

# O Riso como Forma de Produção da “Vida Sossegada”

Alexandre Herbetta<sup>1</sup>

Universidade Federal de Goiás, Goiás, Brasil  
*E-mail*: alexandre\_herbetta@yahoo.com.br

## Resumo

Os índios Kalankó vivem no alto sertão alagoano e até 2003 não eram reconhecidos como indígenas pelo Estado-Nação. Essa situação faz parte de um processo histórico de apagamento da diferença étnica e, conseqüentemente, de expropriação territorial. Eles têm plena consciência disso. Do ponto de vista Kalankó, entretanto, tal processo deu origem ao que chamam “Tempo da Luta”, quando se organizam politicamente e tentam garantir seus direitos previstos em lei. Isso se dá, sobretudo, com a intensificação dos rituais e o estabelecimento de uma série de condutas particulares, baseadas em algumas emoções. O presente texto busca identificar esta ética das emoções e, além disso, analisar sua importância na constituição da noção de pessoa entre eles, atualmente. Nesse contexto, o ritual do toré é um espaço central de convivência em que os sujeitos constituem um estilo particular de vida, denominada “vida sossegada”. Esse estilo contrasta com o mundo dado do sofrimento.

**Palavras-chave:** Emoção. Pessoa. Estilo. Política.

## Abstract

*Kalankó Indians live in the hinterland of Alagoas and until 2003 were not recognized as indigenous by the nation-state. This is part of a historical process that seeks to erasure ethnic difference and increase territorial expropriation. They are aware about that. From Kalankó point of view, this process gave rise to what is called “Time of Struggle”, when they try to organize themselves politically in order to guarantee their rights. This happens especially with the intensification of rituals and the establishment of particular behaviors, based on some emotions. This paper seeks to identify this ethic of emotions. And, moreover, analyze their importance in relation to the concept of person among them. In this context, the ritual of toré is a central living space, where subjects set values related to certain emotions and a particular style of life, called “quiet life”. This style exists in contrast to the world of suffering.*

**Keywords:** Emotion. Person. Style. Politics.

## I Introdução

Os índios Kalankó constituem uma população de aproximadamente 400 pessoas que vivem no alto sertão alagoano, mais especificamente no interior do município de Água Branca, perto da fronteira com os estados da Bahia e Pernambuco. Além de algumas outras localidades vizinhas. O território da aldeia – ainda não demarcado – abrange partes degradadas e não degradadas da caatinga, área que sofre regularmente os efeitos da seca. O clima é, na maior parte do ano, quente e seco, o que caracteriza o período classificado por eles, como verão e, de acordo com seu Edmilson, uma das lideranças da comunidade, torna a vida difícil. O mapa abaixo apresenta o território Kalankó.



Figura 1: Mapa de Alagoas e Sergipe  
Fonte: Atlas Geográfico Melhoramentos (2003)

No verão, que vai de setembro a março, a marca é a escassez. Nesse 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 e cujo fruto é muito apreciado, puro ou com leite, quando então é chamado de umbuzada, produto consumido sempre coletivamente, o que gera momentos de alegria na comunidade.

O inverno, outro período marcado, vai de maio a agosto e é vivido sob a marca da abundância – especialmente de chuva. Nesse 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. A lavoura de feijão, que abrange os meses de fevereiro a julho, ocupa boa parte da população masculina adulta da aldeia. A produção do feijão é realizada na maioria das vezes com base no sistema de arrendamento, no qual o índio usa a terra do fazendeiro, mas divide o resultado final com o mesmo, assumindo todo o risco. Os Kalankó contam ainda com uma cultura de algodão herbáceo comercializado nos centros urbanos mais próximos, quando o clima e a situação fundiária permitem, e uma pequena criação de ovinos e caprinos. 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, como a rolinha. O encontro com qualquer dos animais caçados é valorizado e se relaciona à alegria. Outros animais, como o beija-flor, não são permitidos caçar. O mês de abril é o mês das trovoadas e mede 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, como a água, o feijão, o milho, o umbu, as forças e outros elementos da natureza – como a energia encantada, que é proveniente da transformação, ainda em vida, dos antepassados, em encantados, os quais são percebidos como energia essencial para a vida na comunidade – o dinheiro e a terra.

Com a degradação do bioma – a caatinga -, a mudança climática e o contínuo processo de expropriação territorial, a continuidade do grupo étnico corre sério risco. É cada vez mais comum a migração da população adulta masculina para quaisquer centros urbanos médios e grandes. Nessa direção, quando um dos adultos se desloca pela primeira vez, abre caminho para outros nos anos posteriores. Isso se dá por causa da necessidade de se gerar renda, no caso, com algum subemprego, como por exemplo, trabalhar no esgoto de Campinas ou na construção civil do Rio de Janeiro, dentre outras atividades. Tal situação traz enorme risco às atividades cotidianas e rituais da comunidade, assim como à saúde dos homens adultos. Há cerca de um mês, em abril de 2013, por exemplo, Culezinha, um dos principais jovens cantadores do alto sertão alagoano e uma das grandes lideranças Kalankó, caiu de um tapume, na construção de algo no Rio de Janeiro e faleceu. Isso gerou comoção geral na aldeia e entre aqueles que o conhecia.

Para dificultar, os Kalankó passam atualmente – como outras populações da região – por um processo de luta política pela garantia de seus direitos, previstos em lei, especialmente a demarcação de seu território. Isto ocorre, pois apesar de serem classificados como indígenas, eles têm, segundo o cacique Paulo, uma dificuldade enorme de ver em prática, a legislação estabelecida no país. Talvez por isso afirmem que vivem no “Tempo da Luta”. Nesse período se organizam politicamente para dialogar e reivindicar seus direitos frente ao Estado-nação e, assim, garantir condições dignas de vida. É um período igualmente de intensificação dos rituais, como o toré, o praiá e o serviço de chão (Herbetta, 2006). Nesse sentido, conforme Turner (1974), há uma conexão estreita entre conflito social e ritual. Quando os conflitos aumentam, há uma tendência ao aumento da quantidade de rituais.

