

Ciência e sensibilidade

Alexandre Herbetta*

Resumo

Os índios Kalankó vivem no alto sertão alagoano e são descendentes de uma violenta história de contato interétnico e expropriação de suas terras. Ao longo do tempo eles elaboraram uma lógica associativa que é responsável, entre outras coisas, pela formação de alianças com outros grupos da região e para o estabelecimento de contato com entidades espirituais. Além disso, esta lógica é marcante na técnica de controle de recursos na comunidade. Este texto busca explorar esta questão, descrevendo os diversos sistemas em que ela aparece e sua importância no pensamento do grupo.

Palavras-chave: lógica; associação; recursos; índios Kalankó.

Abstract

The Kalankó indians live in the Alagoas hinterland. They are descendants of a violent history of interethnic contact and land expropriation. Over the last century, they developed an associative pattern of thinking that emphasizes relationships and makes it difficult for them to consider things in isolation, which is responsible for, among other things, the formation of alliances with other groups in the region and also for establishing contact with spiritual entities. Moreover, this pattern of thinking is key to understanding their decisions about resources control. This text seeks to explore their thinking, describing the various systems in which it appears and its importance in the mentality of these people.

Keywords: logic; association; resources; Kalankó indians.

* Doutorando do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP e pesquisador do MUSA – Núcleo de Estudos em Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe – UFSC.

E-mail: alexandre_herbetta@yahoo.com.br

Introdução

Atualmente, os Kalankó somam cerca de 70 famílias, o que perfaz um total de mais ou menos 390 indivíduos que vivem no alto sertão alagoano. O nome indígena – Kalankó – foi uma escolha da comunidade e remete a um dos etnônimos existentes no aldeamento de Brejo dos Padres. Além de lembrar um animal bastante comum e comestível nesta região, o calango. A vida da comunidade se divide em dois grandes momentos ao longo do ano – o inverno e o verão. O inverno vai de abril a setembro e é vivido sob a marca da abundância. Neste período, vive-se a partir de uma lavoura de subsistência baseada especialmente no feijão, mas também no milho, mandioca e em algumas árvores frutíferas, como o cajueiro, a acerola, o coqueiro e a goiabeira. Os Kalankó contam ainda com uma cultura de algodão herbáceo comercializado nos centros urbanos mais próximos e uma pequena criação de ovinos e caprinos. No verão, que vai de outubro a fevereiro, a marca é a escassez. Neste período, algumas pessoas trabalham na lavoura de outros proprietários em troca de diárias miseráveis, outros migram para o litoral, onde trabalham na lavoura de cana-de-açúcar de grandes proprietários rurais e usineiros, a maioria políticos da região. É também a época do umbuzeiro, árvore bastante comum na região e cujo fruto é muito apreciado, puro ou com leite, quando então é chamado de umbuzada. A carne de caça é bastante valorizada o ano inteiro e os animais caçados preferidos são: o peba (espécie de tatu), a jiboia, uma espécie de lagarto e alguns pássaros. O mês de março é o mês das trovoadas e marca a passagem da escassez para a abundância. É um mês de planejamento e trabalho, fundamental para a produção de recursos necessários à vida da população ao longo do ano.

Alguns recursos são fundamentais na vida Kalankó: a água, o feijão, o milho, o umbu, as forças e outros elementos da natureza, o dinheiro e a terra. Todos estes recursos são importantes e variam da abundância à escassez ao longo do ano. Concomitantemente, são operadores de generosidade e resignação entre os sujeitos do grupo. Na abundância, eles costumam repartir o excesso e usar os recursos como o dinheiro e o alimento de forma exagerada. Na falta, não veem problema em dividir o pouco que resta resignadamente e no período intermediário – de planejamento – não se abstêm de ajudar o aliado na busca dos recursos. O grupo enfrenta, ainda, como diversas comunidades nordestinas, algumas

doenças temporárias e perigosas à saúde da população, em especial a das crianças. Em determinados momentos, principalmente no caso do verão, a diarreia torna-se recorrente, relacionando-se com a percepção da falta – falta de água que no caso pode ser fatal. E no inverno, a virose, apontando, desta vez, para a abundância de chuva, vento e temperaturas baixas. As doenças decorrentes destes dois momentos são: dor de barriga e de cabeça, febre e dor no “espinhaço” (quer dizer dor nas costas). A cura para estas doenças é feita de preferência com remédio “do mato” e com a intervenção dos encantados, entidades relacionadas aos antepassados que, ainda em vida, se transformaram em energia, que pode atuar na comunidade solucionando alguns problemas.

Ciência e sensibilidade

Se a etnologia atualmente busca construir uma epistemologia indígena,¹ denominada muitas vezes como antropologia simétrica, a qual entende e compara a natureza-cultura das sociedades em questão e acaba com exotizações, procuro neste texto analisar a forma como os Kalankó elaboram seu conhecimento, denominada – por eles – ciência. Neste sentido, busco identificar seus prospectos, no sentido de Deleuze e Guatarri (1991), ou seja, os elementos de proposição presentes nas funções estabelecidas por tal pensamento e em suas variáveis. Faço isto porque o pajé Tonho Preto sempre me falou sobre a ciência Kalankó. Tal expressão sempre foi usada quando o assunto dizia respeito ao universo místico religioso e indicava que a profundidade da pergunta impedia a resposta, tornando alguns temas, tabus. Isto funcionava criando uma ideia de segredo do índio, que, se por um lado, marcava o sentido diacrítico das identidades em jogo na relação de pesquisa, por outro, guardava um método de conhecimento e ação importantes para a vida da população na região. Obviamente, tais temas sempre me chamaram a atenção e me fizeram pensar nas relações e processos próprios deste saber. Esse mistério me levou a tomar tal universo como tema fundamental para o entendimento do mundo Kalankó e seus diversos sistemas simbólicos.

