do Colégio, não fazem nenhuma correlação entre o nome dado a sua festa e a referida palmeira (MATA, 2014, p. 174-175).

Apesar da influência dos colonizadores, que atualmente se apresenta na forma de diversas crenças religiosas, o Ouricuri representa a força e proteção divina do povo Kariri-Xocó. Estes aspectos estão presentes nos diversos trabalhos sobre os Kariri-Xocó (MOTA, 1987, 1996, MARTINS, 2003; SILVA, 2003; CUNHA, 2008) e os pesquisadores são unânimes em atestar também o aspecto secreto do ritual Ouricuri.

Simbologia, crença, identidade indígena são as aspirações que o grupo procura reafirmar a sua cultura ancestral, onde o mágico, o ritual e a cura se fundem em um universo de preservação de sua cultura e etnicidade.

O complexo do Ouricuri é, assim, um modelo simbólico para a reencenação contínua da etnicidade. O ritual secreto fornece um “programa” para organização dos processos sociais e para a elaboração de símbolos culturais (étnicos), fontes extrínsecas de informação, respostas estratégicas e estilizadas para dar sentido e propósito político às situações de tensão face à sociedade nacional. O mágico flui, assim, da preservação do ritual à própria manutenção da comunidade através do significado que atribui aos símbolos étnicos. Desenvolvendo-lhes todo um sentido de eficácia política, transforma-os em instrumentos para conquistas efetivas de um grupo que a ideologia nacional pensava assimilado (MATA, 2014, p. 199).

A unicidade que o Ouricuri dá a seus participantes é sentida nos dias anteriores da realização do mesmo (segunda quinzena de Janeiro), onde observamos a chegada de vários membros, que residem em outras partes do país, notadamente de São Paulo, Bahia, Rio Grande do Sul. A importância dada ao ritual e a sua proteção espiritual é sentida nas palavras de Vera Mata (2014):

A população índia e a não índia consideram digno de registro o anseio que têm aqueles Kariri-Xocó que residem fora de Colégio, de retornar à sua aldeia por ocasião dos festejos anuais do Ouricuri. Ficar muito tempo fora, sem receber forças renovadas pela participação no rito, também pode causar loucura ou doença incurável. Assim, são narrados casos de pessoas que estariam “muito bem” financeiramente no Rio ou em São Paulo, mas que subitamente sentiam um apelo muito forte em voltar à taba (no sentido de local sagrado que lhe atribui o grupo) e participar do Ouricuri. Durante nosso trabalho de campo, conhecemos um participante do ritual que, há muitos anos residi em Manaus, na condição de membro das Forças Armadas. Cada dois anos, porém, volta a Colégio para estar presente ao Ouricuri. Além de contribuir com dinheiro para a compra de mantimentos a serem levados para o retiro sagrado, o fato de trabalhar na Amazônia e conhecer “índios selvagens”, reforça a importância de sua vinda para o Ouricuri (2014, p. 174).

Nas diversas entrevistas para este trabalho, percebemos que a liderança dos Kariri-Xocó se esquivava de qualquer tentativa de aprofundar o assunto sobre o ritual do Ouricuri. Contudo, foi possível levantar que são realizadas cerimônias a cada 15 dias, em

que os membros participantes se recolhem no local durante um final de semana (às vezes até a segunda-feira).

De forma semelhante, Mata (2014), relata que durante seu trabalho de campo, era cobrada uma atitude discreta em relação ao segredo do povo Kariri-Xocó. Nas suas palavras, “Havia um certo temor de que o mistério pudesse ser desvendado e das consequências que poderiam advir para eles e para nós, se esta revelação viesse a ocorrer” (MATA, 2014: 173).

Tanto nas entrevistas dada a autora, como nas nossas, quando o assunto era o Ouricuri, é comum ouvirmos histórias sobre as consequências assustadoras sobre a curiosidade dos brancos em conhecer os rituais. Como lembra Mota (2014), “Eram contados, também, casos mais graves de pessoas que teriam enlouquecido ou morrido de “mal súbito” ao tentar desvendar o segredo do Ouricuri. (MOTA, 2014: 173).

A manutenção do segredo, inclusive pelas suas crianças é outro ponto que alimenta o mistério do Ouricuri. “...o silêncio que as crianças índias mantêm a respeito de seu “particular”, nada contando do que ocorre durante o período em que, em companhia dos adultos, se afastam do convívio com as outras pessoas da cidade.” (MATA, 2014, p. 173).

Os relatos dos membros da comunidade, assim como os registros de outros estudos, dão conta de que os rituais acontecem duas vezes por mês e são realizadas cerimônias mais longas que duram até 15 dias, uma vez por ano. O local, separado da agitação do dia a dia da aldeia, não conta com energia elétrica e as instalações são coletivas. Uma semana fica a cargo dos Kariri e a outra semana é de responsabilidade dos Xocó. Durante o ano, pelo menos a cada 15 dias, o grupo se reúne para o ritual mais curto. Este é menos obrigatório. Mesmo assim, grande parte da população indígena fica ansiosa por participar deste retiro. É também no Ouricuri que a comunidade se reúne quando decisões importantes precisam ser tomadas. (MATA, 2014, p. 182-183).



Figura 22 - A Kariri-Xocó Rosivânia indo ao Ritual do Ouricuri.

O ritual é realizado em uma área de mata, distante 6km da comunidade. O local também é chamado de Ouricuri. Os Kariri-Xocó se deslocam para essa área sagrada em seus transportes, como motos, carros e, inclusive, em carroças – visto que ainda é o transporte da maioria, como já atesta Mata (2014). “Por ocasião do ritual de 15 dias as famílias se deslocam para lá, levando pertences e víveres em carroças ou caminhões alugados” (MATA, 2014: 183).

Os rituais indígenas, de forma geral, têm como elemento de centralidade as chamadas plantas de poder. Essa centralidade, no caso dos índios nordestinos, está relacionada ao uso ritualístico da jurema (*Mimosa hostilis*). Não foi possível conhecer o tipo de jurema que os Kariri-Xocó utilizam no ritual. No Nordeste, é largamente conhecida a jurema branca e a jurema preta, sendo esta última, a mais usada em rituais indígenas, na Umbanda e no Candomblé. O etnomusicólogo Sandro Salles (2004), ao estudar os juremeiros de Alhandra (PB) afirma que, “a planta considerada sagrada em Alhandra é a *Mimosa tenuiflora*[...], jurema-preta, que pertence à família das *mimosaceae*” (2004, p.108).

Em entrevista, o indígena Thydjo nos informou:

*A gente tem 5 espécies de jurema: branca, preta, de espinho - para trabalhar com ela [a de espinho] é preciso ter muito cuidado, dependendo do preparo é arriscado de ela poder deixar a pessoa fora [sob efeito da planta] por muito tempo, - vermelha e a jurema de caboclo. [Esta] não se usa feitiço com a raiz só as folhas (THYDJO, 2016).*

Em entrevista a diversos membros do povo Kairi-Xocó, e em outros momentos de menor vigilância sobre essas informações que também parecem ser secretas, houve referências à jurema vermelha, ou ainda, uma jurema que não contém espinhos. Contudo, só encontramos a referência a uma jurema vermelha na fala de Thydjo. Não encontramos referências à jurema sem espinhos, o que pode ser apenas uma forma de não revelar o tipo de planta usada. Mas as pesquisas com plantas de poder, baseadas em alguns trabalhos sobre o tema, inclusive Salles (2004) me levam a acreditar que seria a jurema preta, a mesma relatada em seu trabalho "A sombra da Jurema Encantada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra", que tem o princípio ativo DMT (Dimetiltriptamina).

Não à toa, alguns pesquisadores relacionam a planta jurema ao ritual do Ouricuri. Essa inferência à jurema não é sem razão, uma vez que outros rituais religiosos abertos a não índios utilizam o vinho da referida planta - além do que a jurema preta tem grande importância no conhecimento etnobotânico das comunidades indígenas do Nordeste. Sendo assim, a presença da bebida no ritual sagrado do Ouricuri poderia ter o papel de fortalecer os membros Kariri-Xocó para a prática da cura realizada nos ambientes externos ao espaço sagrado do ritual secreto.

Pelos relatos dos membros da comunidade, o ritual sagrado do Ouricuri dá ao Kariri-Xocó um sentimento de orgulho, de pertencimento. Como observamos no dia a dia da aldeia, ele permeia a vida do indígena e forma o elo na vida cotidiana material com a vida espiritual dos indivíduos, unindo-os e dando uma ressignificação tanto individual como coletiva. Segundo Pajé Júlio Suíra (2014), as lutas internas são esquecidas, pois a conexão com ancestralidade passa a falar mais alto, a unicidade do grupo se torna mais forte, sua força e sua cura manifestam-se no seu apogeu.

Essa visão a respeito do Ouricuri também é compartilhada por Mata (2014), ao afirmar que:

Por conseguinte, as diferenças Kariri-Xocó são esquecidas no Ouricuri. Embora numa semana se reverenciem os troncos Kariri e na outra os ancestrais Xocó, um grupo conhece o segredo do outro. Além disso, a maior parte das pessoas tem ancestrais dos dois grupos a reverenciar. Esse aspecto é muito importante para manter Kariri e Xocó ideologicamente unidos, apesar das diferenças existentes a nível da comunidade, isto é, do mundo leigo. Evidentemente o Ouricuri opõe (e impõe-se), enquanto taba sagrada, ao espaço profano da aldeia. É ele que dá um significado especial à terra, enquanto

território carregado de significado simbólico, onde se fazem presentes suas divindades e seus antepassados (MATA, 2014: 188-189).

