

AGRADAR OS E AGRADECER AOS DEUSES: SER ATACADO ENTRE POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE DO BRASIL

TO DELIGHT AND TO THANK GODS: BEING ATTACKED AMONG INDIGENOUS
PEOPLES IN THE NORTHEAST REGION OF BRAZIL

Resumo

Minha experiência etnográfica caracteriza-se por uma imersão progressiva no mundo ritual dos Índios Pankararé (Estado de Bahia) e Pankararu (Estado de Pernambuco). O objetivo desse artigo é apresentar alguns dos elementos que possibilitaram essa pesquisa. As relações mantidas com o mundo invisível são essenciais nos rituais observados: através do sonho, do transe de possessão ou da visão, elas favorecem a aquisição de conhecimentos e a elaboração dos rituais. Mostrarei como habilidades pessoais para o sonho, descobertas durante meu campo, entraram em ressonância com experiências individuais indígenas. Diversas doenças menores que contraí foram interpretadas como “ataques” de entidades invisíveis. Eu tomava conhecimento, através do meu próprio corpo, do esquema clássico das relações com o mundo invisível, que consiste em uma oscilação constante entre, de um lado, a recusa pessoal e o ataque cósmico, e, do outro, a aceitação pessoal e proteção. Agradar os e agradecer aos Deuses aparecem como maneiras viáveis para diminuir os ataques.

Palavras-chaves: Rituais. Mundo invisível. Índios Pankararu. Índios Pankararé.

Abstract

A progressive immersion into the ritual worlds of the Pankararé and Pankararu Indigenous peoples (States of Bahia and Pernambuco) characterizes my ethnographic experience. This article aims to expose the elements that allowed me to conduct this study. Relationships with the invisible world are essentials to the observed rituals: through dreams, possession, or vision, they favor knowledge acquisition and ritual elaboration. I will show how personal abilities to dream I discovered during my fieldwork among the Pankararé Indigenous people entered in resonance with indigenous personal experiences. Many minor sicknesses I contracted were interpreted as attacks of malevolent

¹ Cyril Menta, Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne, Université Paris-Nanterre, França, Cyril Menta é antropólogo. Realiza pesquisas empíricas desde 2010 junto aos Índios Pankararé (Estado da Bahia) e desde 2014 com os Índios Pankararu (Estado de Pernambuco). Trabalha principalmente sobre as práticas rituais destes povos, e as formas de sua transmissão. *E-mail:* cyril.mentaoo@gmail.com.

entities. I learned by my body the classic scheme of the relationships with the invisible beings, consisting of constant oscillation between a personal refusal and cosmic attacks on the one hand, and, on the other hand, personal acceptance and protection. It appears necessary to delight and to thank invisible entities, to minimize the attacks.

Keywords: Rituals. Invisible world. Pankararu indigenous people. Pankararé indigenous people.

Numerosas abordagens etnográficas e analíticas existem sobre o ritual. O antropólogo interessa-se por sua função dentro de uma sociedade, a estrutura subjacente de seu desenrolar, pelos mitos que podem acompanhá-lo ou fundamentá-lo, pela sua invenção, pelas relações, múltiplas e variadas, que nele se tecem etc. Minha própria metodologia foi inspirada pela abordagem relacional ou pragmática desenvolvida por Houseman e Severi (2009): a consideração das relações, tanto entre humanos quanto entre humanos e não humanos, é essencial na definição de um ritual. Me interessei pelo ritual “em si mesmo e para si mesmo” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 598), mas também pela sua transmissão intra e interétnica. Realizei uma “multi-etnografia” (Menta, 2020) de 22 meses junto, sobretudo, aos índios Pankararu (Pernambuco) e Pankararé (Bahia). Evidenciei a aprendizagem ritual, tanto dentro de um grupo quanto a respeito de seu ensino para outros povos.