¹ Segundo Maia Andrade (2008), a recente produção da etnologia amazônica e melanésia tem como foco a “descoberta” das ontologias indígenas. Para o autor esta questão deve ser entendida com ressalvas, “pois só assim os índios teriam se tornado mais interessante, porque poderiam ser um pouco mais parecidos conosco, já que apenas nós sempre tivemos ontologia, história, estética e metafísica”.

Exploro, portanto, uma forma de atuação no mundo Kalankó a partir de seus temas centrais e relações e, ainda, em oposição a minha ciência – a antropologia – e os sentidos decorrentes da ideia de ciência no meu tempo.

Se em minha sociedade o termo ciência ainda traz o sentido de lógica, verdade e especialização, e estabelece um método que tem a pretensão de ser preciso e explicativo, a ideia de ciência para os Kalankó tem ênfase nas emoções, tradições e em uma lógica associativa. Minha ciência – a antropologia – neste cenário luta ainda em vão, tentando provar ou se livrar do caráter científico dela. Para Achard (1994), por exemplo, que estuda o texto antropológico, a antropologia sempre se colocou entre as duas culturas, ou seja, entre a Ciência e a Arte, desenvolvendo-se com base em elementos de ambas e criando uma forma particular de ver o mundo. Ela, porém, junto da sociologia, teve que centrar sua forma de expressão, na razão, único modo de conseguir legitimação entre os pares – como ciência. Isto ocorre porque, desde Descartes, a ciência é vista como o grande paradigma do conhecimento. Tal ciência, entendida segundo o modelo das ciências naturais, constituiria o melhor instrumento para o desenvolvimento da vida humana. Esta ciência newtoniana, porém, age no sentido de generalizar e objetificar os temas da pesquisa, impondo uma visão determinista, e, portanto, condenando-os a serem absolutamente analisáveis no laboratório. De acordo com Lévi-Strauss, esta noção de ciência, para nosso mundo, é como o mito da civilização, ou o discurso que nós fazemos sobre nós mesmos. Parece-me, então, que os Kalankó, conhecedores deste sentido moderno da ciência, apropriaram-se do termo para nomear o conhecimento que, além de garantir-lhes uma identificação indígena, garante-lhes uma forma de manipulação de um recurso fundamental à vida na região – a energia encantada. O termo indígena foi disposto ao lado, afirmando o caráter identitário da técnica, que poderia ser chamada de ciência cabocla ou ciência do sertanejo,² aproximando-se dos sujeitos da região, por exemplo, que anteveem a chuva no sertão.

2 É bastante comum na região do sertão, a presença de sujeitos que conseguem elaborar um discurso de referência sobre a presença ou não de chuvas no próximo período de plantações. Tais chuvas podem ser abundantes ou fracas e regulam a qualidade do próximo ano para o sertanejo. Tais pessoas baseiam-se na associação de alguns elementos e seus discursos são levados muito à sério nas comunidades em questão, determinando condutas e ações para o bom andamento das atividades econômicas e a sobrevivências das populações. Tais associações giram em torno do comportamento de alguns elementos do reino animal e vegetal que quando relacionados determinam o discurso do sujeito.

Sendo assim, posso entender um pouco mais sobre os Kalankó a partir da ciência indígena, a qual pode me explicar como eles conhecem o mundo, tanto em relação à realidade independente do conhecedor – o mundo dado – quanto em relação à experiência humana sobre o mundo – o ser no mundo. Os Kalankó acreditam numa ciência que tem o sentido final de técnica de transformação. Assim como a de meu tempo que acredita transformar a natureza – em cultura – e assim controlá-la – e a minha ciência que acredita inventar algo chamado cultura – resultado do encontro entre diversos modos de ver o mundo. Eles acreditam, através da ciência indígena, transformar a vida na caatinga alagoana. Esta transformação está ligada à manipulação da energia encantada, recurso que provém dos encantados – os antepassados, que ainda em vida se transformaram em entes protetores da comunidade e que agora vivem no espaço, visitando as aldeias indígenas.