Em uma de nossas entrevistas, o pajé Suíra disse que: “O Ouricuri é um idioma secreto, é dos Kariri-Xocó” (SUÍRA, 2015). De fato, essa linguagem vai decidir, inclusive, se um índio será legítimo entre os Kariri-Xocó, uma vez que o indivíduo tem que para isso, a obrigação de participar ativamente do Ouricuri. Cunha (2008) atesta a relação entre o Ouricuri e o significado de ser filho da aldeia. Segundo esse autor:

Representa, além de ter sido aceito na aldeia como *filho legítimo* desta ancestralidade através do batismo, não importando que seu fenótipo seja branco ou negro ou que seus pais sejam *misturados*, esse indivíduo *terá ainda que frequentar o Ouricuri*, fazer suas obrigações e ter responsabilidade com o segredo da tribo (CUNHA, 2008, p.30).

#### **4.2.2 – O uso ritual da jurema**

Apesar de tratarmos o uso ritual da Jurema nessa seção, a mesma está diretamente ligada ao ritual do Ouricuri, e ouvimos relatos em entrevistas do uso da mesma em outros rituais do povo Kariri-Xocó. A jurema é uma árvore típica do Nordeste brasileiro, muito usada em pajelanças, rituais de cura, tanto por povos indígenas quanto por adeptos ao candomblé e das religiões afro. De acordo com Pinto (1995), desde a chegada dos viajantes do Brasil colônia, dos jesuítas, que se conhece o culto da jurema entre os indígenas.

Ou seja, a jurema é uma bebida utilizada nos rituais espirituais há muitos séculos, sendo também preparada em um contexto de retiro espiritual, com rezas e canções de cura. Nas diversas oportunidades que tive de participar de feitiço da jurema, testemunhei uma forte ritualística para sua preparação. Salles (2004) ao tratar do culto da jurema, a define:

Como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem remonta aos povos indígenas nordestinos. As imagens e símbolos presentes neste complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um ‘Reino Encantado’, os ‘Encantos’ ou as ‘cidades da Jurema’ (SALLES, 2004, p.101).

Os cultos da jurema estão difundido por diversos lugares. Juremeiros urbanos, religiões afro-brasileiras com seu panteão de entidades utilizam a jurema em contextos

urbanos e rurais, envolvendo diferentes entrelaçamentos religiosos. Como nos diz Brandão e Rios (2001):

Este culto se difundiu dos sertões e agreste nordestino em direção as grandes cidades do litoral, onde elementos de outras matrizes étnicas entraram em cena. Desse modo o símbolo da árvore que liga o mundo terreno ao além, e, embora amarga, dá sapiência aos que dela se alimentam, ganha novos significados, surgindo um mito com traços cristãos (BRANDÃO; RIOS 2001, p.161).

Merece destaque também que, de acordo com muitos pajés entrevistados, dentre eles o pajé da aldeia Wassú-Cocal, Chicão (2014), e o próprio pajé Júlio (2015): a jurema atua expulsando toxinas, é um vermífugo, aumenta a imunidade e promove uma desintoxicação nos órgãos e vísceras, como equilibra os níveis de açúcar e gordura no sangue. Algumas experiências pessoais de beber a jurema, nos deu a impressão de alguns benefícios a exemplo de uma certa harmonia, como se ela agisse no corpo, na mente e no espírito. Entendemos isso, a partir do trabalho realizado com outros grupos indígenas, como os Wassú Cocal (Joaquim Gomes-AL), na pessoa do Pajé Chicão, que utiliza em seu ritual a bebida jurema, e com o cacique Manoelzinho, dos índios Sagi (Sagi, RN), que me presenteou com uma garrafa de jurema. E ainda, tendo interesse no assunto “plantas de poder”, inclusive participando de alguns preparos de jurema, por isso ventilo que a jurema utilizada pelos Kariri-Xo có é a jurema preta (que é vermelha no interior de sua raiz).

Especialmente dentro do povo Kariri-Xocó, o uso da jurema ocupa lugar central, uma vez que a mesma parece ser responsável por conferir o “poder” do ser Criador ao povo Kariri-Xocó. O trabalho de Clarice Novaes da Mota, realizado em 1989, se apresenta como um dos poucos que conseguiram explorar mais detalhadamente o ritual do Ouricuri e o uso da jurema nesse ritual. Desde lá, a preocupação em manter o segredo tem sido cada vez mais presente nos diálogos que tentam explorar maiores detalhes com a liderança. Sendo assim, segundo apurou Mota (1996, p. 278), esse poder, conferido pela jurema, é mais importante que o um posto político ou mesmo dinheiro, já que é “uma forma de auto defesa comunitária da dominação intelectual e capitalista”.

Nessa cosmologia, o xamã (pajé) tem um acesso diferenciado com a jurema, apesar de todos comungarem da mesma beberagem, que permite experiências psicodélicas (auditivas e visuais). O pajé consegue compreender as mensagens de forma clara e sabe executá-la. Como explicou Langdon (1989 p 12), ao falar em planta de poder,

“o uso de substâncias psicoativas, em rituais, possibilita uma instância em que o imaginário se torna realmente real. Sendo assim, não é arriscado dizer que a jurema se faz presente nesses rituais, podendo ser vista e ouvida pelos participantes. Os cantos entoados pelos Kariri-Xocó assumem importante papel nesse encontro sagrado ao serem os responsáveis pelo apelo para que Jurema se faça presente e possa “conversar” com seus filhos.

## CAPÍTULO 5

### Cânticos de cura dos Kariri-Xocó



**Figura 33 – Realização do Ouricuri e 1977. Foto Arquivo de José Nunes (Nhenety).**

## **5. Cânticos de cura dos Kariri-Xocó**

### **5.1 – Torés: a manifestação da cultura indígena nordestina.**

Os torés representam, inclusive para a maioria da comunidade não índia, o que melhor identifica a comunidade indígena, especialmente no Nordeste, tendo em vista que essa manifestação cultural, fortemente marcada pela dança e música, é comumente apresentada nos meios de comunicação.

Como nos explica Grünewald (2008), o Toré “é uma tradição indígena de difícil demonstração substantiva por conta da variação semântica e das diversas formas de suas realizações práticas entre as sociedades indígenas e fora delas” (2008, p.13). Este pesquisador ressalta, inclusive, a importância política dessa prática, ao destacar o papel que o Toré passou a desempenhar como sinal diacrítico de uma ampla indianidade. Ou seja, como identificação para grupos nordestinos que pleiteiam o reconhecimento indígena.

Para o índio Natuyê (2016) “O toré é um motivo de alegria e de cura, ele é cantado em momentos de tristeza, quando um índio morre, em luto, e também quando o índio está doente nos cantamos para a cura das doenças” (NATUYÊ, 2016).

Contudo, para além da dimensão política, os rituais indígenas - o Toré, o Ouricuri, os Praiás - apresentam dimensões sagradas, sociais, culturais. Apesar do Toré ser o mais difundido deles, é verdade, também, que o mesmo está relacionado de forma variável com os outros dois, além de um terceiro chamado de Torém. Especificamente sobre os Kariri-Xocó, Mata (2014) atesta que "Além do ritual, os índios de Porto Real do Colégio mantêm como tradição a dança do toré." (MATA, 2014: 194).

A página eletrônica de Wyanã Uia-Thê destaca, especialmente, a cultura musical dos Kariri-Xocó, definindo o Toré como “um conjunto de cantos e danças indígenas que expressa os acontecimentos históricos, culturais, apresentando em forma de arte os fenômenos naturais do universo tribal”. Numa linguagem poética, esse membro Kariri-Xocó mostra o Toré como uma conexão entre o canto e dança, que harmonizado em espírito coletivo e praticado na energia nativa, derrama o suor no chão. O relato ressalta ainda o papel do maracá, que ao ser tocado de acordo com os batimentos do coração, respeita e segue o ritmo da vida.

De acordo com o mestre de cantos Tkaynä (2016) o maracá representa o planeta Terra, que ao ser girado, movimentando os ciclos do dia e das estações, enquanto a dança representa a circunferência da terra.

A fala de Nhenety também simboliza a compreensão dessa cultura musical:

*Os Kariri-Xocó é um Povo Indígena de Cultura Musical, tendo no Toré sua representatividade maior. O Toré é um conjunto de cantos e danças indígenas que expressa os acontecimentos históricos, culturais, apresentando em forma de arte os fenômenos naturais do universo tribal. O canto conectado com a dança, harmonizado no espírito coletivo, praticado na energia nativa, derrama o suor no chão; os movimentos dos braços trazem a chuva refrescante do Inverno. O instrumento musical maracá é tocado de acordo com os batimentos cardíacos do coração, respeitando e seguindo o ritmo da vida. Quem traz o maracá na mão, está com o Planeta Terra em miniatura, simbolizada no coité. Girar este instrumento na mão é movimentar o mundo, trazendo o dia, a noite, faz mudar as estações – Verão, Outono, Primavera e Inverno. Os círculos dos movimentos da dança representam a circunferência da Terra, do sol e da lua, a aldeia, a maloca, o círculo da vida (Nhenety Kariri-Xocó).*

O emaranhado de simbologias presentes no toré mostra o mesmo como religião, um canto, dança, bandeira de lutas políticas, de atualização étnica, espaço cultural indígena, patrimônio imaterial, cultural e de cura. Ao observar o toré de maneira participante, bem como o suporte literário, percebe-se que a manifestação não se resume a cânticos de cura. O toré apresenta enquanto rito sacro outras dimensões embutidas como a história, a ancestralidade e também acena uma bandeira política, delimitando e reivindicando e afirmando o espaço material e imaterial da cultura indígena.