Os rituais analisados são coletivos e domésticos: curas xamânicas, rituais das máscaras praiás e o ritual toré. Eles são interdependentes: a cura xamânica é realizada com o objetivo de restabelecer a saúde de um indivíduo, que pode depois agradecer às entidades invisíveis responsáveis pela cura com a organização de um ritual praiá. Trata-se de uma forma de pagamento incluída em uma economia cósmica. O toré intervém no fim de um praiá. (Menta, 2017)

Os Pankararu e Pankararé estão implicados em uma guerra cósmica sem trégua que opõe entidades invisíveis benevolentes e maliciosas. Essas últimas estão na origem das doenças e devem ser combatidas durante as curas xamânicas; o praiá e vários elementos que o compõem consistem em uma guerra; o toré é o grito da vitória final, ritual ao qual todos podem participar. (Menta, 2017)

As relações com o mundo invisível são centrais, tanto no plano ritual quanto nos planos social e político. Existem diferentes modalidades relacionais: sonho, transe de possessão, visão, escuta atenta e concentração são as tantas maneiras de ouvir mensagens ou de comunicar-se com o mundo invisível. Minha inserção no mundo ritual dos Pankararé e dos Pankararu foi grandemente favorecida por uma descoberta, junto aos Pankararé em 2012, de uma faculdade pessoal para o sonho e os encontros oníricos. Meu estatuto então mudou. Eu

não era apenas mais um antropólogo observando as tradições indígenas. Minha presença tomou, aos olhos indígenas, uma outra significação.

Arnaud Halloy (2009) conta sua experiência pessoal da aprendizagem do transe de possessão no âmbito do xangô de Recife. Ele desenvolve uma metodologia particular, inspirada por Jeanne Favret-Saada (1990, 1999), aspirando a conservar, com essa introspecção íntima, uma certa objetividade científica. Um dos pontos que aborda é a “ressonância” que seu percurso pessoal pode ter, ou não, com as experiências individuais vividas pelos outros iniciados. Essa “ressonância” é para mim pertinente: meus sonhos ecoavam o esquema relacional indígena, e seus conteúdos me conferiam um lugar especial, me inserindo em uma rede de especialistas rituais, dançadores e cantadores. Junto com eles, eu participava da guerra simbólica, sofria ataques, recebia flechas: várias vezes fiquei doente, com dor de cabeça, febre, dor de barriga, sono, aparição de manchas vermelhas no corpo, segundo um esquema clássico dos encontros oníricos não desejados e não controlados. Neste artigo relatarei minha inserção no mundo ritual através de alguns desses encontros pessoais com o mundo invisível, e os analisarei dentro do âmbito das culturas dentro das quais realizei minhas etnografias. Primeiramente, contarei o primeiro ataque que sofri, a partir do qual aprendi progressivamente a agradecer os e agradecer aos deuses. Minha aprendizagem do mundo ritual se fez com relações ao invisível.

PRIMEIRO ATAQUE

Para relatar fielmente a cronologia da minha aprendizagem das relações com o mundo invisível dos índios Pankararu e Pankararé, me parece importante detalhar os motivos da minha chegada ao Brasil e da minha primeira experiência etnográfica com os Pankararé.

Em 2009, fui a Salvador, na Bahia, para realizar um mestrado em cotutela entre a Université Lumière Lyon II e a Universidade Federal da Bahia. Meus encontros e minhas conversas com alguns professores – sobretudo Carlos Caroso e Maria Rosário de Carvalho – foram determinantes para a minha formação profissional e para a escolha do meu campo de pesquisa. No ano seguinte, viajei para Paulo Afonso, no coração do sertão baiano, cidade de onde pude ir para o Brejo do Burgo, terra do povo Pankararé.

Meu primeiro campo foi curto. Durante cinco semanas, tentei colher dados sobre a emergência étnica desse povo, sua aparição na cena política e as diligências de formalização da sua identidade enquanto povo indígena e de demarcação territorial. Durante esse campo, tive a oportunidade de assistir a um

ritual doméstico, convidado pelo cacique Afonso, no terreiro do Amaro, situado a 15 quilômetros da aldeia. Seu filho, Orlette, me explicou: “não, não vai ser nada demais não, apenas um trabalho”. Eu ainda não conhecia a terminologia ritual e tinha dificuldades em imaginar o que poderia ser “um simples trabalho”. A literatura etnográfica não explicava nada sobre o tema, pelo menos eu não tinha lembrança nenhuma disso. Eu me sentia um pouco perplexo, imaginando-me convidado para um ritual, mas para “trabalhar”, como eu costumava fazer ao acompanhar os índios nas roças. “Trabalho” designa, nesse contexto, um ritual doméstico. Fomos até Amaro de trator, com a carroça cheia de comidas, panelas, gentes, cadeiras, cobertores... O necessário para os próximos dois dias. Durante duas horas, a carroça balançava, as conversas eram vivas. Passávamos ao lado de mandacarus enormes. Fizemos algumas paradas no caminho: ao pé de árvores específicas, alguns iam acender velas, se ajoelhar e rezar em silêncio.