A técnica de materialização da energia encantada é produzida numa experiência denominada trabalho, que é realizado através dos cantos indígenas, os quais são comunicados pelos próprios encantados, para alguns indivíduos da comunidade – os cientistas da região, chamados de cantadores. De posse desta técnica musical para materialização de uma energia, tais sujeitos destacam-se inclusive politicamente. Esta energia provém, porém, de uma relação dos cientistas indígenas com entidades vivas, que possuem agência, apontando para uma técnica que possui como característica marcante a indeterminabilidade, já que depende da subjetivação de uma entidade sobre humana. Se até o momento a ciência indígena parecia similar ao sentido predominante da ciência do meu tempo e à minha, por produzirem transformações e criarem sentidos de cultura, a ciência Kalankó se diferencia especialmente da ciência de meu tempo por ser indeterminada e por lidar apenas com sujeitos. Além disso, e por isso, tal processo é irreversível, já que a energia produzida num determinado evento, com base numa associação de relações nunca vai ser a mesma de outro evento. Isto reforça a relação de oposição com a minha ciência que tenta objetificar a relação entre os sujeitos envolvidos numa relação. De acordo com Wagner (1981), o antropólogo é aquele que inventa uma entidade chamada cultura – abstração que não existia, mas que passa a representar modos de vida específicos. A ciência Kalankó está em posição diametralmente oposta também à ciência de meu tempo, que busca transformar a natureza e os seres em objetos manipuláveis e analisáveis.

Assim, a ciência indígena é gestão de energia vital – visando a capacidade máxima do ambiente e de cada tempo. É, portanto, uma técnica para a administração de recursos, já que para cada momento e para cada espaço tem-se um tipo específico de processo. A energia encantada tem três níveis de atuação na comunidade. O primeiro acontece no toré, quando a partir do canto, os encantos estão apenas em constante observação do evento. O segundo se realiza no praiá, quando a energia encantada chega ao terreiro e é dividida entre todos os dançadores, já que de acordo com o pajé “o encanto faz a visita e dá força ao moço pra aguenta a caloria”. O terceiro momento é no serviço de chão, quando a energia encantada atua de forma direta no cantador e o encanto fala para os presentes. Esquematizo abaixo esta escala de níveis de atuação.

Quadro 1



Esta energia encantada é traduzida como fonte de coragem e proteção, sentimentos que juntos geram, de acordo com o nativo, emoção e saúde no sujeito. Cada canto pertence a um encanto em particular e são comunicados aos indivíduos, aparecendo na forma de uma ideia, que pode surgir tanto durante um sonho, quanto nas atividades cotidianas. Culezinha me disse que “tá às vezes dentro de casa ou mesmo no terreiro ... tá dançando ... vem aquela ideia de como é que vai se feito aquele toré ... sai na mente, a gente vai na comunidade”. Para se entender uma ideia, deve-se ter uma cabeça boa. Entre os Kalankó, as melhores cabeças são Tonho Preto, Paulo e Culezinha. Culezinha, por exemplo, teve a ideia do seguinte toré, relacionado ao encanto Cinta Vermelha:

Foi naquela mata
O caboclo vem de lá
(cantador 2X)

Ele vem pro terreiro
vestido de caroá
(participantes 2X)

O lê lê lê há há
Olé lê lê há há
(Complemento)

Deste modo, os Kalankó manipulam o mundo natural compartilhando momentos baseados em relações entre sujeitos – relações do tipo índio-índio, índio-natureza e índio-encanto e conjugando dois espaços – a terra e o espaço. Para eles, a terra é o lugar do índio e o espaço, onde vivem os encantos. A ciência Kalankó busca conjugar estes dois espaços, liberando o trajeto entre ambos. De acordo com Maturana (1995), conhecemos ao compartilhar o mundo com outros seres e é nossa trajetória que nos faz construir o conhecimento do nosso mundo. Os Kalankó conhecem articulando tais espaços, especialmente nos momentos rituais. A ciência indígena é, portanto, um modo de controle da natureza e de transformação física e social. Ela, porém, só funciona em circuito, associando elementos. Sendo, portanto, contrária à fragmentação característica da ciência de meu tempo e muitas vezes da antropologia, que ao centrar sua análise numa abstração denominada cultura, esquece-se de levar em conta alguns outros elementos importantes, como os biológicos, os psicológicos e os sociológicos. De acordo com Morin (2004), o conhecimento, inclusive o científico, caracterizou-se a partir da modernidade pela especialização e, conseqüentemente, pela fragmentação. Ambas responsáveis pela alienação do sujeito e pela crise planetária em que vivemos.

Todos os objetos envolvidos no processo da produção e manipulação da energia encantada atuam ligados ou entrelaçados. Cada um deles, quando envolvido no sistema ritual é denominado vivo e por isso, possui também agência e intencionalidade. Estes elementos pertencem, para os Kalankó, à tradição do índio. Para serem classificados como vivos, eles devem receber o sinal da cruz, ou seja, devem ser encruzados. A cruz neste sistema funciona como uma porta que permite ou não a passagem dos encantos e, conseqüentemente, da energia encantada. Os elementos classificados como não-vivos não são reconhecidos como tradicionais e, portanto, não têm efeito nos rituais. Os elementos vivos muitas vezes são relacionados com a natureza, como o mel, as ervas medicinais, as frutas, as raspas de árvores, os encantados e o corpo. O primeiro elemento deste