Sendo assim, não é arriscado afirmar que os Torés representam verdadeiros fenômenos culturais, sociais, sendo necessário o desenvolvimento de mais estudos para entender as formas nas quais essas músicas podem contribuir para o universo xamânico de cura.

*Os torés quando cantamos são dos nossos antigos, cada canto tem um significado. Tem canto para se festejar algo, tem canto para quem nasceu, para quem morreu, e tem canto que tem um significado mais profundo. Quando pedimos mais forte a Deus, buscamos a cura para alguma doença que existe, na parte espiritual, pois a doença que os cantos mais curam é a parte espiritual. Tem cantos que a gente pede a Deus e aquele canto nós chama as forças de Deus e de nossos antepassados. O toré indica e nos diz qual o remédio para aquela cura, é ele quem nos dá força. (TAWANÁ, 2016)*

Nesse contexto, pássaros, animais, plantas são entendidos como agentes de Torés. A comunidade dentro da roda busca o desligamento das atribuições do cotidiano e se mistura em um sincretismo de universos, onde o que é real, imaginário, mito e a cura se misturam e, às vezes, tornam-se uma coisa só.

Os temas dos torés são extremamente variados, contendo despedidas, chegada da chuva, resistência, colheita, a força da fé. A palavra “Toré” provém do tupi, designando um instrumento de sopro usado durante o canto, explica Nhenety, guardião da memória Kariri,

*“To” significa som e “Ré” significa sagrado; no Toré toda a nossa comunidade está presente, toda a beleza da nossa diversidade unida, o jeito brincalhão das crianças, a alegria da mulher, o braço forte do agricultor, as pinturas corporais, os cocares com as penas que nossos caçadores caçavam, as maracás feitas pelos nossos artistas... O Toré fala dos fenômenos naturais e também de nossa história (NHENETY, 2015).*

Com passos diversos e batidas de pé no chão, a dança mostra que a terra, com sua circularidade, é a base de tudo. Além da circunferência da terra, o círculo representa a união entre as pessoas e um ser superior. Um momento que leva ao êxtase. Há um poder na repetição no canto e dança que, após alguns minutos, envolve o expectador na atitude quase involuntária por aderir aquela manifestação. Em relação ao Toré dos Kariri-Xocó, temos nas palavras descritivas de Cunha (2008), uma explicação do sentimento de adentrar na mágica e inebriante sensação de participar de um Toré:

Quando algumas vezes me senti imerso no Toré, entregue ao seu som e corporeidade, experimentei o que costumo chamar de bolha sonora, onde as barreiras espaciais e subjetivas são quebradas e é possível pela música se isolar do “mundo de fora”. Nesses momentos a música penetra no canal de sentido do outro. A comunicação flui da experiência de empatia e abertura ao outro, onde é possível alguma *compreensão situada* do rito do Toré. Posso tocar com os índios, o que pressupõe além do domínio de códigos musicais em comum, um acordo tácito de intencionalidade na via de um sentido musical compartilhado. Se para mim, tocar significasse primordialmente manter a pulsação rítmica e a afinação correta, talvez a comunicação não fluísse. A sensação de uma boa experiência musical denota um entendimento subjetivo que incide em compreender o que a expressão musical está pedindo (CUNHA 2008, 66).

Na minha experiência, os cantos dão a sensação de esperança, segurança e agradecimento a uma cultura que, estranhamente, também lhe parece pertencer. Fica um sentimento de pertencimento ao ritual, e de necessidade de preservá-lo e de cuidá-lo. Talvez um sentimento parecido com esse que a índia Ayra queira despertar, ao dizer: “hoje estamos também dançando toré com os não índios para eles sentirem na pele que nós não somos do mau, e que essa é uma forma de promovermos a paz” (AYRA, índia Kariri-Xocó, 2012).

*Os Kariri-Xocó são conhecidos por ser um povo muito aculturados no canto e dança. Puxam muito por Deus e são muito agitados [empenhados] em resolver os problemas espirituais, Os cantos representam cada coisa da natureza. O Toré representa um rio, representa uma nuvem representa um raio, representa uma chuva, representa uma árvore (TAWANÃ, 2016).*

O comprometimento com os cânticos, a energia dispensada para se apresentarem, a gana de aprender, de se conectar com o divino, a força emanada dos cantos, o prazer de ensinar os Torés quando apreciado de perto, estimula a admiração por estas tradições. Sobretudo, porque traz em sua visão de mundo um cuidado com a natureza, com o lado espiritual, com suas transformações internas. Podemos dizer que são bons zeladores de seu arsenal xamânico e ancestral, como sacerdotes guardiões de seus cânticos de cura.

*Os cantos ajudam de acordo o campo espiritual diferente de cada um. Eu vejo a transformação da pessoa e quando eu vejo e eu boto aquele canto a pessoa naquele momento, pra aquela pessoa, entra naquela conexão. Os cantos agem de acordo com a força de cada canto, não é só abrir a boca e cantar, cada um tem uma conexão e cada um tem que saber conviver com ele e se conectar, pra ver como vai usar, pra dar esse suporte. Tem que fazer cantos de muita força pra pessoa voltar (THYDJO, 2016).*

## **5.2. Os mestres de Canto**

Os mestres de canto têm um papel fundamental na ritualística dos Kariri-Xocó, desempenhando uma responsabilidade social importante dentro da comunidade, e fora dela. O aprendizado é feito de forma oral, passado dentro da família e podemos notar uma genealogia de Mestres de canto no grupo.

O principal mestre de canto levantado na pesquisa foi Antônio Tinga (pai de Thydjo e avô de Tkaynã, Pawanã, Wakay, dentre outros). Este, além de ter sido um grande mestre de canto, deixou uma grande prole de mestre de canto. Influenciou muitos no

grupo indígena, inclusive, José Tenório(2014) afirma em entrevista, que foi com quem aprendeu a cantar Torés.

De acordo com Pawanã Crody:

*O mestre de canto comanda até dois mil índios sozinho, com um simples instrumento, a maraca. A gente faz a pessoa sentir a terra, sentir o fogo, sentir a água. Aprendi com Antônio Tinga, meu avô, que foi o maior cantor de toré da aldeia. Eu fiquei com o dom do meu avô, eu observava muito ele e me inspiro muito nele, pra ser mestre de canto. Você nasce para isso e tem as curas através do canto. Um cantador ele cura. Meu avô que me definiu Pawanã Crody, mestre de cantos fortes. (PAWANÃ CRODY, 2016).*

O folder apresentado abaixo mostra que os mestres de canto (os dois da direita), são pajés e caciques de grupo, e desenvolvem rituais fora da aldeia, utilizando os torés e as medicinas como forma de divulgação da cultura do grupo e também como obtenção de alguma renda.



Figura 24 Coaching Xamânico vivencia I

Pawanã Crody (2016) nos disse ainda que:

*O mestre de canto pode ser um cacique de grupo ele é um líder. Eu sou líder do grupo, cacique do “grupo sabuká”. E faço esse trabalho de educação patrimonial nas escolas, para mostrar a realidade dos índios de hoje. As crianças têm que saber que os índios não vivem mais de caça, de pesca, somos proibidos até de pescar, tem índio (chamado moreno) que responde a processo porque foi pego pescando (PAWANÃ CRODY, 2016).*

### 5.3 - O canto sagrado dos Kariri-Xocó

Conforme já foi salientado em outros pontos desse trabalho, o ritual do Ouricuri é secreto, enquanto o Toré pode ser presenciado por não índios. Contudo, quando nos referimos aos cantos entoados pelos Kariri-Xocó, parece não haver uma distinção entre os realizados no Ouricuri e no Toré. Segundo os líderes, assim como outros membros da comunidade, todo canto Kariri-Xocó é oferenda e tem sempre o objetivo de ligar o índio ao sagrado. Sendo assim, mesmo não tendo acesso ao Ouricuri, os cantos a que tivemos acesso se apresentam como compondo a cosmologia do Kariri-Xocó, que é toda ela xamânica.

Conforme Panawã (2016):

*Nos cantos a gente busca nossos ancestrais. Tem o canto do ser, que pra nós é vivo, tem o canto da água, do fogo, e do ar. Cada canto busca um elemento desse. Às vezes um canto daquele é para cura daquela dor, daquela dificuldade, daquela decisão. Porque mais puro que nós é a natureza, a gente se comunica com ela através dos cantos, a gente chama ela pra perto de nós, a gente reverencia a natureza com respeito, e a natureza responde todas as vezes. A gente abrir a boca, já estamos nos comunicando. A gente canta para todas as doenças, a gente canta pra pessoa toda, independente de uma doença só. O canto é para curar o todo (PAWANÃ CRODY, 2016).*

Ao entender que todo canto do Kariri-Xocó é sagrado, não há uma separação do que é apresentado em público e no ritual secreto. Portanto, decidimos analisar quatro cantos que foram entoados, tanto nas experiências vivenciadas durante esta pesquisa, como estão disponíveis em um CD gravado em 2008<sup>7</sup>, intitulado “Kariri-Xocó canta Toré”, produzido dentro do programa “Cultura Viva”, do Ministério da Cultura. A gravação foi realizada ao vivo na aldeia Kariri-Xocó, em Porto Real do Colégio/AL.