Ao longe, já se avistava o terreiro. No meio do mato, foram elevadas algumas construções, para o conforto dos participantes e dos visitantes ou por obrigação ritual. O centro desse espaço parecia ser um pé de jatobá: tudo foi construído ao redor desse pé. Me explicaram o que eu poderia fazer ou não, aonde eu poderia ir. Ao longo do dia, me davam uma ideia daquilo que eu podia saber. Eu esperava ansiosamente pelo início do ritual para saber o que ia acontecer. Não costumava perguntar esse tipo de coisas para não atrapalhar o desenrolamento do dia.

Quando a noite já estava bem avançada, chamaram todo mundo para dentro de uma pequena sala redonda, totalmente pintada de branco, luminosa graças a algumas velas. Homens e mulheres sentaram-se solenemente. Algumas preparações do espaço foram necessárias. Nessa pequena sala, Afonso ocupava o lugar central. À sua frente, tinham colocado um pedaço de pano no chão. Nele, cabaças continham líquidos (jurema e garapa) e tabaco. Os homens estavam sentados à sua direita, e as mulheres à sua esquerda. Muitos deles acenderam seus cachimbos e logo apareceu na sala uma fumaça densa e incômoda para meu nariz não acostumado. Afonso começou a cantar. Nesse dia, tive minha primeira conversa com uma entidade invisível, o Caboclo Aboiador, dono do terreiro do Amaro. Ele chegou no corpo de Afonso, que o tinha chamado, para poder conversar com as pessoas presentes. Ele me perguntou quem era eu e o que eu estava fazendo ali. Conversemos brevemente, e ele me desejou as boas-vindas. Assim aconteceu meu primeiro encontro com uma entidade do mundo invisível pankararé. Depois disso, foi cuidar de outras pessoas, respondendo a perguntas, aconselhando-as ou repreendendo-as. Foi um encontro rápido, totalmente despreparado e carregado de desconhecimentos. Por exemplo, eu não sabia muito

bem com quem eu estava falando: quando eu dizia “tu”, era para Afonso ou para o Caboclo Aboiador? Eu estava confuso. Não se tratava de “não acreditar”, mas de uma incompreensão relativa ao meu desconhecimento do fenômeno.

Essa foi minha primeira experiência direta com o invisível, mas eu sentia, através dos atos dos Pankararé, sua onipresença. Esse encontro ritual, tão fugaz quanto incompreendido, abria, assim, as portas para minhas futuras pesquisas. A literatura a respeito dos rituais indígenas no Nordeste do Brasil analisa finamente os agenciamentos recentes, em termos de “invenção”, e a vontade de criação de uma fronteira interétnica com os não-índios. O toré é analisado como “símbolo diacrítico da indianidade” na região. Isso não me parecia falso, mas insuficiente para analisar a complexidade ritual dos Pankararé. Aquilo que acontecia durante os rituais permanecia desconhecido. Decidi iniciar pesquisas sobre rituais e analisar as relações que nele se estabelecem, a centralidade das entidades invisíveis.

Um primeiro campo sempre apresenta dilemas: decide-se realizar uma pesquisa com um tema fixo, predefinido, mas sem conhecimento da realidade local. Fui pela primeira vez a campo com a intenção de trabalhar sobre política, mas logo me interessei pelos rituais. Sem a bagagem intelectual necessária, é difícil trocar de tema durante o campo. A única possibilidade é começar a pensar e engatilhar para próximas pesquisas. A imprevisibilidade é uma postura essencial para mim e acho que descreve bem meu percurso enquanto antropólogo. Sempre acolhi qualquer eventualidade, aceitei aquilo que nem sequer tinha imaginado.

Iniciei essa nova pesquisa sobre rituais sob a orientação de Carlo Severi na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris e voltei em 2012 para o Brejo do Burgo. Fui acolhido na casa de Afonso, e fiquei o mais próximo possível das conversas e das ações políticas e rituais. Participava o quanto possível da vida cotidiana.