sistema é a madeira de uma árvore: a jurema.³ Ela é comum na área, é considerada viva e com sua madeira faz-se o cachimbo, além de se preparar banhos medicinais. Os Kalankó, porém, não a usam em bebidas, como acontece com outros povos da região. Ajucá, que aponta para o ritual de cura Kalankó, é outra denominação para a jurema.⁴ Outros elementos que integram este universo provêm da cultura material. Entre os mais importantes está o cachimbo ou campião (também chamado de poi ou coaqui). O campião pode ser feito da madeira da jurema, quando pode ser considerado vivo, ou a partir do barro queimado (não-vivo). Ele é usado para a defumação dos outros elementos e deve ser fumado cotidianamente (para isso, desenha-se uma cruz na testa de quem for usá-lo). O fumo é misturado, principalmente, com a imburana de cheiro e com o alecrim. Estes objetos agem, também, como símbolos materiais da identidade indígena, colaborando para a sua diferenciação do não-índio e a construção de sua imagem. Para a produção destes itens, utilizam-se os materiais encontrados no meio ambiente, como sementes, madeiras, bambus, cascas do côco, o meiru, uma planta nativa e o carcará, outra – difícil de ser achada atualmente. Usa-se, também, o osso de gado, além de materiais industrializados, como é o caso do colar que observei no pajé Tonho Preto, feito a partir de fragmentos de peça de dominó. O sistema ritual vivo segue com o chocalho, que serve para dar a dinâmica musical do rito e encruzar os outros elementos. O chocalho é considerado vivo porque trabalha direto com o encantado e é fundamental para a prática musical. A gaita, outro instrumento musical, é considerada não-viva. Outro elemento de grande importância do universo em descrição é

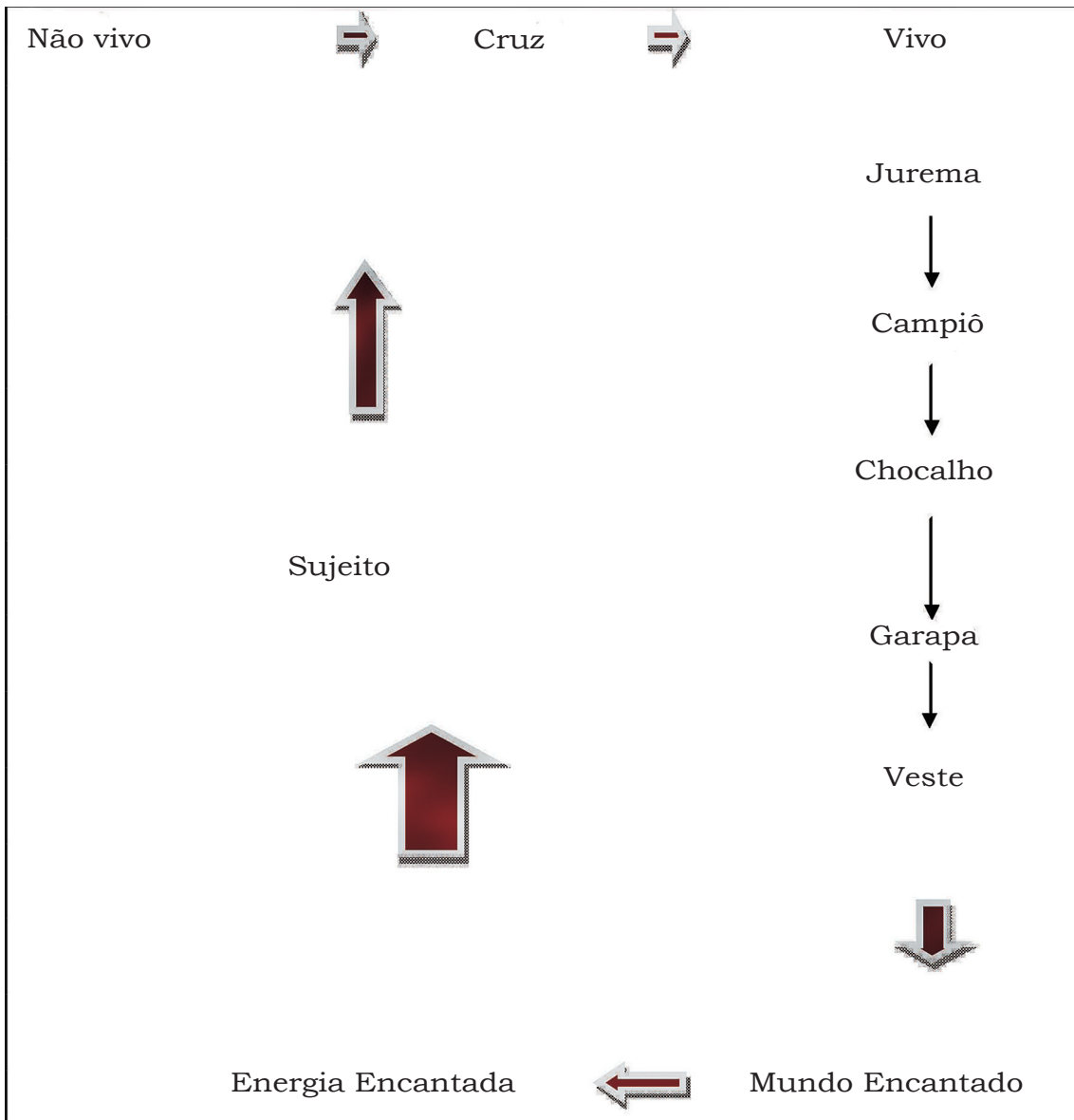
3 O uso da jurema como material de fabricação de objetos rituais entre os Kalankó aponta para uma forma de participação específica no amplo Complexo Ritual da Jurema, já bastante trabalhado na literatura sobre a região do alto sertão nordestino (Reesink, 2000; Mota e Albuquerque, 2002). O Complexo da Jurema, segundo Mota e Barros (1990), é uma evidência da mistura afro-indígena que existe no território brasileiro, e compreende não só o uso do elemento chamado Jurema, mas todo grupo de representações e concepções que existem em volta dela, a partir dos quais se elabora uma identidade indígena (Mota, 2002a). Ser índio, assim, no nordeste brasileiro está ligado à posse de uma história em comum, e especificamente à prática de um amplo universo de rituais musicais, inserido num complexo ritual maior, denominado Complexo da Jurema, através do qual os Kalankó têm contato com alguns símbolos e significados articulados e relevantes ao grupo, e que devem ser, ainda, situados e interpretados para tornarem-se conhecimento Kalankó