Simultaneamente, as dificuldades mencionadas fazem com que a população perceba a existência – do grupo e dos sujeitos – a partir da noção de sofrimento. Nessa direção, eles afirmam constantemente que viver tem relação direta com sofrer – é uma provação. Ao mesmo tempo, porém, e, em contrapartida, reconhecem e valorizam alguns poucos momentos de alegria, ligados especialmente ao toré. Nesse sentido, procuram, então, criar “[...] practices, notions and feelings

relating to everyday communal life and, in particular, some of the different ways of constructing, experiencing and embodying it [...]" (Overing, 2000, p. 4) em relação às percepções referidas. Segundo o pajé Tonho Preto, por exemplo, eles buscam, sobretudo, estabelecer um estilo de vida chamado de "vida sossegada", que tem relação, segundo o mesmo, com o equilíbrio das emoções. Assim, a vida sossegada mencionada é voltada para a busca de relações equilibradas que geram boas emoções e, ao mesmo tempo, a evitação de conflitos que podem desencadear emoções negativas. Note-se que essa definição está próxima do que Overing (2000, p. 1) descreveu entre povos indígenas amazônicos, "[...] who desire above all else a high degree of emotional comfort in daily life".

Em relação a essa percepção de vida, ainda, tudo faz parecer que entre os Kalankó há uma ética das emoções cara aos sujeitos na aldeia. Essa ética aponta para uma dinâmica particular entre alguns sentimentos, percepções e condutas, como se verá ao longo do texto. Nesse cenário, o sofrimento e a alegria, supracitados, são base da ética em tela. Em seguida pode-se dizer que essas emoções se articulam com algumas noções como o belo, o feio, a abundância, a escassez, o humor e a saúde. E, além disso, que elas se articulam também com algumas condutas, como o riso, o choro, a atitude ativa e a passividade. Assim, e por fim, pode-se pensar que tal ética é a base com que os Kalankó se identificam e se relacionam, constituindo-se como pessoa. Em outras palavras, a pessoa ali é aquela que assume uma posição possível no *spectrum* de variação da dinâmica comentada.

Nessa direção, é importante notar que o sensível parece ser assim simultâneo ao inteligível, dessa forma "[...] não [havendo] nada no intelecto que não tenha passado primeiro pelos sentidos" (SERRES, 2001 [1985], p.164). Esse fenômeno parece ter relação também com o fato de que, para Overing (2000, p. 3), "[...] it pertains to a language of affect and intimacy that conjoins thinking and the sensual life". No mesmo sentido, para Lévi-Strauss (1990 [1971], p. 668), o fenômeno das emoções não pode ser entendido descolado das operações intelectuais e do nível da consciência, pois "[...] any phenomenon of the life of the emotions which does not reflect, on the level of con-

sciousness, some important event hindering or accelerating the work of the understanding, is not a matter for the social sciences”. Note-se que outros autores observaram o mesmo em outras populações. Lagrou (*apud* Montardo, 2000), por exemplo, chama a atenção para as emoções sentidas e vividas entre os Kaxinawá, apontando para uma etiqueta moral deles, da mesma forma que esse sentimento cultivado esteticamente remete ainda ao que Menezes Bastos chama de uma patologia Kamayurá

Neste texto busca-se, então, determinar essa ética das emoções e sua importância na constituição da noção de pessoa Kalankó, “[...] não (n)o sentido do “eu”, mas a noção, o conceito” (Maus, 1974 [1950], p. 211). Sendo assim, “[...] this goal will be achieved if everyday practices, ways of operating or doing things, no longer appear as merely the obscure background of social activity” (Certeau, 1984, p. 11). Para isso uso as experiências acumuladas nos últimos dez anos de trabalho de campo entre o grupo referido. Nelas, sempre que estive na aldeia Kalankó, fui produtor, receptor e testemunha de uma série imensa de emoções, as quais fizeram parte de todo o trabalho de campo. E, além disso, principalmente, fazem parte da vida dos Kalankó. Sem elas, nós não seríamos o que somos.

## **2 A Dor e o Ardor Kalankó**

Um dos momentos mais marcantes destas viagens, no que se refere à emotividade, foi o toré realizado em minha despedida no período em que vivi na aldeia Kalankó, em 2005. O toré é um dos principais ritos da comunidade. Ele ocorre pela noite. Trata-se de um rito de caráter coletivo e público que conta com a participação de crianças, jovens, adultos e anciãos, homens e mulheres, índios Kalankó e de outras etnias, índios e não índios. Ele é realizado regularmente, quase toda semana. E tem como base uma teoria particular de música (Herbetta, 2006), a dança, os adereços e a produção de determinadas relações sociais, base da ética das emoções em tela. A música tem a estrutura pergunta-resposta e a dança acontece em círculos anti-horários. O toré é, ainda, um espaço importante de convívio e, sendo assim, representa e gera um tipo de estilo de vida, elaborado pela

convivência de todos. Note-se ainda que o toré se constitui em relação a outros ritos, o praiá e o serviço de chão, já citados, constituindo um Complexo do Toré (Herbetta, 2006). Estes dois últimos são mais particulares e restritos, mulheres, crianças e não indígenas não participam diretamente. Em contrapartida, é interessante observar então que tanto os elementos utilizados nos rituais, como os movimentos e a ordem de desenvolvimento são semelhantes. Os elementos, por exemplo, o fumo, o alho, o campião e o maracá, e o uso que se faz deles são os mesmos. 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. Ademais, a ordem de desenvolvimento do rito é também comparável. O toré deve ter pelo menos três cantos, o que se compara com o momento da parêlha no praiá, que acontece após duas ou três músicas e é semelhante à chegada do encantado no serviço de chão, que acontece após dois ou três cantos. 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.