Afonso tem uma roça no Amaro. Um dia, fomos até lá acompanhados de trabalhadores. Já conhecia a distinção entre “trabalho” e “trabalho”, e sabia que dessa vez íamos com a intenção de trabalhar na roça. Os dias eram quentes e cansativos. Em uma noite, um encontro iria modificar totalmente minha relação com meu campo. Trata-se de encontro onírico que relato aqui, assim como as suas consequências imediatas. Fui deitar-me em minha rede, não era tarde e outros homens ainda estavam conversando à beira do fogo. Lembro-me de ter acordado várias vezes nessa noite.

A obscuridade ainda era total quando me levantei definitivamente. Fui reacender o fogo e colocar água para ferver e preparar o café. Outros homens,

que tinham dormido em redes ou no chão, acordaram e aproximaram-se do fogo enquanto os primeiros raios do dia apareciam ao longe. Estávamos acorados ao redor do fogo, tentando nos esquentar um pouco, os olhos ainda nebulosos. Alguém me perguntou:

– E aí Cirilo, dormiu bem? Faz tempo que tu se levantou?

– Tranquilo. E vocês?

Trocamos algumas palavras anódinas e contei:

– Encontrei um cachimbo na minha rede agora de manhã, de quem é?

De ninguém, mas todos ainda não estavam acordados.

– Pode ser de Galego, mas não sei por que ele teria deixado esse cachimbo na tua rede...

– Tive um sonho de noite. Vou contar por que não costumo me lembrar dos meus sonhos. Eu estava aqui mesmo, deitado nessa mesma rede que tem aqui. Eu não dormia e eu vi um homem se aproximar. Agora esse homem não era bem homem comum não, ele não andava normalmente, tenho a impressão de que levitava a uns trinta centímetros do solo. Aí, ele se aproximou da minha rede e me deu um cachimbo e me falou: “toma”. Então respondi: “Não, obrigado, mas eu não quero. Não fumo, nunca fumei e não quero fumar”. E ele: “Tem certeza que não quer fumar?”. “Sim, obrigado”. E ele foi embora com seu cachimbo na mão.

– E você não pegou o cachimbo?

– Não, não peguei. Ainda falei que o cachimbo fedia e que eu não queria.

– Tu falou pra ele que cachimbo fede?

– Sim... que eu nunca fumei e que não queria começar agora com cachimbo.

Depois de um momento, um deles falou:

– Cirilo, não devia ter recusado. Esse homem não era desse mundo. Era um Caboclo, e ele veio para te oferecer o seu cachimbo. Os Caboclos gostam quando alguém manda fumaça pra Eles,² foi por isso que Ele apareceu, para tu mandar pra Ele, para Ele te proteger também. Mas você recusou...

Eu não sabia o que pensar dessas explicações. Sem refletir muito sobre o fato, depois de alguns dias, já na aldeia, acordei com febre, manchas vermelhas no corpo, dor de cabeça, dor nos músculos e provavelmente outros sintomas dos

2 As entidades invisíveis são verdadeiros agentes sociais. O uso da maiúscula permite distingui-los de outros agentes sociais.

quais não me lembro agora. Fui para o posto de saúde e o médico me recomendou tomar paracetamol, descansar e beber muita água.

A partir desse momento, comecei a ser bastante vigiado: quando queria jogar futebol, eu escutava: “Cirilo, volta pra cá, tu tem que descansar, tu não pode correr nem ficar no sol”, ao que respondi: “Não, mas eu vou de goleiro, vou ficar na sombra mesmo”.

Depois de alguns dias, não via nenhuma melhora. Na sexta à noite, Gilvaneide, uma das filhas do cacique Afonso, apareceu em casa e disse: “Cirilo, sei o que seria bom pra você. Tu tem que fumar, com cachimbo, mandar fumaça pro ar”. Ela preparou seu cachimbo e me explicou como fumar. Eu devia tomar cuidado, o fumo era forte e o cachimbo também. Experimentei. Me recomendava, dessa vez de verdade, ou pelo menos no mundo físico, fumar um cachimbo para me curar. Os remédios do médico não deram certo. Gilvaneide apareceu com outra solução: a fumaça seria interpretada pelo Caboclo como um presente meu, como uma aceitação da nossa relação. Ele voltaria para proteger-me ou deixar-me em paz. Fumei e fui me deitar. No dia seguinte, eu não sentia nenhum dos sintomas que me incomodaram tanto nos dias anteriores.