4 Os Kalankó detêm ainda, um grande conhecimento sobre as propriedades medicinais de outros elementos naturais, entre os quais, a imburana de cheiro, usada como aditivo ao tabaco, podendo também servir tanto como remédio para dor de barriga e tosse, quanto para banho de limpeza. Usam também a raiz do alecrim de vaqueiro e a semente da melancia, como remédios contra a febre, e a vassourinha de botão, contra dor de barriga. Outros elementos são, ainda, utilizados para banho medicinal e remédio do mato: flor da catingueira, andu branco, a raiz do poi, cabeça de frade, maracujá de estrada e ameixeira.

a veste de praiá, produzida entre os Kalankó desde o começo da década de 1970, quando Tonho Preto viveu em Tacaratu, próximo do Brejo dos Padres/PE, onde aprendeu a confeccioná-la. Ela é feita com a palha de coqueiro (caroá) e é considerada viva, sendo marcante na prática ritual e na construção da imagem da comunidade. A veste é composta pela máscara, cinta, chapéu e saia e deve ser refeita ano a ano, mas, por causa da falta de caroá, a matéria prima, os Kalankó fazem-na de dois em dois anos. O chapéu é da pena do peru, ave bastante encontrada na aldeia. As penas são importantes, também, para a fabricação do cocar, no qual se usa a pena da galinha (guiné). A máscara é feita da mesma palha do veste. E a cinta, que é um pano retangular colocado nas costas do dançador no momento do ritual do Praiá, é fabricada pela esposa do pajé. Ela é confeccionada com o algodão produzido na região e traz algumas representações gráficas ligadas aos encantados (na maioria das vezes, relacionada à cruz).

Estes elementos denominados vivos e usados no sistema ritual, só funcionam, de acordo com os Kalankó, se dispostos em circuito, ou seja, se estão relacionados ou entrelaçados. Se não, não participam do processo de produção e manipulação da energia encantada. Tal circuito é responsável por intensificar e estender a energia encantada. O Quadro 2 explicita os elementos que são relacionados no circuito responsável por intensificar a energia encantada. Assim temos,

Quadro 2



A concepção de circuito, representada no Quadro 2, vai, porém, além da disposição dos objetos rituais. Para a ciência Kalankó, os encantados podem atuar em todas as aldeias indígenas da região do sertão nordestino. Isto ocorre justamente porque há um circuito sobre elas, estabelecido com a energia encantada, que interliga todos estes espaços, promovendo a comunicação com os encantos e permitindo que os mesmos atuem em todas as aldeias da região. Neste panorama, os encantados também devem atuar em associação ou em circuito. Sempre que há a associação entre dois encantos, o poder da energia encantada é maior – diz-se pesado

na comunidade. Assim, por exemplo, se Cinta Vermelha e Carro Branco, ambos donos de batalhão, de acordo com a classificação de tipologia militar presente na aldeia, estiverem associados num experimento, a energia gerada será mais intensa. Da mesma forma, se Mestre Jardim e Mestre Andorinha participarem em rede de um trabalho, a energia será maior. Qualquer associação entre eles e outros caboclos também é bastante respeitada. Nesse sentido, como cada encanto pertence a um índio, o método musical para a energia encantada deve, de preferência, associar dois cientistas indígenas, que em relação conseguem sempre mais poder. As relações entre as aldeias em comentário estão assentadas também na contínua reprodução e elaboração de um repertório musical comum, pois as canções que são cantadas nos vários espaços por determinado grupo são transmitidas pelos canais deste circuito de integração. Isto evidencia a existência de um sistema de comunicação músico-ritual supra local – o que evoca o caso xinguano (Menezes Bastos 1999, [1976])⁵ – e a constituição de um mesmo repertório musical. A sequência dos cantos é uma chave importante neste circuito, já que somente a partir de uma ordem específica o sistema pode atuar. A música apontando para o caráter dinâmico do circuito e indicando sua importância. O caráter associativo da ciência passa, portanto, por diversas ordens, estabelecendo uma função-chave para a ciência do índio,

objetos:índios:aldeias:encantos:cantos
--

Essa função-chave estabelece um metacircuito de troca e manipulação de energia encantada, que abrange todas as aldeias do sertão nordestino. Assim, para os Kalankó todos os elementos envolvidos no circuito da energia encantada tornam-se vivos e nada é essencialmente natureza ou cultura. Ao contrário, a ciência Kalankó, ao produzir elementos vivos ou entidades vivas, passa a constituir-se por elementos híbridos, que não pertencem nem à ordem natural nem à cultural. É como os elementos da falsa modernidade, analisada por Latour (1994), num *continuum* que vai da natureza à cultura. Se os elementos da modernidade estão quase sempre posicionados no espectro central do *continuum*, o sentido que se dá a eles está sempre em um ou outro polo, apontando para a modernidade