Nesse cenário, na viagem referida anteriormente, havia combinado uma festa de despedida com o cacique Paulo e o pajé, além de algumas outras pessoas mais próximas, como Culezinha. Eu e Culezinha fomos, então, pela manhã, a Santa Cruz do Deserto/AL, município próximo, para organizar o evento final. Aproveitei a oportunidade para convidar alguns Kalankó para este toré que se realizaria na parte da noite em Lageiro do Couro. Ao longo do dia, Culezinha realizou um jogo de futebol entre times da aldeia, após o qual iniciamos um churrasco, que durou até o anoitecer e contou com intensa participação de toda a comunidade. Inclusive de integrantes das famílias de Santa Cruz do Deserto, Quixabeira e do Salgadinho, cidades do entorno, sendo um importante momento de associações e conversas entre os sujeitos que não se encontram costumeiramente.

O toré teve início por volta das 21h00min, com um “discurso de liderança” (Herbetta, 2006) do pajé. Os cantos foram puxados por boa parte dos cantadores. Todo mundo dançou animadamente – de forma

individual ou em parêlha (dupla). Nas rodas de toré, podia se observar vários tipos de casal. Jovens namorados, crianças, idosos e mulheres. A alegria era aparente. As conversas foram amistosas, relembrando eventos do tempo em que permaneci por lá, planejamentos para o futuro e piadas. O riso era uma expressão constante e os termos usados nas conversas eram sempre carinhosos. Neste momento pude sentir o apreço que os Kalankó haviam criado por mim, assim como o que eu havia criado por eles. O evento durou até às 2h00min, quando, então, bebemos a garapa, que pode ser produzida com a mistura de água e algo doce e finaliza o ritual. A chuva que começou neste instante seguiu até o dia amanhecer.

Esse tipo de evento é bastante comum e marcante, pois contrasta com o discurso Kalankó do cotidiano. Como já dito anteriormente, eles percebem o mundo a partir do sofrimento, pano de fundo de suas emoções, concepções e condutas. Nesse cenário, os Kalankó têm absoluta percepção do violento processo histórico de contato e de marginalização a que formam submetidos e expressam esse entendimento em suas narrativas, falas e ritos. Se eles não possuem uma intrincada elaboração simbólica do casamento, do nascimento e da morte, como algumas comunidades indígenas amazônicas, eles apresentam uma concepção da existência do grupo bastante complexa; o que vai ao encontro do que Merleau-Ponty (2006, p. 310 [1945]) afirma sobre o fato de que a percepção reúne nossas experiências sensoriais em um mundo único. No caso Kalankó, um mundo de dor.

As narrativas referentes ao trabalho, por exemplo, sempre possuem como tema central a questão do sofrimento, que serve para se conquistar algo. Assim, o trabalho é bastante valorizado. Certa vez, Cícero, Kalankó de Quixabeira me contou – de modo empolgado – que, apesar de não ter comido muito do seu feijão durante o inverno e ter tido problemas de saúde decorrentes dessa “falta” de alimentação, ele conquistou, no final do período, uma boa quantidade do recurso que pôde ser vendido gerando uma renda para sua família. Sua fala é cheia de dor, orgulho por suportá-la e alegria por recompensá-la. Tal narrativa, assim como outras, emerge do contexto e evidencia o modelo de como a comunidade organiza seus dramas sociais.

Ademais, é muito comum se ouvir na comunidade, quando a expressão de cumprimento: “Tudo bem?” é usada, uma resposta como “Mais ou menos”, “Indo” ou ainda “Como Deus quê”. Estas respostas apontam, novamente, para o sofrimento como percepção do mundo Kalankó. Na mesma direção, os próprios rituais, especialmente o do praiá, chamados às vezes de “festa” e/ou de “comemoração”, são também chamados de “provação”, indicando o mesmo sentido de sacrifício e dor supracitados. Em julho de 2008, por exemplo, ocorreu um evento bastante marcante na região, que foi por eles denominado “Retomada de terra Kalankó”, quando ocuparam uma fazenda percebida como área ritual tradicional. No ano seguinte, em julho de 2009, quando se completou um ano da retomada da terra, a comunidade foi pressionada pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário – a realizar uma celebração da data, marcando a ação com alegria. Após algumas reuniões, os Kalankó decidiram não fazer a festa argumentando que não havia nada a se comemorar, pois havia sido um ano de intenso sofrimento e a terra – recurso máximo no universo Kalankó – todavia não havia sido demarcada.

Diante dessas posturas, pode-se depreender que o sofrimento é uma essência da existência Kalankó, e pode ser percebido a partir da facticidade que envolve o grupo. Nesse sentido, o lugar social de injustiça, resignação e opressão, experienciado pelos Kalankó no sertão nordestino, é percebido como um mundo de dor. E é sobre esse mundo que o sujeito pode elaborar uma série de elementos, como rituais, festas, cantos e narrativas, estabelecendo assim importantes relações de adaptação e mudança da realidade. Dessa forma, é possível afirmar igualmente que esse sofrimento pode ser transformado. É possível ser feliz.