SER ATACADO

A partir de 2014, em complemento ao meu campo junto aos Pankararé, iniciei outro no Brejo dos Padres, aldeia Pankararu no Estado de Pernambuco (Menta, 2020). Na última vez que fui a essa aldeia, em janeiro de 2020, fiquei doente mais uma vez: dores de cabeça, dor de barriga e cansaço. Recuperei-me já no dia seguinte. Fui conversar com Vasco, jovem liderança pankararu, e expliquei o que tinha acontecido. Ele olhou para mim, com um cachimbo na mão: “Cirilo, qual o nome daquela antropóloga francesa que fala de ‘ser afetado?’”. “Jeanne Favret-Saada”, respondi. Eu não sabia que ele conhecia esse trabalho, que ele tinha lido para se preparar para um concurso de pós-graduação em antropologia na UFPE. Falei um pouco da autora, de seu trabalho, e o paralelo que ele estabeleceu entre minha presença e os eventos que me atingiam eram evidentes para ele.

Jeanne Favret-Saada realizou sua etnografia no Bocage francês com a firme intenção de trabalhar sobre feitiçaria. Ela conta seus primeiros meses de total esterilidade no campo. Ela fazia perguntas, tentava obter informações, mas os rostos se fechavam logo e seus interlocutores explicavam que aquilo que ela queria saber não existia mais, culpavam a ignorância dos habitantes das cidades vizinhas. Progressivamente, ela aceitou a ideia de que um feitiço havia sido feito

contra ela, enquanto se acumulavam infelicidades pessoais. Ela foi “pega” pelos feitiços, inofensiva frente aos bruxos, e se tornou feiticeira aos olhos de seus interlocutores, bruxa. Ela foi profundamente “afetada” pelo campo e foi somente a partir desse momento que falar com ela sobre esses temas fazia sentido.

Outros autores tiveram uma experiência similar, como Marcio Goldman, em sua pesquisa sobre o candomblé em Ilhéus. Ele estabelece uma comparação entre seu trabalho e o de Favret-Saada (GOLDMAN, 2005, p. 150), a respeito desta noção de “ser afetado” pelo campo:

Basta que os etnógrafos se deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder se reduzir a prática etnográfica. Trata-se, em suma, como escreve a autora [...], de conceder “estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional”, evitando a “desqualificação da palavra indígena” em benefício da “promoção da do etnógrafo”, assim como a armadilha suprema de imaginar que fazer etnografia significa “explorar as trevas com uma filosofia das Luzes” [...].

O “ser afetado” aparece como uma metodologia aplicável, reproduzível em muitos campos. Ao contrário, “ser atacado” não é uma postura etnográfica. Não se trata de se deixar atacar por entidades invisíveis como se pode deixar afetar. É imprevisível e provavelmente restrito à poucos campos. Os antropólogos podem ser afetados por um campo com os Pankararu ou com os Pankararé, no sentido de Favret-Saada ou de Goldman sem, no entanto, ser atacado por entidades invisíveis. Ser atacado provavelmente é uma incidência local do ser afetado. Trata-se de uma expressão emic muitas vezes utilizada para designar os indivíduos que apresentam um certo tipo de doença: foram atacados, sofreram um ataque, foram flechados.

Essa implicação física total descrita por Favret-Saada revelou-se como uma origem importante para muitos conhecimentos adquiridos:

Pois então, eles falaram disso comigo somente quando pensaram que eu tinha sido “pega” pela feitiçaria, quer dizer, quando reações que escapavam ao meu controle lhes mostraram que estava afetada pelos efeitos reais – frequentemente devastadores – de tais falas e de tais atos rituais. (p. 157)

Uma certa noite, durante o despacho de uma filha de santo recentemente falecida, Goldman escutou uns atabaques ao longe. Ele percebe depois que esses tambores não pertenciam a esse mundo. Esse momento lhe permitiu estabelecer uma “comunicação involuntária”.

Arnaud Halloy (2009) estabelece uma distinção entre o tempo da tomada (*le temps de la prise*) e o tempo da retomada (*le temps de la reprise*). A tomada é feita pelo orixá [ou pelo feitiço, no caso de Favret-Saada], o momento da aprendizagem do transe de possessão. A retomada acontece seis meses depois do último transe. Ele pode então analisar suas notas e efetuar um trabalho de objetivação.