⁵ Siqueira (1951) e Menezes Bastos (2002) sugerem que esta linguagem franca com fulcro tipicamente no toré aponta para algo muito mais extenso e tradicional, pan-indígena, na região do nordeste brasileiro.

falsamente ligada ao polo cultural que controlaria a natureza. Parece-me que os Kalankó não possuem esta falsa percepção e neste sentido, a ciência indígena se distancia do sentido da ciência de meu tempo, a qual transforma natureza em cultura e da minha ciência, que transforma relações em cultura. Ambas objetificando o mundo. Os Kalankó, inversamente, no experimento científico – no trabalho – deles, produzem vida, que está ligada a ideia de energia encantada. Se produzem vida, produzem novos sujeitos e pontos de vista. A ciência do índio, portanto, busca elaborar configurações musicais que desloquem o ponto de vista entre os dois espaços do universo indígena – a terra e o espaço – o que faz com que em determinadas situações, entidades denominadas “encantos” assumam a perspectiva do sujeito Kalankó e interfiram na comunidade. É a ciência da subjetivação radical, através da qual se trocam perspectivas e pontos de vista, cada qual, com um potencial de transformação da realidade. A questão do ponto de vista tem sido cada vez mais debatida e aprofundada na literatura etnológica. O trabalho de Viveiros de Castro (2002) mostra muito bem como na cosmovisão indígena há um grande jogo de perspectivas. Dependendo de onde está o ponto de vista, enxerga-se um universo diferente ou coloca-se no universo de uma forma distinta. Nesse cenário, a humanidade é sempre o ponto de vista preponderante e a partir, dela, os corpos, ou seja, a natureza, variam de forma. Assim, um humano, do seu ponto de vista – humano – enxerga o porco do mato como tal, mas o porco do mato, do seu ponto de vista – humano – enxerga o humano como uma presa. O encontro mais perigoso neste universo é com o jaguar, que quer convencer o humano de que o ponto de vista humano está com ele e que o humano não possui tal humanidade. Parece-me que entre o Kalankó, o ponto de vista e a perspectiva de mundo são fundamentais para estabelecerem os mecanismos operatórios centrais da ciência que manipula a energia encantada e que dá vida ao universo em questão. Quem assume um ponto de vista é quem está vivo e neste caso pode ser um campiô, um canto ou, principalmente, um encanto, que pode inclusive assumir a perspectiva do índio, estabelecendo-se na terra e tendo o poder de transformação, o qual pode curar, aconselhar ou matar. Tal mudança de perspectiva pode ocorrer em alguns torés denominados finos, como por exemplo,

Abre-te porta janela
que é por ela, eu quero entrar X2

eu vou avisita
a mesa do ájuca X2

As duas células deste toré são repetidas intermitentemente, estabelecendo um *continuum* de ponto e contraponto, num movimento de subida e descida do tom. A perspectiva do cantador é a do encantado, que pede uma passagem/trajetória para poder assumir a perspectiva do sujeito e interferir na terra – lugar do índio. Fica claro que quem canta assume a perspectiva do encanto, estabelecendo tal entidade na terra e assumindo poderes especiais. Em outros cantos – denominados serviço de chão – constituído por um tom repetitivo e intermitente, de andamento rápido, o corpo do cantador assume a energia encantada e o encanto fala pelo cantador. Tal capacidade é uma propriedade atribuída ao corpo, tornando-o importante para o resultado da experiência. É o corpo, portanto, que estabelece o universo encantado Kalankó, que é fortemente marcado pela criatividade, já que produz a emergência de tal energia, a qual é proveniente da natureza e é acessada pela música, derivada de outros espaços e criada e recriada constantemente na aldeia. Nesse sentido, esse saber indígena estabelece a consiliência, ou seja, o entrelaçamento entre diversos domínios culturais ou ordens. Isto em oposição à resiliência de minha ciência e da ciência de meu tempo, que separam e fragmentam os sujeitos e os conhecimentos.