---

<sup>7</sup> A realização desse projeto foi da ONG THYDEWAS, tendo vários indígenas envolvidos. Na direção cultural Nhenety, a produção na aldeia foi executada por: Ayra, Wiriçá e Nhenety, e os auxiliares de captação: Kawran, Wryçá; o projeto gráfico Anápuáka Pataxó. Entre outros participantes não índios estão: Sebastián Gerlic, Nicolás Hallet (técnicos de gravação), Ramos de Jesus e Marcelo Rabelo (fotos). A masterização foi feita no Estúdio WR (Salvador/BA), por Luis Hoffer.



Figura 25 - Capa do CD Kariri-Xocó canta Toré.



Figura 26- Contracapa do CD de toré.

Entre os participantes do Toré estão: Seregé, Soyré, Nhenety, Wiriçá, Geriçá, Taréiçá, Kayanã, Eruanã, Wrwray, Anoráya, Ynoraya, Iraçá, Kayane, Suirana e Wrayane que cantaram mais de 20 Torés, entre quais foram lançados apenas 16. Os Torés estão na ordem do CD e suas explicações ao lado.

Durante o desenvolvimento do nosso trabalho, tivemos a oportunidade de presenciar a realização de quatro Torés do povo Kariri-Xocó. Dois deles, referentes à situações festivas dentro da Fazenda Sementeira. Os outros dois, realizados dentro do contexto da retomada da Fazenda Três Amores. Esses dois últimos, um foi realizado na entrada dos índios à referida fazenda (fevereiro de 2015) e, o segundo, motivado pela presença do presidente interino da FUNAI, Gilberto Carvalho (janeiro de 2016). A liderança da retomada - composta por Edenilton Pawuanã e Ivanildo Natuyê - permitiu a minha presença, inclusive durante a reunião com a FUNAI, oportunidade em que

presenciei as reivindicações dos membros que foram: alimentos para os participantes da retomada, transporte para garantir a ida e volta dos mesmos ao Ouricuri. O encontro sagrado aconteceria naquela semana e os indígenas não queriam deixar a propriedade durante períodos prolongados.

A realização do toré para a presidência do Funai, em janeiro de 2016, mostrava um duplo sentimento. A pintura de guerra, as lanças em punhos, sinalizam seu primeiro sentimento que diz respeito à determinação dos membros Kariri-Xocó em permanecer naquela parte do território ancestral. O segundo está relacionado com um sentimento de comemoração, que diz respeito tanto à conquista das reivindicações feitas à FUNAI, como pela chegada do Ouricuri. Neste Toré, participaram 25 homens, 20 mulheres e 20 crianças e adolescentes, que dançaram e cantaram 10 cantos.

A própria organização física dessa manifestação expressa a organização das vozes. Primeiro o mestre de canto com seu maracá. Após a formação do círculo masculino, vai se formando um novo círculo externo feminino que oitavam as vozes masculinas. Em seguida um novo círculo com as crianças completa as vozes iniciais. Os cantos são recitados e repetidos várias vezes, são curtos e simples, como a maioria das canções xamânicas, carregando uma estrutura melódica não muito variada.

O desenho melódico é agradável e com pouca tensão. Existe uma regularidade rítmica e muitas repetições musicais, com um coro forte e uma forma musical linear. Em geral, são sons com muitas vogais e a grande maioria tem uma estrutura bem semelhante. Apesar de haver pequenas alternâncias, dependendo da situação, em geral, o canto é iniciado por um puxador, geralmente o pajé, e um coro forte respondendo ao que foi cantado. Atualmente, o puxador principal é o cacique José Tenório, que tem um grande conhecimento nos Torés e uma voz muito afinada, aveludada e uma generosa potência vocal. O pajé Júlio, antigo puxador, já não mais encabeça o Toré. Apesar de não ter sido revelado, entendemos que se deve a sua idade já avançada, uma vez que a atividade exige tanto esforço físico como potência vocal.

O que me chamou muita atenção nas entrevistas sobre o Toré, com o cacique José Tenório, foi sua afirmação de que existem variações como processo básico de composição dos Torés: *“O mesmo toré pode ser cantado de mais de 4 tipos diferentes”*. Neste caso, quando o Cacique se refere a “tipos” seriam variações de letras com a mesma melodia. Segundo o Cacique, essas variações são muito usadas e cada puxador pode entoar uma letra diferente sob a mesma melodia. Pedi para que ele cantasse 4 tipos diferentes do Toré *Juá erã* e o mesmo o fez.

#### 5.4 Organologia Kariri-Xocó

Ao estudar a organologia dos Kariri-Xocó, observamos que existem aerofones chamados Dubuzú e idiofones sacudidos chamado maracás.

**Dubuzú** - Aerofones feitos de taquara ou bambú, similar a um *digeridoo* australiano (inclusive a forma de embocadura), só que menor. Os que toquei tinham aproximadamente um metro de tamanho, mas podem variar para até um metro e meio, usado nos rituais de Toré, também chamados de Búzios.



**Figura 27- Aerofone Dubuzú ou Búzios.**

**Maracá** - é feita de cabaça que seria o fruto de uma árvore chamada cabaceiro (*Lagenaria vulgaris*) ou do coité (*crecstentia cujete*), com um pau atravessando todo o diâmetro da cabaça, colado à mesma, servindo de apoio para a mão. No interior das cabaças são colocada sementes de diferentes plantas o que muda a timbragem das mesmas para mais grave ou mais aguda. Uma das sementes mais usadas é a semente de Meirú (como é o nome local não consegui o nome científico).

São bem lixadas, envernizadas e adornadas com pinturas e inscrições feitas com pirógrafo e um pequeno cordão para pendurá-las, algumas têm penas para embelezá-las.



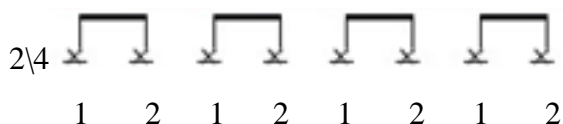
**Figura 28- Maracá Kariri-Xocó.**

De acordo com Tkaynã (Roberto), a cabaça da maraca representa o planeta terra e o cabo representa o eixo do universo. Me disse ele que a cabaça faz a parte aguda do ritual enquanto que a batida com os pés faz a parte grave.

**Os toques da maraca** - (ou maracá - eles usam os dois nomes).

De acordo com Tkaynã (2016):

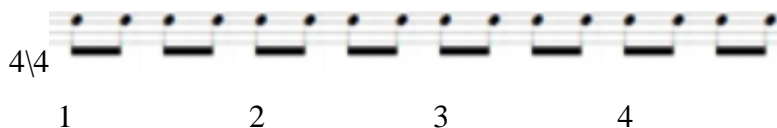
- 1- Toque da cascavel- tremendo a maraca rapidamente.
- 2- Toque do Mayrú- Binário (um tempo forte e um tempo fraco).



- 3- Toque do Dôboó – Quaternário com quatro semicolcheias por cada tempo.



- 4- Toque do Jacaré – Quaternário mais lento, com quatro colcheias para cada tempo.



Constituem o conjunto da música Kariri vários outros Torés e toques da maraca e dos pés, com as células rítmicas idênticas da batida do maracá. O toque da cascavel

apresentado por Tkaynã é usados sempre no final e no início, como também na passagem de um Toré para o outro sem intervalo. Outro questão importante é o “swing”, a forma de tocar, impossível de ser reproduzidos na partitura. Essas células rítmicas descritas são apenas para se ter uma noção de como se faz os toques da maraca.

### **5.5 Análise dos cânticos**

Os quatro cantos analisados neste trabalho são “Juá Erã”, “Y ou Lê Lê”, “Hya Hé” e “ A tribo Kariri Xocó “. A partir da descrição de Nhenety(2016), coletamos as principais explicações sobre os significados dos quatro Torés escolhidos:

**(01) JUÁ ERÃ** – Homenagem à árvore do Juazeiro;

**(02) Y OU LÊ LÊ** – Reverência à sacralidade do Toré;

**(03) HYÁ HÉ** – Reverencia os anciãos e abençoa o futuro da tribo.

**(04) A TRIBO KARIRI-XOCÓ** – Ressalta a importância do ritual sagrado Ouricuri para o povo Kariri-Xocó.

Na análise dos cânticos Kariri-Xocó, tivemos a atenção de fazê-lo não apenas sob a ótica Musicológica, apesar de usarmos alguns métodos e técnicas dessa área. Buscamos a integração e intermediação da musicologia, mas, sem perder o foco etnomusicológico ao observar não apenas a estrutura, como também o comportamento em que essa estrutura é produzida. Insto o parecer do estudioso Allan Merriam (1964) que nos diz: “A música é um produto do comportamento humano e possui estrutura, mas, estrutura não pode ter essência própria se divorciada do comportamento que a produz” (MERRIAM, 1964, p.7) .

Sendo assim, a análise etnomusicológica não restringe os cantos aos apontamentos de traços musicais e suas variações de contextos, mas trata de uma “abordagem heurística tendo a abordagem cultural como premissa de um sistema musical e o mesmo como parte de outros sistemas dentro das relações culturais” (BLACKING,1974, p.25).

A análise extremamente musicológica não se aplicaria ao presente estudo dos Torés Kariri-Xocó, visto que o contexto fala mais alto que a proposta musical. A análise musicológica tradicional, enfoca as dimensões de estilo como pequena, média e grande. Pequenas dimensões: Motivo, semi-frase, frase; Dimensões médias: Período, parágrafo,

secção, Parte; Grandes dimensões: Dimensões, obra, grupos de obra, conforme nos ensina LARUE (1989, p.5).