No meu caso, o primeiro ataque sofrido me colocou em uma posição particular dentro das relações existentes na aldeia. À Jeanne Favret-Saada, lhe foi atribuído o papel de feiticeira. Eu era um antropólogo capaz de elaborar conhecimentos através dos sonhos. Os Pankararu, mais que os Pankararé, talvez possuam uma grande experiência da presença de antropólogos. Eles têm o costume de ver esses cientistas particulares andarem pela sua aldeia. Geralmente passam pouco tempo, nunca voltam depois do seu primeiro campo e vão de casa em casa com um gravador na mão. Para realizar o tipo de campo que eu realizei, necessita-se tempo, muito tempo e paciência para entender os rituais e as relações com o mundo invisível.

A questão da afetação aparece em diversos momentos do trabalho de Favret-Saada (2005, p. 155) como um dispositivo reflexivo. “Não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar pela feitiçaria e adotei um dispositivo metodológico que me permitisse elaborar um certo saber posteriormente”. Essa postura pode ser perigosa, tanto fisicamente como psicologicamente. No entanto, nunca me perguntei se devia sair desse sistema, instalar-me com outras famílias menos envolvidas com rituais. Isso talvez porque eu nunca procurei participar dessa maneira, não fez parte de um dispositivo reflexivo. Queria observar os rituais para poder entender como funcionam e fui “pego”, não totalmente de maneira igual a Favret-Saada, Halloy ou Goldman, que foram pegos por feiticeiros ou orixás: eu fui pego numa espiral. Isso significa que, para os Pankararé e para os Pankararu, as relações com o mundo invisível são certamente dons,³ mas também são obrigações, não podem ser abandonadas.

3 A palavra “dom” é polissêmica. No contexto ritual, pode designar uma relação particular mantida por uma pessoa com uma entidade invisível (por exemplo: “Fulano tem um dom” significa que essa pessoa mantém uma relação com uma entidade); ou uma capacidade pessoal para certas coisas específicas (o dom para fazer cachimbo na raiz da jurema). “Dom” também é sinônimo de “presente”, designa uma coisa oferecida, sem julgamento sobre o seu valor. As relações com o mundo invisível são “dons”, presentes muito valorizados por alguns e dos quais se pode desfrutar, com a única condição de respeitar as obrigações requeridas.

Os ataques são frequentes. Trata-se do esquema clássico através do qual a maioria dos especialistas rituais descobre seu dom. Os ataques são o resultado de uma negação do indivíduo em aceitar a relação proposta pelas entidades invisíveis. Muitas vezes, o indivíduo a recusa porque a responsabilidade é muito grande.

Eliade (1964) já tinha analisado a doença como uma das maneiras de iniciar as relações com o mundo invisível. Entre os Pankararu, essas doenças denominam-se “chamadas”. A ideia de não-intencionalidade individual é central, a de um destino ou de um roteiro a cumprir. Cada pessoa em relação com uma entidade invisível pode potencialmente ser curador porque as entidades são auxiliares das curas. Essas chamadas são as *sickness vocation* evocadas por Guss (1982) – ver também Mura (2013) no caso dos Pankararu. Assim, são as entidades que decidem iniciar a relação, e não o indivíduo. A ambição pessoal, nesse sentido, é mal percebida.

Vemos aqui o exemplo de um curador famoso entre os Pankararu, João Gouveia:

Nessa época, eu vivia doente. Tinha dores de cabeça, de barriga, não comia, eu deitava sem dormir. [...] Minha mãe me levava na casa de velhos rezadores. E eles diziam: “é um encantado que tá perseguindo ele, que tá rodeando”. Então um dia eu cá... e nesse momento, me falaram que aquele que tô zelando chegou e falou que ia cuidar de mim e que, se eu não cuidasse dele, ele levaria até meu couro debaixo do chão. Quase morri. (João Gouveia)

Vemos aqui a questão da obrigação que evoquei acima, assim como a necessidade de cuidar da entidade para se livrar da doença. Um único especialista ritual, entre todos que encontrei, não conheceu essa doença inicial. José Auto é cacique pankararu e curador reconhecido:

Ao contrário de quase todos os outros curadores da aldeia, eu não sofri, nunca fiquei doente, porque eu sempre aceitei. Eu sempre falo que não sou fanático dessas coisas, não gosto de andar com cachimbo. Quando era moleque, eu me escondia do meu pai para não ter que fumar, mas eu também nunca recusei quando ele me pedia. Porque os outros são teimosos. Eles não acham que isso pode prejudicá-los, dizem que vão ver um curador e que serão curados para sempre, mas não é assim que funciona. O encantado sabe que você tem a bagagem para trabalhar com Ele, é Ele que te escolhe. E se Ele percebesse que você recusa, que você não quer aceitar,