Como se vê, entretanto, na maioria dos casos a marca é a tristeza. Isso fica claro quando falam da questão da terra, por exemplo. Esse assunto é especialmente tocante para os Kalankó, já que é o recurso máximo na aldeia. É por ela que elaboraram o “Tempo da Luta”, que parece não ter fim. O pajé Tonho Preto, por exemplo, sempre se indigna quando trata da questão e demonstra sua profunda tristeza com relação ao descaso no cumprimento das leis, percebido nas práticas do Estado brasileiro. Para ele, tudo o que se refere à relação dos direitos

conquistados, presentes no discurso da lei e a prática destes direitos – como a territorialização oficial – acaba se arrastando por anos. Esse tipo de tristeza está, portanto, diretamente relacionado à resignação observada na aldeia.

Tal resignação é revelada igualmente quando algo não acontece da maneira idealizada, como uma boa colheita, a conclusão de um projeto ou a conquista de um direito. Nesses momentos, normalmente, os sujeitos apenas dizem que “Deus não queria assim” ou “a vida é assim mesmo – dura”. Dessa forma, elimina-se a capacidade individual de cada um e moraliza-se o fracasso, comumente relacionado a alguma culpa ou pecado anterior. Com relação à resignação, ainda, há uma intensa luta política em curso, liderada pelo cacique Paulo que cobra a participação de todos e afirma categoricamente que eles podem, sim, conquistar o direito previsto em lei. A resignação, porém, torna o desenvolvimento deste movimento sempre difícil, o que faz com que o cacique se sinta bastante frustrado. O próprio reconhecimento oficial do grupo só foi conquistado em 2003, depois de pelo menos cinco anos de reivindicações. Esse reconhecimento teve como base a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e a intensa luta indígena e indigenista, responsável por grandes conquistas no período da redemocratização brasileira.

O sofrimento relacionado à tristeza, porém, também pode ser visto fora da esfera política brasileira. A morte ou a ameaça da morte, por exemplo, gera muita tristeza. E essa tristeza vem sempre acompanhada de muitas lágrimas. Os Kalankó choram muito na iminência da morte. Certa tarde, eu estava sentado embaixo de uma árvore na saída de Januária, uma das comunidades do grupo, acompanhado de Culezinha, Tonho, Antonio e mais alguns de seus amigos e vizinhos comendo uma galinha assada. Motivo de alegria – para todos. O ambiente era de descontração, cheio de brincadeiras e risadas. De repente, uma das crianças da aldeia chegou correndo e informou que Abdias havia caído do cavalo no meio da caatinga e que o evento podia ser realmente sério, apesar de ela não ter maiores detalhes. Todos ficaram muito preocupados com a situação de Abdias e algumas lágrimas escorreram nas faces dos presentes. A questão do uso da cachaça começou a ser discutida, já que se cogitou ser a causa da queda do cavalo. De maneira geral,

para os Kalankó a cachaça sempre é a causa dos acidentes, já que ela desordena o equilíbrio mental. Cogitou-se também, a partir de outras notícias, que Abdias havia batido a cabeça no chão, aumentando as preocupações, já que é a parte do corpo mais valorizada.

A resignação, de certa forma, também apareceu, já que o que tinha acontecido era fruto de alguma força maior. Dessa vez, porém, as lágrimas geraram ação. O evento da galinha foi finalizado de forma abrupta e fomos todos para a aldeia aguardar ansiosamente novidades e planejar possíveis desdobramentos. Por sorte, os ferimentos de Abdias – de fato na cabeça – foram apenas superficiais e a ameaça de morte não passou de um susto.

Em outra ocasião, um ano após essa mencionada, o susto foi com a queda de seu Edmilson que trouxe bastante preocupação e choro na aldeia. Na ocasião, os ferimentos foram mais graves e seu Edmilson foi transferido imediatamente para o hospital de Água Branca (AL) e depois para o de Paulo Afonso (BA). Ele se recuperou plenamente, o que trouxe tranquilidade novamente à aldeia. Isso só aconteceu por causa do pronto atendimento de seus familiares. Novamente, as lágrimas e as atitudes reapareceram indicando que algo poderia ser feito.

Depreende-se dos eventos narrados que a frustração primeiramente citada, ligada à relação com o Estado brasileiro e seu descaso para com o povo, é operacionalizada sem tanta indignação ou de uma maneira mais branda, relacionada à passividade e à resignação. Isso se dá em oposição à emoção em seguida tratada, a da ameaça interna ao grupo, relacionada ao corpo do sujeito. Esta sim vivida de forma intensa – as lágrimas apontando para a ação. Dessa forma, pode-se imaginar um sistema no qual as emoções geradas – tendo como causa algo interior ao grupo e que ameaçam a saúde das pessoas – são vividas de forma mais intensa e as que têm como causa algo exterior e se relacionam à noção de grupo, de forma mais passiva. As emoções vividas no interior do grupo requerem, portanto, alguma dose rápida de ação do sujeito, apontando para algumas atitudes.

A generosidade, por exemplo, é vista como uma ação importante para a vida na caatinga. Ela está relacionada também à ideia de grande família, que se junta à intensa produção de alianças – pelos Kalankó – e também, à noção de parente, que recorta a ideia de grupo

no conjunto das alianças estabelecidas (Herbetta, 2011). Essa conduta é responsável igualmente pela elaboração e manutenção das diversas relações sociais no grupo e do grupo com o exterior, todas baseadas “[...] in those capabilities of creating relationships with others that are conducive to a health environment [...]” (Overing, 2000, p. 78), como a “vida sossegada” mencionada. Algumas outras condutas são, ainda, derivadas dela e são muito valorizadas entre os sujeitos da comunidade. A colaboração na roça do aliado, por exemplo, é sempre comum e bem vista, mesmo entre aqueles que têm alguma rixa política. A visitação funciona também a partir da mesma lógica, estabelecendo-se como dádiva no alto sertão. Quanto mais se visita os vizinhos e adjacentes, mais se é bem-visto na comunidade. Em decorrência, dar a cadeira, receber visitas até mais tarde, servir um prato imenso de comida são outras condutas apreciadas entre os Kalankó.