Vale a pena ressaltar que fizemos essas transcrições no programa editor de partituras chamado *Finale*, e que o mesmo não nos dá a opção de Maracá no seu banco de idiofones. Assim, tivemos que utilizar o idiofone renomeando-o para Kaxixi no lugar do Maracá, por uma questão técnica.

### **5.5.1 - O universo musical dos Torés**

O cosmos Kariri tem uma infinidade de nuances e formas de se cantar o Toré. Observando os Torés ao vivo, notamos que os mestres de cantos Tkaynã (chamado de conselheiro curador) e Pawanã, voltam *da capo*, inicia várias vezes, modificando a estrutura quando o mesmo Toré é feito ao vivo. Por serem canções de transmissão oral, notamos que o processo perceptivo influenciado diretamente pela cultura, que é essencialmente subjetiva, tem um papel fundamental nesse ponto. Vislumbramos então uma diversidade e riqueza tanto melódica, quanto de estrutura musical. Como nos diz Leonardo Cunha:

O que me chama bastante atenção nos torés Kariri-Xocó é a riqueza no tratamento em blocos de vozes. Arriscamos dizer tratar-se de um grau alto de especialização que os distingue de outros índios do nordeste e que tem, como já foi dito, interfaces com a cultura musical do cantar nordestino(CUNHA, 2008, p.156)

Como havia nos dito o mestre de canto e conselheiro da tribo José Tenório “O mesmo Toré pode ser cantado de várias maneiras, pelo menos umas quatro ou cinco diferentes.” (TENÓRIO, 2014). Pelo que pude perceber na entrevista, José Tenório se referia a mudança na letra do Toré e não na estrutura melódica ou na estrutura das partes, porém, com o estudo aprofundado dos Torés Kariri pude perceber que não só a letra, como ornamentos, agudos atingidos por meio de saltos ou em glissando, desenhos melódicos variados, repetições musicais, estrutura das partes do Toré, podem variar de acordo com o Mestre de canto.

Levando em conta o fato de não haver presença de instrumentos harmônicos na sua execução, podemos ainda descrever que as sonoridades dos Torés têm a peculiaridade de serem entoados de várias formas diferentes por cada mestre de canto que se apresenta. Como também, soam de formas diferentes as variações melódicas das frases do solista (mestre de canto), alguns em tons mais agudos, outros em tons médios e graves

dependendo da classificação da voz do mestre de canto, e da região de conforto para sua voz. Por exemplo, notamos que o Mestre de Cantos José Tenório tem registro vocal médio-agudo, como também o índio Tkaynã; já Pawanã tem uma grande potência vocal e tons mais médios-graves.

Ainda no transcorrer dos Torés existem ataques vocais, gritos, assovios, imitações de animais, sons guturais e palavras no idioma Kariri. Observamos também que a maioria canta em uníssono, apenas alguns abrem vozes em terças, geralmente são os mestres de canto. As mulheres e as crianças cantam em oitavas mais agudas, dando um contraste nas faixas de altura e uma textura mais densa ao canto em grupo.

No estudo do Toré, temos a distinção e independência da melodia e da fonética. O diálogo entre as vozes e texto está sempre presente. E é tão importante revermos o textual quanto o pré-textual, levando sempre em conta a unidade fonemática e o motivo, visto esse de forma a não ser um elemento hierarquizado que perpassa entre o diálogo e as vozes.

Conforme a assertiva de Cinha (2008, p.136).

O estudo do Toré Kariri-Xocó sugere uma necessidade de se investigar melhor as relações entre fonemas e significação. Está em jogo uma variação de articulação fonética que se realiza de um plano *pré-verbal* ou *pára-verbal* até um plano verbal (aquilo que conhecemos tradicionalmente como letra de música). Conceitos como canto, melodia, letra, embora alguns de nossos interlocutores os conheçam, não podem ser tomados no mesmo sentido do que se convencionou chamar *canção*. Em alguns momentos, *o canto* indígena desempenha um sentido de busca de uma imagem acústica que reflita o poder mágico no ato de entonação (CUNHA, 2008, p.136).

Temos no desenho dos torés um conjunto de consoantes e vogais e cada um desses elementos implica em uma marca, um sotaque próprio que reforça sua indianidade, na sua identidade étnica e na sua língua ancestral (MATA, 1989, p.28).

Há tentativas de resgate de alguns termos, consultando os mais velhos e ou recorrendo a gramática Mamiani que trata do dialeto Kariri *kipeá*. Entretanto o sotaque, com seus fonemas característicos no canto, é o único elemento sonoro de ligação com esta língua ou idioma perdido (CUNHA, 2008, p.137).

Como o grupo está em resgate de sua língua nativa muitos torés cantados originalmente em português foram traduzidos para o dialeto Kariri. Nomes de índios e de objetos do dia-a-dia estão sendo resgatados em seu idioma. Um dos principais agentes desse resgate, pelo que pude perceber, é Nhenety (José Nunes), o guardião da história

oral do grupo e um atuante pesquisador da cultura Kariri-Xocó. Nhenety se mostrou um grande conhecedor de histórias, inclusive, um dos principais entrevistados na minha pesquisa. Indicou literatura acadêmica, uma vez que acompanha todos os estudos realizados sobre seu povo.

### 5.5.2 - CANTO 01

**Toré Juá Erã** - É uma homenagem à árvore do Juazeiro. Ela é essencial para a manutenção das nascentes dos rios. Desde a invasão portuguesa essa árvore tem sido desrespeitada em seu papel sagrado na Terra e como consequência, os rios estão secando. Esta canção é um apelo da comunidade Kariri-Xocó ao reconhecimento e importância desse ente para sobrevivência da humanidade.

*Porque nós canta de uma árvore o juazeiro que é uma planta sagrada que nós usamos as folhas, e usamos as raspas, e ali foi ditado num toré para nós cantar quando tem uma necessidade de curar alguém com a medicina do juazeiro. O Juazeiro representa um grande índio velho que se foi e até hoje esta no meio de nós (TAWANÁ, 2016.)*

#### **Letra do Toré “Jua Erã”:**

A TOPATI JUA ERÃ

A TOPATI JUA ERÃ

HÃMA ATÉ É BIPOIÁ

HÃMA ATÉ É BIPOIÁ

(LARALÁ HEYRÁ, LARALÁ HEYRÁ )

A TOPATI JUA ERÃ

A TOPATI JUA ERÃ

HÃMA ATÉ É BIPOIÁ

HÃMA ATÉ É BIPOIÁ

(LARALÁ HEYRÁ, LARALÁ HEYRÁ )

*Repetição do coro (85 x na gravação estudada)*

**Tradução para o português- Toré “Jua Erã**

*ADEUS JUAZEIRO VERDE*

*ADEUS JUAZEIRO VERDE*

*NASCEU DE BAIXA DESCENDO*

*NASCEU DE BAIXA DESCENDO*

*ALARÁ HEYRÁ ALARÁ...*

*ADEUS JUAZEIRO VERDE*

*ADEUS JUAZEIRO VERDE*

*NASCEU DE BAIXA DESCENDO*

*NASCEU DE BAIXA DESCENDO*

*ALARÁ HEYRÁ ALARÁ..*

Pentagrama do Canto 01:

# Juá Erã

$\text{♩} = 80$

Voz 1

Voz 2

Caxixi

7

1

2

13

1

2

19

Repete 78 vezes

## Análise do Canto 01

Observamos na estrutura formal do canto “Juá Erã” uma sequência de perguntas: compassos 1, 2 e 3 [A] e respostas: compassos 3, 4 e 5[B]. Essa estrutura se repete nos compassos 5,6,7 e 7,8,9 respectivamente, entrando então o que chamaremos de coro[C] que também se divide em pergunta[C1] e resposta[C2]. Na gravação ouvida, a parte do coro se repete por 85 vezes. A maraca se mostra em colcheias nas partes [A] e [B]. O “toque do Mayrú”, varia entre colcheia e semicolcheias nas Partes [C1] e [C2], denotando uma relativa regularidade métrica, possivelmente uma variação do “toque do Jacaré”.

Interessante notar que a estrutura melódica não volta para *da capo*, pelo menos em nenhuma hora da gravação. Os saltos de quarta no início do Toré são recorrentes, e a estrutura melódica ascendente se repete nas partes: [A], [B], [C1] e [C2]. A melodia flui sempre com movimentos em direção aos agudos causando maior nível de tensão, porém, com sons confortáveis ao ouvido (um olhar eurocentrista?). Necessário também colocar que mais que os parâmetros melódicos, harmônicos e rítmicos observados, existem uma real dinâmica rítmica dos torés que usa recorrentemente o *acelerando*, porém, não com elevação da afinação final.

### 5.5.3 - CANTO 02

**O Toré Y ou lê lê** - Este canto reverencia a sacralidade do toré, agradecendo sua importância e expressando o desejo dos Kariri-Xocó de que o Toré nunca se acabe.

Esse toré tem uma característica peculiar em comparação com os outros por ter desenho melódico descendente, começando por uma nota Ré. Apesar de ser uma faixa de altura difícil para alguns cantores com vozes mais graves, na gravação quem executa a música é o Mestre de canto José Tenório, que tem uma voz mais aguda que a maioria, como já disse anteriormente. O movimento em direção aos agudos é alcançado por meio de saltos e a finalização de cada frase em staccato.