Neste universo, a ciência indígena também significa a associação, por parte de um sujeito, de propriedades especiais decorrentes da energia encantada. Isto ocorre através da transformação do corpo que acontece, principalmente, a partir do respeito a um regime disciplinar baseado numa série de privações. Isto implica a aquisição de novos hábitos referentes à comida, residência, casamento, entre outros que, no limite, fazem uma nova pessoa: a pessoa encantada. O mundo Kalankó é cheio de obrigações e responsabilidades. Para que o elemento classificado como vivo se mantenha como tal, seja ele, semente, veste ou terreiro, o índio deve cumprir alguma obrigação. Existem vários tipos de obrigações, que são ligadas ao encruzamento e a defumação do elemento. O maracá, por exemplo, encruza-se de dois em dois dias. A veste de praiá, todo dia. A semente encantada, que representa materialmente o próprio encanto,

também deve ser zelada. O corpo é outro espaço para obrigações. A obrigação do índio é tomar nove banhos cheirosos antes do ritual, três por dia (na terça, na quinta e no sábado). O banho cheiroso é composto por maracujá de estrada (mato), catinga de cheiro (mato), imburana de cheiro (árvore grande), junco (batata de planta) caroá (batata de planta nativa) e dente de alho. O dia Kalankó também tem suas obrigações. Tonho Preto me disse que deve sempre, ao acordar, fazer o sinal da cruz. Este sinal deve ser repetido quando for para cama, dormir. Ele deve, também, fumar o campião diariamente e encruzá-lo duas vezes ao dia. O ciclo anual, também tem suas obrigações. O Ritual do Umbu, no sábado de aleluia, é uma obrigação, diferente do rito de 25 de julho, realizado em celebração ao dia que “reapareceram” para a sociedade. Este ainda não virou tradição e por isso é classificado como não-vivo. Esta série de obrigações configura um processo de transformação do corpo humano em um corpo extra-humano, decorrendo daí a transformação do ponto de vista que, segundo a teoria do perspectivismo ameríndio, está no corpo. Só assim consegue-se manipular a energia encantada.

Este processo de energia encantada só pode ser realizado em alguns locais especiais. Normalmente ela é realizada no terreiro. Isto acontece quando o experimento é baseado no ritual do toré e do praiá. Quando o processo é realizado no serviço de chão, o ritual é feito na sala da casa de algum índio. Todos os ritos são realizados no período noturno e podem durar toda a madrugada. Eles acontecem sempre em espaços retangulares, no interior do qual se desenham círculos e cruces, interligando os diversos circuitos da energia encantada e estabelecendo a função chave da ciência Kalankó. É interessante observar como tanto os elementos utilizados nos rituais, os movimentos, a ordem de desenvolvimento e as relações estabelecidas são similares. Os elementos: o fumo, o alho, o campião e o maracá, e o uso que se faz deles são os mesmos nos três ritos. Os movimentos também são semelhantes. Os movimentos circulares realizados com o alho no serviço de chão são exatamente os movimentos dos dançadores de praiá e dos participantes do toré. A ordem de desenvolvimento do rito é também comparável. O toré deve ter pelo menos três cantos, assim como o momento da parêlha no praiá, que acontece após duas ou três músicas. Semelhante à chegada do encanto no serviço de chão, que acontece após dois ou três cantos. Essa ordem musical aponta para uma estrutura sequencial, identificada por

Menezes Bastos (1999 [1976]) entre os Kamayurá, e que se refere a uma sequência musical padrão, responsável pelo desenvolvimento do rito, através de transformações de vários tipos. Do mesmo modo, as relações cosmológicas estabelecidas nos três ritos são também as mesmas. De acordo com Tonho Preto, os ritos articulam a terra, ligada ao índio e o espaço, aos encantados, estabelecendo uma conexão entre ambos e entre os Kalankó e seus ancestrais, o que gera emoção no índio.

A emoção decorrente dos ritos também é similar. Os três ritos possuem ampla participação popular, através da dança e da observação e elaboram afetividades entre todos os participantes, especialmente ligadas a momentos de alegria. É comum a observação da expressão de sorriso, apesar do corpo tenso para a dança. Tal saber é assim também uma forma de expressão importante para a comunidade, representando emoções essenciais à vida dos sujeitos do grupo, e constituindo uma série de sensibilidades importantes a eles. Isso faz com que essa forma de conhecer e atuar no mundo se aproxime do que chamamos de arte, já que lida com afectos e perceptos (Deleuze e Guatarri, 1991), gerando um bloco de sensações que transcendem as percepções e afecções individuais, construindo uma série de imagens do grupo, que se por um lado servem como marcos diacríticos identitários, por outro são responsáveis pela reflexão sobre o próprio grupo. Assim de acordo com a participação individual no circuito e a formação do próprio, os sujeitos da comunidade elaboram opiniões sobre a mesma, que podem ser de aprovação, reprovação e sublimação. Isto configura um sentido parecido à ciência de Galileu – ou a retórica do sublime – a transecendência. A ciência Kalankó é, portanto, poética. Ela cria imagens que transcendem a condição local e posiciona os sujeitos do grupo numa situação ideal. E constitui uma ordem virtual, estabelecendo o ideal na comunidade e gerando a epigênese, ou seja, a influência conjunta e relacional do meio, dos seres, das contradições e tensões no resultado final. Ela é idealista neste sentido, em oposição ao realismo assumido implicitamente em boa parte da ciência moderna desde Galileu.⁶ Para os Kalankó, o devir está presente neste plano virtual da ciência indígena, que é fortemente marcada pela criatividade, já que produz a emergência de energia, proveniente da

⁶ Depois a realidade foi considerada incognoscível por Kant, já que era mascarada pelos fenômenos, percebidos pelos órgãos do sentido, no positivismo do século XIX e novamente renegada pelo construtivismo radical no século XX, que a toma como construção social (Pinguelli, p. 473)

natureza e acessada pela música, derivada de outros espaços e criada e recriada constantemente na aldeia, estabelecendo a consiliência.