Em contrapartida, outras emoções são muito evitadas a ponto de serem quase eliminadas da convivência. Em poucos momentos eu tive contato com a raiva, por exemplo. Tal emoção é guardada ao domínio do particular. Meu contato com ela deu-se em algumas conversas, nas quais me foram narradas algumas situações de conflito no interior da aldeia. Isso acontece, talvez, porque há um procedimento específico para tratar conflitos e desavenças internas. Nesses casos reúne-se o conselho indígena, junto ao resto da população da aldeia nas ocas centrais de cada localidade. Nesse conselho discute-se abertamente a situação ocorrida e a população emite suas opiniões acerca do evento. No final estipulam-se novas condutas e desculpam-se os envolvidos. A dinâmica tem base no consenso.

Presenciei uma vez a reunião de tal conselho. Na ocasião um índio mais velho e casado – havia assediado sexualmente uma mulher da comunidade, recém-viúva e parente dele. A situação foi condenada por todos e a causa justificada do ato foi o abuso de álcool. Na oca central, o ocorrido foi narrado abertamente a todos os presentes na reunião, o que fez com que os envolvidos se desculpassem e promettessem mudar suas condutas. Nessa direção, segundo Dona Jardimina, outra liderança Kalankó, após a reunião mencionada, o equilíbrio é o objetivo das pessoas. Segundo ela, “uma vida equilibrada traz sempre um bom resultado”. Para isso evitam-se determinadas emoções,

como a raiva, a ambição e a ingratidão, que aparecem como capazes de romper com a disjuntora rede de alianças estabelecida na grande família. (Herbetta, 2011)

Pode-se dizer, portanto, que os Kalankó produzem códigos de convivência que apontam para a ética das emoções, em tela, as quais elaboram uma forma de convívio que tem base emotiva (Buarque de Holanda, 1995 [1936], p. 148). Esse sistema baseado na emotividade indica ainda haver uma gramática de ser Kalankó no mundo, a qual tem como base as sensações, as percepções e as condutas que devem ser reguladas e articuladas. Dessa forma, os Kalankó buscam regulá-las, valorizando umas e evitando outras.

### **3 O Toré como Produtor de Boas Relações Sociais**

Esse processo de produção de emoções, de noções e de condutas adequadas é colocado em prática especialmente por meio da expressividade do grupo. A vida na caatinga não é fácil. A dor contingente à percepção do sofrimento pode, portanto, ser atenuada pelo prazer, que vem de alguns momentos especiais, como o ritual do toré, espaço privilegiado de expressão de emoções e dos valores que atestam o sentimento de pertença ao grupo ou mesmo por comunicarem símbolos e significados importantes referentes à ideia da pessoa Kalankó. O prazer vem, assim, de uma experiência estética, que não é individual, mas coletiva. Trata-se de uma abertura para o outro, engendrada pela atração de sensibilidades e a socialização de gostos partilhados.

O toré, que pode muitas vezes ser chamado de brincadeira, é o espaço central da convivialidade – como já mencionado – e da elaboração do estilo de vida em tela. Em uma pesquisa que fiz em 2003 com base num questionário com perguntas semiabertas sobre lazer, momentos de emoção e os gostos musicais da comunidade, percebi que em 100% dos casos o toré é citado como a música de que se gosta mais. E, além disso, como o lazer preferido da comunidade. Alguns depoimentos são bem evidentes quanto à questão. Para Zé ele “nasceu no toré”, e vai morrer nele. Para Tonho, “o toré é a música que sempre se cantou”, desde os antepassados. Para Maria, “não dá para viver sem toré”. Esses depoimentos apontam para a importância deste rito para

a comunidade. É como se o toré representasse o espaço de formação da pessoa, ou seja, nascer no toré carrega o sentido de se descobrir sujeito, se autorizar, se reconhecer e se apropriar de um modo de ser no mundo.

Ademais, o toré tem múltiplas funções na comunidade. Nesse contexto, desde a primeira vez em que estive com os Kalankó, em 2001, pude participar de uma série grande de torés que apontam para seu caráter polissêmico. No mesmo ano, vale destacar uma apresentação realizada em homenagem a uma ONG austríaca, que estava lá para realizar uma doação em dinheiro de um projeto realizado no exterior. Esse evento foi realizado no terreiro de Lageiro do Couro, outra das comunidades do grupo, em novembro de 2001 e contou com, além das integrantes da ONG, a equipe do projeto “Formação e Capacitação para a Sustentabilidade” da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), dentre eles, eu – além do coordenador do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – para a região.

A aldeia estava lotada. No início, duas austríacas discursaram na oca central de Lageiro do Couro seguida por Jorge Vieira, integrante do CIMI. Em seguida, o pajé fez um “discurso de liderança” (Herbetta, 2006), longo e emocionante, falando sobre a situação da comunidade, suas lutas e conquistas. Depois disso, os Kalankó cantaram alguns torés e, por fim, convidaram todos os presentes para dançar e cantar com eles. Foi uma grande demonstração de boas vindas. Todos, ao final, expressaram alegria por participar do rito. Houve uma integração entre os sujeitos ali presentes. A partir daí, produziu-se uma série de conversas entre todos os participantes, tornando mais fácil o conhecimento sobre a cultura indígena, o CIMI e a ONG austríaca. Pode-se dizer neste caso que o toré é, assim, uma máquina de produzir boas relações sociais. Desta forma, ele é, por exemplo, o espaço de recebimento do não índio – tanto dentro como fora da aldeia. Participar de um bom toré é um sinal de hospitalidade.