Letra do Toré “**Y ou lê lê**”:

*Alarê lerê alalá, Alarê lerê alalá*

*Alarê lerê alalá, Alarê lerê alalá*

*Alará ô lelé , (Y ôu lelê)*

*Alará ô LeLê , (Y ôu lelê)*

*Alará ô lelé , (Y ôu lelê)*

*Alará ô LeLê , (Y ôu lelê)*

# Yo ou lê lê

Voz 1

Voz 2

8

16

24

32

## Análise do Canto 02

A forma musical é composta de perguntas e respostas. Com perguntas parte [A] cantadas pelos dois mestres de canto ou mestres de Torés que puxam o Toré em duas vozes (tônica e geralmente uma terça), e respostas[B], cantadas por todos os participantes, que a depender no número pode ter várias vozes (tônicas, terças e oitavas). A quantidade de vozes vai depender de quantos participantes estão cantando a resposta, pois mulheres e crianças oitavam as duas vozes das repostas. Essas outras vozes não estão discriminadas na partitura, por ser contraproducente para o estudo em questão, porém, na prática e ao vivo são sempre cantado as duas vozes e a resposta em até quatro vozes.

#### 5.5.4 - CANTO 03

**O Toré Hyá He** – Este toré reverencia os anciãos da tribo que resguardam a tradição do toré. Por isso, os mais velhos cantam primeiro porque foram eles que seguraram a tradição do Toré, depois vem os adultos, depois os jovens e os meninos – o futuro da tribo.

#### **Letra do Toré “Hyá He”:**

*Ô Hya Hê, Hya hê*

*Ô Hya há, ô Hya há*

***Hya Hê, Hya Há (Há Haria há)***

***Ô Hya Há, ô Hya há (Ô Heya há)***

*Ô Hya Hê, Hya hê*

*Ô Hya há, ô Hya há*

***Hya Hê, Hya Há (Há Haria há)***

***Ô Hya Há, ô Hya há (Ô Heya há)***

*(Repete o coro 12 vezes)*

Pentagrama do Canto 3

# Hyá He

$\text{♩} = 80$

The musical score is arranged in three systems. The first system includes staves for 'Voz 1', 'Voz 2', and 'Caxixi'. The second system includes staves for 'Fl. 1', 'Fl. 2', and 'Trgl.'. The third system includes staves for 'Fl. 1', 'Fl. 2', and 'Trgl.'. The score begins with a tempo marking of quarter note = 80. The key signature has two flats. The first system ends at measure 6. The second system starts at measure 7 and ends at measure 22. The third system starts at measure 23 and ends at measure 34. A 'D.C. al Fine' instruction is placed above the final measure of the third system. A bracket labeled 'Repete 12 vezes' spans measures 23 to 34.

Voz 1

Voz 2

Caxixi

7

Fl. 1

Fl. 2

Trgl.

23

Fl. 1

Fl. 2

Trgl.

23

Fl. 1

Fl. 2

Trgl.

Repete 12 vezes

D.C. al Fine

### 5.5.5 - CANTO 04

**O Toré A tribo Kariri-Xocó** – Ressalta a importância do ritual sagrado Ouricuri para o povo Kariri-Xocó. No princípio da colonização essa atividade foi fortemente combatida pela Igreja, mas resistiu até o presente.

Letra do Tore “**A tribo Kariri-Xocó**”:

*A TRIBO KARIRI-XOCÓ TEM GRANDE RELIGIÃO  
A TRIBO KARIRI-XOCÓ TEM GRANDE RELIGIÃO  
VOU PEDIR A JESUS CRISTO QUE NOS CUBRA COM A SUAS MÃO  
VOU PEDIR A JESUS CRISTO QUE NOS CUBRA COM A SUAS MÃO*

*A HEY HÁ,(ALÊ A HÁ); A HEY HEY HÁ (ALÊ A HÁ)*

*A TRIBO KARIRI-XOCÓ TEM GRANDE RELIGIÃO  
A TRIBO KARIRI-XOCÓ TEM GRANDE RELIGIÃO  
VOU PEDIR AO DEUS TUPÃ QUE NOS AJUDE COM A SUAS MÃO  
VOU PEDIR AO DEUS TUPÃ QUE NOS AJUDE COM A SUAS MÃO*

*A HEY HÁ,(ALÊ A HÁ); A HEY HEY HÁ (ALÊ A HÁ)*

*A TRIBO KARIRI-XOCÓ TEM GRANDE RELIGIÃO  
A TRIBO KARIRI-XOCÓ TEM GRANDE RELIGIÃO  
VOU PEDIR À NOSSA SENHORA A VIRGEM DA CONCEIÇÃO  
VOU PEDIR À NOSSA SENHORA A VIRGEM DA CONCEIÇÃO  
A HEY HÁ,(ALÊ A HÁ); A HEY HEY HÁ (ALÊ A HÁ)*

Partitura do Canto 04:

A tribo Kariri Xocó

Voz 1  
A tri-bo ca-ri - ri Xo-có — tem gran-de-re - li - gi-ão A tri-bo Ca-ri-

Voz 2

Caxixi

6  
ri Xo-có — tem gran-de-re li - gi-ão Vou pe-dir a Je-sus Cris-to Que nos cu-rea com

Trgl.

12  
as tu-as mãos vou pe-dir a Je-sus cristo que nos cu-rea com as tu-as mãos A hey

Trgl.

18  
há a hey hey ha a hey hey ha le a há há a hey há a hey ha a hey

Alô a-há Alô a-há

Trgl.

#### Análise do Canto 04

A linearidade melódica desse toré é uma exceção, apesar do salto de quarta (dó-fá) no início, podemos notar que ele se desenrola em uma faixa melódica sem grandes extensões e pouco movimento em direção a regiões mais agudas, com sons muito confortáveis de se emitir, pouca tensão e intervalos de terça e segunda recorrentes por toda a extensão do Toré.

Temos a parte [A], Do compasso 1 ao 8 que se divide em [A1] compasso 1 ao 4 e a parte [A2] compasso 4 ao 8. Depois a parte [B] do compasso 8 ao 16 com melodia diferente e também sem repetição do coro. A partir do compasso 17 até o final entra a Parte [C1] e [C2] alternando pergunta: *Ahey há*; Resposta: *Ahey,há* ; Pergunta *Ahey, hey há* e resposta: *Ahey hey há*. Sempre a pergunta feita pelos mestres de Canto e a resposta pelo coro.

A letra na primeira estrofe “vou pedir a Jesus Cristo” mostra a força da catequização dos jesuítas, da cultura religiosa católica. Como se vê, os indígenas pedem a um Deus dos brancos que “nos cubra com suas Mão”, protejam o ritual sagrado do Ouricuri (ritual Pagão tão discriminado e perseguido pelos jesuítas). Na segunda e terceira estrofe (que não se encontram na partitura) eles pedem respectivamente ao “Deus Tupã” e “a nossa senhora”, demonstrando uma mistura de religiosidade, fé e cultura em mutação constante.

29

a ha ha ha a ley ha ha a ha a le ha hey a ha a le ha ha

Alé a-ha Alé a-ha

Trgl.

37

ha ha ha ha ha ley ha ha a hey ha ha a ha a ha ha hey ha

Alé a-ha Alé a-ha

Trgl.

39

ha ley ha hey a ha a ha ley ha ha ha ley ha a hey a ha ha a ha ley

Alé a-ha

Trgl.

46

ley ha hey a ha a hey ha ha ha ley ha ha ha hey ha ei

Alé A-ha Alé a-ha

Trgl.

Nessa segunda parte do toré “A tribo Kariri-Xocó”, podemos perceber a repetição do coro, no jogo de perguntas e respostas, que se segue até D.C al Fine repetindo três vezes. Podemos notar intervalos com salto de sexta, e intervalos de terça recorrentes e alguns de segunda menor e maior.

O sistema musical Kariri dispõe das mesmas regras e referências de outro sistema, sendo essas regras ou referências conscientes ou não, quando analisamos a letra e a melodia juntas podemos observar o como as vozes tomam um lugar de centralização nos

torés, se tornando um discurso de signos estéticos e estilísticos no universo da análise etnomusicológica. (CUNHA, 2008, p.156)

A tribo Kariri Xocó

32

D.C. al Fine  
Repete 3 vezes

3

a ha tu tu ha ley tu tu in ley ha le a ha tu tu

Ak a - há

Trgl.

Detailed description: The image shows a musical score for a piece titled 'A tribo Kariri Xocó'. It consists of three staves. The top staff is a vocal line in treble clef with a key signature of two flats and a 3/4 time signature. It contains five measures of music with the lyrics 'a ha tu tu ha ley tu tu in ley ha le a ha tu tu'. The second staff is a guitar line in treble clef, mostly containing rests, with a few notes in the fourth measure corresponding to the lyrics 'Ak a - há'. The third staff is a single line with a double bar line at the beginning and end, and the word 'Trgl.' written at the start. Above the second measure of the vocal line, there is a bracketed instruction 'D.C. al Fine' and 'Repete 3 vezes'. A small number '3' is written above the final measure of the vocal line.

A valorização que o grupo estudado dá aos seus cânticos, e a forma como se expressam através dos Torés, nos mostram um complexo ritual que englobam cultura e sujeito na realização das performances.