Conclusão

Se a física quântica, a partir da segunda metade do século XX, transformou a ideia de ciência – do meu tempo –, pois a mecânica quântica eliminou a lei da causalidade e ampliou o repertório de funções do conhecimento ocidental, estabelecendo inclusive a incerteza de Heisenberg e, conseqüentemente, um mal estar entre a divisão das duas culturas – deste modo, não há mais determinismo, e a temporalidade é reinstaurada – dando ênfase aos acontecimentos, circunstâncias, emergências e bifurcações, a antropologia seguiu o fluxo de seu tempo e gestou uma nova cosmovisão impregnada de subjetividade e simbolismo. Geertz, neste cenário, apareceu como um profeta pós-moderno superando a dicotomia funcionalismo/estruturalismo e instaurando uma antropologia simbólica, que é texto – no fundo limitando-se a si mesma. A ciência doxa deixou, então, de ser vista apenas como objetiva e isenta, passando-se a considerar, na teoria do conhecimento científico, fatores como o interesse, as ideologias e o poder (Pinguelli Rosa, p. 423). Neste panorama, os Kalankó continuam entrelaçando sua ciência com sua arte, estabelecendo funções expressivas, as quais geram perceptos e afectos e emocionam os sujeitos do grupo, constituindo um sistema que através da criatividade musical busca transformar a realidade da natureza-cultura Kalankó. Deste modo, o acaso e a inconstância também são marcas da ciência Kalankó, já que todo processo músico religioso depende de uma série infundável de elementos, que não podem ser controlados, – como o tempo, o corpo, e principalmente, a relação com o encanto. Este é vivo, tem agência, possuindo intencionalidade e a energia encantada proveniente dele, tem relação com seu poder. Neste universo, as variáveis deste saber são responsáveis por elaborar as diversas relações estabelecidas na região, entre os povos indígenas e entre esses e os encantados e de fundar os saberes Kalankó. O termo mais relacionado à ciência indígena, por fim, é fino. De acordo com o cacique Paulo, o trabalho só é fino, quando o zelo é grande. O fino indicando a extensão da energia, isto é quando o cuidado deve ser maior e mais refinado. Isto em oposição ao termo duro. O termo duro sempre é usado entre o Kalankó quando falam da vida na caatinga,

representando suas dificuldades. O trabalho fino, portanto, serve também para atenuar o sofrimento da vida na região. É nesse equilíbrio tênue que vivem os Kalankó. A ciência neste sentido é uma espécie de linguagem de transformação, que estabelece a relação dos Kalankó com seu universo e age sobre o fundo de distinção identitária, controle técnico de recursos e um bloco de sensações.

Referências bibliográficas

ACHARD, P. (1994). “L’écriture intermédiaire dan le processus de recherche em sciences sociales”. In: Martine PERROT, M. e SOUDIÈRE, Martin De La. *L’Écriture des sciences de l’homme*. École des Hautes Études em Sciences Sociales. Communications, 58.

DELEUZE e GUATARRI (1992 (1991)). *O que é filosofia?* São Paulo, Editora 34.

LATOUR, B. (1993). *Petite leçons de sociologie des sciences*. Éditions La découverte.

_____ (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, Editora 34.

MAIA ANDRADE, U. (2008). *Memória e Diferença. Os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo, Humanitas/Fapesp.

MATURANA, R. H. (1995). *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. São Paulo, Psy.

MENEZES BASTOS, R. J. de (1999 [1976]). *A Musicológica Kamayurá – para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Florianópolis, Editora da UFSC.

_____ (2002). O Índio na Música Brasileira: Recordando Quinhentos Anos de Esquecimento. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 52. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

MORIN, E. (2005) (2004). *O método 6 – ética*. Porto Alegre, Sulina.

MOTA, C. N. e BARROS, J. F. P. (1990). “Jurema: Black-Indigenous Drama and Representations”. In: POSEY, D. e OVERALL, W. L. (orgs.) *Ethnobiology: Implications and Applications*. Belém, MPEG/SCT/CNPQ.

_____ (2002). “O complexo da Jurema: Representações e Drama Social Negro-indígena”. In: MOTA, C. N. e ALBUQUERQUE, U. P. *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife, Bagaço.

MOTA, C. N. e ALBUQUERQUE, U. P. (2002a). *As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife, Bagaço.

PINGUELLI ROSA, L. (2005). *Tecnociências e Humanidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

REESINK, E. (2000). “O Segredo do Sagrado – o Toré entre os índios no Nordeste”. In: ALMEIDA, L. S. de; GALINDO, M. e ELIAS, J. L. *Índios do Nordeste – Temas e Problemas II*. Maceió, Edufal.

SIQUEIRA, B. (1951). *Influência Ameríndia na Música Folclórica do Nordeste*. Concurso de títulos e provas da E.N.M. da Universidade do Brasil. Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify.

WAGNER, R. (1981). *Invention of Culture*. Chicago, Chicago Press.