Nesse mesmo sentido, ou seja, de recebimento do não indígena, o toré foi usado, em junho de 2005, como espaço de reunião entre os Kalankó e a escola que atende as crianças de Lageiro de Couro. Tal evento foi como uma reunião de pais, na qual professores conhecem os pais dos alunos e conversam sobre os filhos. Ana, professora da

escola na época, me disse depois que havia sido a primeira vez que tinha de fato ido à aldeia e teve contato com os familiares dos alunos. Além disso, foi a primeira vez que ela participou de um ritual de toré, sentindo-se, a partir daí, mais próxima da cultura dos alunos indígenas. Disse também que entendeu um pouco mais a insistência das crianças – nas aulas – para trabalharem com elementos do rito e até mesmo para dançarem o toré em sala. Atividades às quais ela prometeu, ao menos, dar mais atenção, já que afirmou que nunca houve um esforço por parte da prefeitura na direção de alguma capacitação dos professores em trabalhar com uma cultura diferenciada. Note-se que a escola não é uma escola indígena, sendo frequentada por outros alunos sertanejos da região.

De outra maneira, o toré pode ser usado fora da aldeia, como sinal diacrítico de identificação, além de constituidor de relações sociais. Nessa situação, o toré foi usado, por exemplo, como espaço de interlocução com a população da cidade de Água Branca. Isso ocorreu no momento da 130ª festa pela emancipação política do município, em abril de 2005. Os Kalankó na ocasião foram convidados a participar do desfile e a apresentar o toré na praça central da cidade. Eles apresentaram três cantos na frente do palco central da festa. Todos cantaram e dançaram animadamente, orgulhosos por poderem apresentar seu ritual no centro da cidade e por demonstrarem existir. No último canto – o terceiro – o cacique convidou as outras pessoas presentes a participarem. Tal convite representava uma aproximação com a cultura indígena e com a população Kalankó. A integração foi pequena, mas o fato de ter havido a apresentação e o convite, gerou opiniões favoráveis na população da cidade sobre o grupo em questão.

Eu ainda permaneci no evento que terminou com um *show* de forró. Nesse ínterim conversei com algumas pessoas sobre o ocorrido e todos se mostraram felizes e receptivos aos Kalankó, emitindo afirmações positivas sobre os sujeitos do grupo. Algumas pessoas com quem conversei, ainda, começaram a se lembrar de situações nas quais haviam tido contato com os indígenas. Todas elas recordaram destes momentos de forma carinhosa, ressaltando a “honestidade de seu Edmilson”, por exemplo, ou a boa convivência com o cacique, dentre

outros momentos. Esse tipo de apresentação, na qual se leva o toré para o exterior e tenta-se, assim, a aquisição de alianças em outros espaços é bastante comum.

Em outra ocasião, um evento seguiu a mesma lógica da apresentação descrita anteriormente. Fomos todos juntos para a Novena de Santa Cruz do Deserto (AL), realizada em maio de 2007. Antes da apresentação, os Kalankó se reuniram numa casa e cantaram diversos torés para, como disseram, “esquentar”. O termo “esquentar” aponta aqui para a intensificação de energia encantada no corpo do sujeito, que, dessa forma, passa do frio para o quente, tendo então mais possibilidades de agir. Isso também significa que há um aumento na emotividade dele, estando de certa forma mais saudável. Passamos, então, uma hora “esquentando” para a festa. Todos estavam realmente participando intensamente do momento, demonstrando a alegria por estar ali. No momento do toré, em si, reparei que o sorriso era uma marca constante. Ao final da apresentação, novamente convidou-se os observadores para participarem, o que significava dizer, para estarem mais próximos da cultura indígena. Após a experiência vivida, era nítido que estávamos todos “quentes” e felizes. Nesses momentos algumas demonstrações de apreço e carinho são comuns. Nesse caso, por exemplo, Tonho Preto cantou alguns torés improvisados, os quais falavam dos sujeitos do grupo, de conquistas, da noite e da minha presença na aldeia.

No sentido da saúde, mencionado, o toré pode ser classificado também como promessa. Promessa na aldeia significa a execução de, no mínimo, três “rodas” de cantos num dia específico do ano e em homenagem a alguma cura. Como se vê, novamente o toré está relacionado à alegria. Para D. Joana, por exemplo, é uma obrigação oferecer um toré no quintal de sua casa. Ela faz isso há 40 anos em homenagem à cura de sua mãe. Sempre que fala desse toré, manifesta seu orgulho por cumprir a obrigação, indicado por um sorriso no rosto.

Pode-se depreender do exposto que o toré é muito importante para a comunidade, constituindo um rito polissêmico (Reesink, 2000). Ele se relaciona à “brincadeira”, que produz boas relações sociais, à “promessa” da cura, à produção da alegria e ao fortalecimento do

corpo, evidenciado no termo “esquenta”. Segundo Tonho Preto, ainda, essa lógica da hospitalidade, da produção de boas relações sociais e da alegria, está relacionada à percepção da “vida sossegada”.

Nesse sentido, as pessoas participam do toré por vários motivos e compartilham o corpo, a dança, o som, o cheiro e tudo o mais que a experiência coletiva pode comunicar, para, em seguida, transformar em discurso aquilo que vivenciaram. Assim, o toré tanto afirma a noção de indianismo, posta em relação a outras populações e instituições não indígenas, quanto manifesta a concepção de pessoa, presente entre os Kalankó na noção de “vida sossegada”. Pode-se dizer, então, que no rito se produz a pessoa Kalankó. Pessoa que possui um estilo de vida, gerado pela ética da boa convivência, que tem relação com as boas relações sociais e a alegria. Nesse cenário, o papel do riso emerge como vital no cotidiano Kalankó.