## Considerações Finais

A cosmologia dos Kariri-Xocó se caracteriza como um sistema xamânico em que a vida da comunidade é regida por algo imensamente maior e mais poderoso que eles. Essa visão sagrada do mundo, ao tempo que os coloca como filhos da jurema, capaz de encontrar o poder criador, os conduz ao culto ritualístico desse poder sobrenatural, responsável por guiá-los ao caminho do bem-estar físico e espiritual. Nesse mundo habitado por forças divinas, que se expressa em cada elemento da natureza, a reverência dos Kariri-Xocó também é manifestada nos mais diversos aspectos da vida social, que tem sua marca ainda mais expressiva em seus rituais religiosos, seja no secreto Ouricuri, ou nos abertos ao público, como o Toré.

Nas diversas entrevistas realizadas com seus membros para este trabalho, ficou esclarecido para nós que o repertório musical apresentado nos rituais do Toré não se difere dos entoados nos rituais secretos, o que nos leva a entender que todo canto Kariri-Xocó gesta em si os componentes de adoração e cura, mesmo quando suas letras, aparentemente, abordam apenas características e beleza da natureza. Logo, podemos concluir que todo canto para os Kariri-Xocó é sagrado. Aliás, o conteúdo manifesto na fala do Pajé Júlio Suíra, ao afirmar que toré é a língua dos Kariri-Xocó, também é reafirmado pelo índio Ivanildo Natuyê, quando nos diz que todo “Toré entoado foi a natureza que se manifestou para ensinar”. Explicando melhor: se eles têm qualquer problema novo, vão à mata, se conectam com suas formas secretas - possivelmente com o uso de enteógeno como a jurema – e a natureza se comunica para mostrar o caminho a seguir.

Os maiores exemplos disso estão nos próprios episódios vivenciados pelos Kariri-Xocó, alguns narrados nesta pesquisa, como a tentativa de aniquilação cultural, por meio da catequese jesuítica, nos séculos XVII e XVIII. As terras que já lhes pertenciam como primeiros habitantes lhes foram “doadas” e mais tarde retomadas quando se tornaram “civilizados”. A pretensa “civilização”, no entanto, era burlada pelas fugas para realização dos seus rituais, que já se tornaram secretos ali. Na visão desse povo, garantia seu permanente contato com o divino. Mesmo que na atualidade seu Deus tenha, em certo sentido, se mesclado ao Deus dos cristãos, sua obediência às origens, lhes garantiriam o retorno à sua terra prometida.

Assim, a expulsão de suas terras, ainda no século XIX, a retomada de parte desse território (Fazenda Modelo) no final do Século XX, mais a ampliação desse território no

Século XXI, com a entrada na Fazenda Três Amores – são outras “provas”, na visão dos Kariri-Xocó, de sua aliança sagrada com o Mistério que envolve o mundo. Apreciar a preparação dessa comunidade, inclusive com a chegada de dezenas de membros que moram em outras cidades brasileiras, para o encontro que culmina com o ritual secreto do Ouricuri é, para nós, uma demonstração da riqueza da crença dessa comunidade nessa aliança ancestral. Como dizem seus líderes, não há desavença que não seja superado em contato com nossa origem. Nessa ritualística, a música ocupa um lugar privilegiado, uma vez que por meio dela é possível (re) fazer a constante ligação com o divino.

A maior parte das compreensões sobre xamanismo tratada neste trabalho abordam o mesmo não como uma prática isolada de cura, mas um sistema social, baseado em poderes sobrenaturais, que gera papéis e que possibilita uma ordem a ser seguida, mesmo que isso represente diferentes nuances em cada cultura.

Na cosmologia dos Kariri-Xocó, o sistema terapêutico tem um lugar privilegiado e, dentro desse, a música tem uma centralidade. As doenças, sejam elas “de cima para baixo” ou de “baixo para cima”, podem ser tratadas em seu sistema de cura, especialmente as de “baixo pra cima” que têm uma maior relação com as questões espirituais. Esse sistema é utilizado, como vimos, por membros e não membros da comunidade que se submetem a um tratamento que envolve reza, uso de medicinas naturais (ervas, garrafadas) e muito canto de cura.

O estudo musical aqui realizado responde a uma tentativa de lançar um olhar técnico na expressão de uma cultura que se compreende sagrada. Ao tempo que o estudo musical se mostra limitado para captar muitas das nuances dessa manifestação, ele se mostra útil para demonstrar a harmonia das vozes, a rica melodia dos cânticos, assim como o ritmo dos maracás em consonância com as batidas dos pés.

A análise contribui também para entender algumas outras características, como os saltos de quarta no início de alguns Torés, que são recorrentes causando tensões e resoluções próprias do canto Kariri-Xocó. Além disso, o coro em repetição, assim como as melodias com duas vozes e oitavas formam, às vezes, quatro a cinco vozes em um mesmo trecho musical - característica atípica a muitas outras comunidades indígenas do Nordeste, como explicitado em outros trabalhos acadêmicos.

A melodia com uma afinação precisa é bela, denotando uma riqueza estrutural que, em geral, não são encontrados em cantos sem acompanhamento de instrumentos harmônicos. Esse saber, no entanto, parece ter influenciado outras comunidades indígenas como Wassú-Cocal, como demonstra nossa experiência com essa tribo.

Outra característica detectada em nossa análise diz respeito aos movimentos em direção aos agudos causando maior nível de tensão e volume de sons, assim como a estrutura melódica ascendente, que se repete nas partes do torés, provocando os sentimentos que, certamente, influenciam, o êxtase percebido nos praticantes das rodas de torés.

A música executada pelos Kariri-Xocó, em seus diversos contextos, como também atestou Tugny e Queiroz (2008) em seus estudos, seja ela com ou sem o uso de substâncias enteógenas (plantas de poder) visa à expansão da consciência a outros patamares cosmológicos, ou seja, ao encontro do sagrado.

A organização dos grupos durante o Toré se harmoniza sempre em sintonia com a hierarquia, representada pela entrada dos mais velhos, seguidos dos homens mais jovens, mulheres e crianças. Organizados em círculo, às vezes em movimentos horários e anti-horários ou mesmo em movimento de fechamento e abertura. Cantam em busca do divino, seja em agradecimento, em pedido de proteção ou de força para encarar os desafios do cotidiano ou ainda em auxílio a algum mal que acomete a comunidade ou a um doente em particular.

Esse movimento de cantar para ligar-se à origem se expressa com maior força nos Torés, mas estão presentes em diversos outros momentos da vida cotidiana. Ou seja, no ato de plantar e colher, nas bençãos realizadas em cada casa em que mora um rezador Kariri, nos ritos de passagens e para expressar as emoções.

Diante disso, acreditamos que a beleza e a força percebida na entoação dos cantos kariri-Xocó são frutos maduros de uma prática constante dessa ritualística. Do ponto de vista mais técnico, podemos atribuir a um refinamento de uma prática que ao ter constância em sua execução, mesmo com a ausência das técnicas dominadas por outras culturas, a exemplo da ocidental, se elaboram com o passar do tempo, tornando cada vez mais rica à medida que se realiza.

De um ponto de vista etnomusicológico, acreditamos que essa mesma beleza e força se originam na riqueza dos componentes culturais que regem essa prática, tendo em vista a dimensão sagrada que a mesma gesta. Se o toré é responsável por ligar o índio ao sagrado, sua riqueza melódica e harmônica atende à complexidade da empreitada: capturar a presença do divino em terras humanas.

## Referências bibliográficas

ÁLVARES, Myriam Martins. Yãmiy, o canto e pessoa Maxakali”. In: TUGNY, Rosângela Pereira de; QUEIROZ, Rubem Caixeta de. *Músicas Africanas e Indígenas no Brasil*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2008. P. 297-317.

ANDRADE, Ugo Maia, O real que não é visto: xamanismo e relação no baixo Oiapoque (AP). *Tese* (Doutorado em Antropologia Social) São Paulo: USP, 2007. Disponível em: [www.usp.br/nhii/biblioteca/UgoMaiaAndrade2005.pdf](http://www.usp.br/nhii/biblioteca/UgoMaiaAndrade2005.pdf). Acesso em 13 de novembro de 2015.

ARRUTI, José Maurício Andion. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó (*Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 2, 2001, p. 222).

ATLAS das terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/MN/PPGAS/UFRJ. 1993.

BIBLIOTECA NACIONAL. Idéia da População da Capitania de Pernambuco e das suas Anexas desde o Anno de 1774 em que Tomou Posse do Governo das Mesmas Capitánias o Governador e Capitão Geral José Cezar de Menezes. In *Annaes vol. 40*, Rio de Janeiro. 1923.

BLACKING, John. 1974. *How musical is man?* Seattle: University of Washington Press, 1974.

BRAGA, Karina Rachel Guerra. Modelando xamãs: o caso da tenda do suor. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) Universidade do Rio Grande do Norte, 2010.

BRAGA, Rosana. Origens do xamanismo. *Viva*. São Paulo, n. 11, p.10, março, 2002

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luis Felipe. *O catimbó-jurema do Recife. Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Reginaldo Prandi (org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2001. P. 180-181

BUCHILLET, Dominique. *Bibliografia crítica da saúde indígena no Brasil (1844-2006)* Quito: Ediciones Abya-Yala, 2007.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Voir, Savoir, Pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien. Paris: EHESS. 1983

CUNHA, Leonardo Campos Mendes da. Toré – da aldeia para a cidade: música e territorialidade indígena na Grande Salvador. *Dissertação* (Mestrado em Música – Etnomusicologia). Universidade Federal da Bahia, 2008.

DANTAS, Beatriz Gois & DALLARI, Dalmo. 1980 – Terra dos índios Xocó. São Paulo, Comissão Pró-índio.

DUARTE, Abelardo. Tribos, aldeias e missões de índios nas Alagoas. *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*, 1969. Maceió, 28.