#### **4 Algumas Risadas, Muitas Risadas...**

Segundo Lagrou (2006, p. 3),

[...] ao começar uma reflexão sobre o lugar do riso na tradição filosófica ocidental, constata-se um paradoxo: o pensamento acadêmico dá prova de uma histórica falta de senso de humor e demonstra uma dificuldade de pensar o riso e o risível como temas relevantes em análises “sérias” de sistemas sociais, políticos ou cosmológicos.

A despeito disso, atualmente o riso tem se tornado tema importante da etnologia. Beudet (1996) já tinha chamado a atenção sobre a riqueza de se analisá-lo. Lévi-Strauss (1990 [1971]), também chamou, inúmeras vezes, a atenção para o riso – e também para o choro – como operadores de processos transformativos.

Nesse cenário, para Lagrou (2006, p.7 ), “[...] pensou-se de fato sobre o uso e controle social das brincadeiras, mas não muito sobre a pergunta de que riem os índios?”. Entre os Kalankó, ao menos e a princípio, é como se o riso tivesse a função de atenuar o mundo dado do sofrimento, transformando-o. O humor nestes casos também evidencia o potencial para a integração social, já que “good laughter is essential to the health of community”. (Overing, 2000, p. 76)

Assim, o riso aparece como resistência à resignação. Isto acontece, pois esta risada acontece pelo prazer de rir, que se relaciona ao desejo, ação inversa e simetricamente oposta à passividade. O riso – assim como o choro – potencializa o sujeito, apontando para a ação do mesmo. Ele tem também, portanto, relação com a invenção (Wagner, 1981) que atenua o mundo dado do sofrimento. Assim, a despeito de tudo, o terreiro no toré é um lugar para estar alegre. Faça chuva ou sol, lá os Kalankó se divertem.

Note-se ainda que esse afeto faz com que todos na aldeia declarem nascer e gostar do toré. Se os Kalankó declaram tristeza e sofrimento, é o toré o espaço onde eles brincam e se divertem – onde coletivamente sorriem. O riso é igualmente então um operador de pertencimento e estabelece relações sociais. Eles são Kalankó – participando do mesmo sistema de parentesco e festas, pois se divertem juntos. Sorriem juntos.

Como já dito, porém, o excesso nas emoções é evitado. Normalmente, na vida cotidiana, não se pode rir demais – nem chorar – demasiadamente. Ambos os exageros são prontamente rechaçados. Dessa forma, há toda uma disciplina no uso do riso na aldeia. Deve-se saber usar o humor gradualmente em seus diferentes níveis ou graus – sem excesso. Excesso de humor é desordenador. Além disso, deve-se tomar cuidado com os tipos de humor – cinismo e sarcasmo são evitados. Cria-se então uma estética da ação, que, dessa forma, está diretamente relacionada ao senso de comunidade e, conseqüentemente, à noção de pessoa. Nesse sentido, é interessante notar que o riso é mais liberado e abundante no toré. Pode-se dizer, então, que a risada para os Kalankó está relacionada à ideia de abundância, assim como o feio, à ideia de escassez. A abundância sendo vista como uma forma de se compensar o sofrimento vivido na caatinga alagoana. Note-se que a ideia de abundância na aldeia está ligada à potência humana e aos recursos obtidos na comunidade (Herbetta, 2011). Nesse cenário, o rito do toré é sempre pautado pela alegria, em oposição ao cotidiano, no qual se controlam os excessos.

Depreende-se do exposto que a produção da pessoa Kalankó tem a ver com esse investimento afetivo, que se relaciona às apropriações e às negociações com as emoções, que apontam para o estilo de vida da

comunidade. A pessoa ali tem relação, sobretudo, então, com o gosto de ser Kalankó que, conseqüentemente, o diferencia dos outros gostos e seres da região, o que evidencia o que Gow (2000, p. 46) chama de “particular experiential state”, apontando para uma estética da comunidade e uma concepção própria de condição humana, que se aproxima ainda do que Certeau (1994, p. 11) chama de “[...] modes of operation or schemata of action, and not direct the subjects (or persons) who are their authors or vehicles”.

Sendo assim, o riso em tela transcende a dor, extravasa o sofrimento e indica a “vida sossegada”, baseada em uma ética particular das emoções, como representado no diagrama da Figura 2.

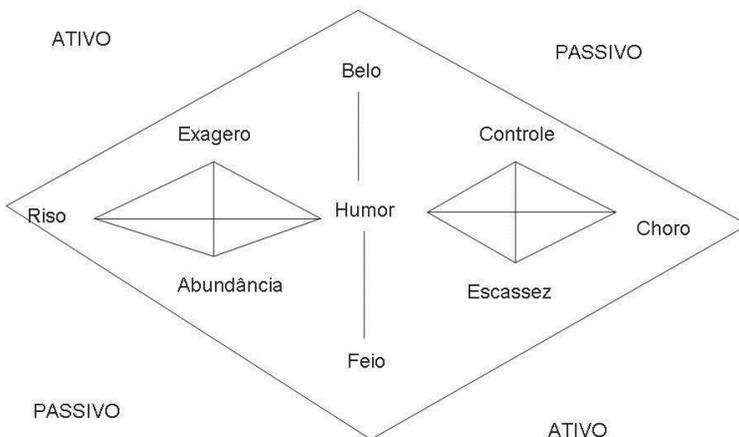


Figura 2: Diagrama “vida sossegada”  
Fonte: Herbetta (2011, p. 298)

Como já exposto, o humor é central para a “vida sossegada” na aldeia Kalankó. Ele aponta para condutas ativas, fundamentais ao “Tempo da Luta” e para a noção de belo, que alivia o sofrimento. O choro, como se viu, não é bem-vindo, mas pode apontar para a ação do sujeito. Ele de toda a forma está excluído do rito. De forma inversa, a escassez de humor se relaciona ao feio e à dor, marcas da percepção

indígena da existência. Dessa forma é importante sorrir no alto sertão alagoano. E o toré se configura, entre outras coisas, como o espaço para a produção do sorriso.