ELIADE, Mircea. – *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*, 2.ed. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone C. Benedetti, Martins Fontes, São Paulo, 2002 [1951]

FERNANDES. Saulo Conde. Xamanismo e Neoxamanismo no circuito do Santo Daime. In: Encontro da ANPUH-MS, 12, Aquidauana-MS, outubro de 2014. Disponível em: [http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/fernandes\\_xamanismo\\_neo-xamanismo\\_circuito\\_santo\\_daime\\_2014.pdf](http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/fernandes_xamanismo_neo-xamanismo_circuito_santo_daime_2014.pdf). Acesso em 12 de novembro de 2015.

FERREIRA, P. Peixoto. O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase: Eliade revisitado, 2003. Disponível em: <https://frutosdocarvalho.files.wordpress.com/2013/11/o-xamanismo-e-as-tc3a9cnicas-arcaicas-do-c3aaxtase-eliade-revisitado.pdf>. Acesso em 11 de setembro de 2015.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Dados sobre a população indígena no Brasil. Recenseamento das Populações Indígenas do Estado de Alagoas e Sergipe. 1999. FUNAI/AER-Maceió. Disponível em [HYPERLINK "http://www.funai.gov.br/"](http://www.funai.gov.br/) [HYPERLINK "http://www.funai.gov.br/"](http://www.funai.gov.br/).gov.br/. Acesso em 01 de setembro de 2015.

GRÜNEWALD Rodrigo de Azeredo. Toré e jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. *Revista Ciência e Cultura*. v.60, n.4, São Paulo, Outubro, 2008. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252008000400018> Acesso em: 21 de novembro de 2015.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. *Dicionário histórico e etnográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, 1922, v. 1.

KRIPPNER, Stanley. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. *Revista de Psiquiatria Clínica*. 34, 1, 17-24, 2007. Disponível em: Acesso em 21 de novembro de 2015.

LANGDON, Esther Jean. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia Ilha *Revista de Antropologia*. UFSC, Florianópolis, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2009v11n1-2p161>. Acesso em 21 de novembro de 2015.

LARUE, J. *Análisis del estilo musical: pautas sobre la contribución a la música del sonido, la armonía, la melodía, el ritmo y el crecimiento formal*. Tradução: Pedro Purroy Chicot. Barcelona: Editorial Labor, 1989.

LANGDON, Esther Jean. Xamanismo: novas perspectivas. Editora da UFSC. Florianópolis. 1996.

\_\_\_\_\_. Representações de Doença e Itinerário Terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana. In: SANTOS, R.V.; COIMBRA JR., (Orgs). *Saúde e povos indígenas* [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. Disponível em <http://books.scielo.org>. Acesso em 21 de novembro de 2015.

\_\_\_\_\_. Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. *Mediações*, Londrina, v. 17 n.1, p. 61-84, Jan./Jun. 2012.

MARTINS S. A. C. Gender and reproduction: embodiment among the Kariri-Shoco of Northeast Brazil. *Tese*. Manitoba: University of Manitoba, 2003.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. Kariri-Xocó. *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kariri-xoko/print>, Acessado em: 03/12/2015.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. A Semente da Terra. *Tese* (Doutorado em História) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.

MATA, Vera Lucia Calheiros. A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado. Maceió: EDUFAL, 2014. 389.:

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

\_\_\_\_\_. Catolicismo e xamanismo comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. Departamento de Antropologia Universidade Federal do Pará. 2002.

\_\_\_\_\_. Uma outra invenção da Amazônia: religiões, histórias, identidades. Belém: Cejup, 1999.

\_\_\_\_\_. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. 2005.

MENEZES BASTOS, Rafael J. de. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. Brasília: FUNAI. 1978

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Música nas sociedades indígenas das terras baixa da América do Sul. Estado da Arte. 2007.

MELLO, Maria Ignez Cruz. *Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

MERRIAM, Alan P. *The anthropology of music*. Evanston: Northwestern University Press. 1964.

MONTARDO Deise Lucy Oliveira. Através do mbaraká: música e xamanismo guarani". *Tese* (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo, 2002.

MOTA, Clarice Novaes da. Xocó mode of utilization of medicinal plants in the context of modern Northeast. *Tese* (Doutorado em Antropologia Social), Austin: University of Texas, 1987.

MOTA, Clarice Novaes da. As Jurema told us: Kariri-Shoko and Shoko mode of utilization of medical plants in the context of modern Northeastern Brazil. The University of Texas, 1987

MOTA, Clarice Novaes da. Sob as ordens da Jurema: o xamã kariri-xocó. In: Xamanismo: novas perspectivas. LANGDON, Esther Jean. (org) Editora da UFSC. Florianópolis. 1996.

MOTA, Clarisse Novaes da. *Os Filhos da Jurema na floresta dos espíritos: Ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste Brasileiro*. Ed. EDUFAL.2006

NANTES, Martin, Père. *Rèlation succinte et sincere de la mission du Père Martin de Nantes, prédicateur capuchin, missionnaire apostolique dans le Brésil, parmi les indiens appellés Cariris: s.l., Jean Perier imprimeur, 1706.*

NATUYÊ, Ivanildo. Entrevista concedida a Ruy Rodrigues Câmara Neto, Porto Real do Colégio, 2016.

NHENETY, José Nunes. Entrevista concedida a Ruy Rodrigues Câmara Neto, Porto Real do Colégio, 2015.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza e RAMOS, Luciana Maria de. *Diário Oficial do Estado de Alagoas: Resumo do Relatório Circunstanciado de Reestudo e Delimitação da Terra Indígena Kariri-Xocó*. Maceió 05 de fevereiro de 2002.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de “O ossuário da “Gruta-do-Padre”, em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no Nordeste”. *Boletim do Museu Nacional XIV – XVII*, 1938 – 1941, Rio de Janeiro, pp. 151-184, 28 pranchas. 1943.

PANKARARU, Benvina. Sons e rituais sagrados. A experiência indígena. In: TUGNY, Rosângela Pereira de; QUEIROZ, Rubem Caixeta de. *Músicas Africanas e Indígenas no Brasil*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2008. P. 321-29.

PAWANÃ CRODI. Entrevista concedida a Ruy Rodrigues Câmara Neto, Porto Real do Colégio, 2016.

PEDRO II, Imperador do Brasil. *Diário da viagem ao Norte do Brasil*. Salvador, 1859.

PIERSON, Donald. *O homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Ministério do Interior, 1972.

PINTO, Estêvão. “Dados históricos e etnológicos sobre os Pancararu de Tacaratu: remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco”. In: *Muxarabis & balcões e outros ensaios*. São Paulo: Editora Nacional, pp. 33-58. 1995.

REESINK, Edwin. “O Segredo do Sagrado”. ANPOCS Regional, Maio de 1995, João Pessoa-PB.1995, p.34.

\_\_\_\_\_.Raízes Históricas: A jurema, Enteógeno e ritual na História dos povos indígenas no nordeste. In: MOTA, Clarisse N. da; ALBUQUERQUE, Ulisses P. de (Orgs.). Recife: NUPEEA.

RIBEIRO, Adriano da Silva. *A Origem de Porto Real do Colégio e as Missões Jesuíticas no Baixo São Francisco*. Monografia. Universidade Federal de Alagoas, 2005.

ROCHA, Viviane C.; BOGGIO, Paulo S. A música por uma óptica Neurocientífica. Per musi, n.27, Belo Horizonte Jan.\junho 2013

RODRIGUES, José. Depoimento. Entrevista concedida a Ruy Câmara. Porto Real do Colégio, 2015.

SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 8, volume 15(1): 99-122 2004.

\_\_\_\_\_. A sombra da Jurema Encantada: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2010.

SANTOS, Fabrício Lyrio. Da catequese à civilização, colonização e povos na Bahia (1750-1800) Salvador. Universidade Federal da Bahia, 2012.

SEEGER Anthony. Voices, flutes, and shamans in Brazil. *Brazil, the world of music*, 30(2): 1988, 22-39.

\_\_\_\_\_. Porque os índios Suyá cantam para as suas irmãs. In. VELHO, Gilberto. *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro, Zahar editores. 1977.

SILVA, Christiano Barros Marinho da. “Vai-te pra Onde não Canta Galo, Nem Boi Urra...”: diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó (AL). *Dissertação*. (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.

SUÍRA, Júlio Queiroz. Depoimento. Entrevista concedida a Ruy Câmara. Porto Real do Colégio, 2015.

TAWANÃ. Entrevista concedida a Ruy Rodrigues Câmara Neto, Porto Real do Colégio, 2016.

TENÓRIO, José. Depoimento. Entrevista concedida a Ruy Câmara. Porto Real do Colégio, 2015.

THYDJO. Entrevista concedida a Ruy Rodrigues Câmara Neto, Porto Real do Colégio, 2016.

TKAYNÃ. Entrevista concedida a Ruy Rodrigues Câmara Neto, Porto Real do Colégio, 2015.

TRAVASSOS, Elisabeth. Rituais terapêuticos e modali modalidades vocais de comunicação com o sobrenatural entre os Kayabi. *Pesquisa e Música*. Rio de Janeiro, v. 1, p. 7-26, 1984.

TUGNY, Rosângela Pereira de; QUEIROZ, Rubem Caixeta de. *Músicas Africanas e Indígenas no Brasil*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2008.

WALSH, Roger N.O. *Espírito do Xamanismo: Uma visão contemporânea desta Tradição milenar*. São Paulo. Saraiva. 1993.

**Sites**