Mas, exatamente, do que se ri lá, se a existência é tão sofrida?

Se para Clastres (1979, p. 144), por exemplo, os Chulupi, que riem das narrativas de certos mitos, “[...] têm a obsessão secreta de rir daquilo que temem [...]”, se para os Kaxinawa o sorriso tem a ver com o conhecimento, já que é uma forma de “[...] se apropriar do modo de conhecimento e agência do outro sem se deixar englobar por ele [...]” (Overing, 2000, p. 76), me parece que para os Kalankó, o riso que atenua a dor é também um riso desafiador. Rir, no “Tempo da Luta”, é, assim, uma espécie de desafio às dificuldades estabelecidas e à condição de marginalização a que foram submetidos. Rir, de certa forma, é afirmar – para os sujeitos do grupo e para os outros – que ali também há beleza. Rir é, sem dúvida, lutar.

## 5 Conclusão

Dentre todos os torés que vivenciei na última década, um me chamou especial atenção, mas neste, não participei. Não tive coragem. Apenas contemplei um momento de marcante beleza e humor.

Esse toré aconteceu na noite final do Encontro dos Povos Indígenas do Sertão Nordestino, em 2009 na área retomada. O encontro serviu para que alguns povos da região debatessem o evento da retomada da terra tradicional, realizado pelos Kalankó. Pode-se observar que o evento se coloca em oposição à ideia de festa sugerida pelo CIMI.

Ao longo de todo o dia, a alegria estava evidenciada nas rodas de toré, nas quais podia se perceber o riso estampado no rosto de todos. Ao mesmo tempo, o sofrimento era sempre tema presente nos discursos de liderança proferidos. Todos cobravam maior participação e união entre os povos indígenas e pediam respeito ao governo federal, o que apontava para o sentimento de tristeza.

Fazia muito frio e começou a chover, o que fez com que o rito dos praiás – ansiosamente aguardado – não pudesse acontecer. Ouvi alguns comentários resignados, afirmando que a vida do índio é assim mesmo – difícil.

A fogueira acesa todos os dias estava quase apagando por causa da chuva que começou a cair fortemente ameaçando também o toré final. Esse toré reuniria todos os participantes do encontro, indicando a união deles.

Os participantes não índios, ou seja, eu, minha esposa, integrantes do sindicato rural de Alagoas e de movimentos de contestação à transposição do Rio São Francisco, voltaram correndo para as respectivas barracas que estavam dispostas debaixo da oca central da retomada – protegidas das intempéries do tempo.

Ao mesmo tempo e inversamente, os índios – pertencentes a diversas etnias – correram para o terreiro – em frente às nossas barracas e começaram a cantar e dançar o toré. O fogo resistia bravamente à abundância de água da chuva.

Permanecemos – os não indígenas – confortavelmente na oca, conversando sobre as questões dos índios levantadas ao longo do encontro. Passamos um bom tempo nessa conversa, esperando que a brincadeira fosse terminar cedo. Estávamos sem coragem de participar e de admitir isso.

A roda não terminou. Os índios dançaram debaixo da chuva, completamente enlameados, ao longo de toda a noite.

Não cheguei a ver o final do rito.

Dormi pensando nas imagens daqueles índios sorrindo à luz da fogueira.

Todos, índios, caatinga, ideias, política, lama, alegria, fogueira, risos, água, associados, constituindo uma paisagem especial e emocionante. Não existia mais o passado sofrido, nem o futuro misterioso. A vida na caatinga alagoana era aquele momento de alegria e júbilo. Era o “Tempo da Luta” da gente Kalankó. Sempre.

## Notas:

- <sup>1</sup> Alexandre Herbetta é professor do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), na UFG – Universidade Federal de Goiás. Coordena o Núcleo IMPEJ de Etnologia Indígena no PPGAS e é membro do MUSA-Núcleo de Estudos Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe, da UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina.

## Referências

- ATLAS Melhoramentos. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2003.
- BEAUDET, Jean Michel. *Rire: un exemple d’Amazonie*. Lhomme: 140, 1996. p. 81-99.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, [1936].
- CERTEAU, Michel. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. Porto: Afrontamento, 1979.
- LAGROU, Elsje Maria. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49 n. 1, p. 55-90, 2006.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia: introdução de Claude Lévi-Strauss*. São Paulo: EPU. Tradução: Lamberto Puccinelli, 1974.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2006, [1945].
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: música e Xamanismo Guarani*. São Paulo: USP. (Tese de doutorado), São Paulo: USP, 2002.
- GOW, Peter. Helpless – the affective preconditios of Piro social life. In: OVERING, Joana; PASSES, Alan. *The anthropology of love and anger – the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Routledge – London and New York, 2000.
- HERBETTA, Alexandre. *“A idioma” dos índios Kalankó: uma etnografia da música no alto sertão alagoano*. Dissertação. Florianópolis: Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2006.
- HERBETTA, Alexandre. *Peles Braiadas: modos de ser Kalankó*. Doutorado em Antropologia. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais. PUC-SP, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The naked man (Mythologiques, v. 4)*. Chicago: University of Chicago. Translation: John Weightman; Doreen Weightman, 1990 (1971).
- OVERING, Joana. The efficacy of laughter. In: OVERING, Joana; PASSES, Alan. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Routledge – London and New York, 2000.

REESINK, Edwin. O Segredo do Sagrado – o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO Marcos; ELIAS, Juliana Lopes. *Índios do Nordeste: temas e problemas II*. Maceió: EDUFAL, 2000.

SERRES, Michel. *Os cinco sentidos: filosofia dos corpos misturados*. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001 [1985].

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Recebido em 14/05/2013

Aceito em 26/08/2013