Ele se afasta de você e deixa brechas para o inimigo atacar. É aí que você fica doente, e a única solução é aceitar. (José Auto)

Segundo José Auto, o fato de ter aceitado imediatamente a relação proposta pela entidade permitiu ter logo sua proteção e não sofrer, ao contrário de João Gouveia e muitos outros curadores. Meu caso pessoal não foi interpretado como o de um possível curador, mas o de alguém com quem as entidades escolheram se comunicar. Nem todos os indivíduos que ficam doentes são curadores. Essas doenças iniciais podem ser curadas muito rapidamente ou anos depois.

Aceitar essas relações significa estar implicado em obrigações. Esse tipo de relação é muito próxima ao que foi definido como “relações assimétricas” por Fausto (2008) ou Costa (2017): as entidades oferecem proteção em troca de atenção, comida, fumaça. Algumas pessoas recusam essas relações. Outras, depois de aceitar, deixam de cuidar da entidade. Nesses casos, as doenças podem voltar depois de algumas semanas, meses ou anos. É necessário agradecer as entidades e agradecer-lhes perpetuamente. Caso contrário, Ela pode se afastar novamente e parar de proteger o indivíduo, deixando assim toda liberdade às entidades maléficas para atacar. Afastando-se, Ela pode se aproximar de outra pessoa. (CESARINO, 2014)

AGRADAR E AGRADECER AOS DEUSES

Vamos voltar especificamente à minha experiência pessoal. No dia seguinte ao de ter fumado meu primeiro cachimbo, um dos filhos do cacique me ofereceu outro, um cachimbo pessoal. Ele me ensinou a fumar, compartilhava seus conhecimentos comigo, sua experiência. Foi possível, depois de uns dias, mostrar minhas habilidades com um cachimbo na mão, mostrar como eu também jogava fumaça no ar. Os índios fumam geralmente orientando seus pensamentos para o mundo invisível e seus habitantes: a maneira de fumar é assim, específica. O cachimbo é tomado na mão direita, utilizada para maximizar a fumaça jogada no ar. Fumar cachimbo necessita de uma aprendizagem, por observação e imitação, e em meu caso, acentuadas. Mais tarde, outros cachimbos me foram oferecidos. Aprendi que os cachimbos utilizados em contextos rituais são batizados, operação performativa através da qual o cachimbo é oferecido a uma entidade, ou seja, um dono invisível é atribuído ao objeto. Um grande respeito deve ser mostrado pelo cachimbo. Um dos vizinhos de Afonso me contava sobre o “dom” de seu filho na confecção dos cachimbos. Assim, depois do primeiro ataque e da cura, eu entrei progressivamente no campo das relações

com o mundo invisível. Meus interlocutores não me ofereciam explicações porque eu perguntava a respeito, mas porque eram informações que eu precisava conhecer para não errar.

Fumar o cachimbo também permitiu que eu me integrasse melhor na aldeia. O humor é um bom indicador da inserção do antropólogo nesse tipo de campo. A zombaria é sempre utilizada junto a pessoas queridas. Por exemplo, estávamos uma noite no Amaro, esperando um ritual doméstico começar. Dentro do poró, espaço reservado aos homens, eu conversava quando alguém me perguntou:

– Cirilo, como é o nome do teu presidente, lá no teu país?

– É o François Hollande, respondi com um forte sotaque francês.

Percebi que esse nome não evocava nada a eles, e não criava nenhuma reação. Eu falei:

– Mas ele é novo, é presidente só desde umas três semanas. O outro era o Sarkozy.

Até hoje me pergunto por que riram tanto, se foi simplesmente o nome ou algumas lembranças desse presidente. Mas o fato é que decidiram chamar-me de Sarkozy, a partir desse momento. Um deles então me falou, um pouco mais tarde na mesa de conversa, com um tom muito sério e um pouco cansado:

– Sarkozy, hoje eu tô bem cansado, sabe. Ai, acho que eu vou deixar você fumar no meu lugar. Hoje eu não vou aguentar não....

Apesar do tom sério, eu sabia que ele queria me enganar, pois ele era um dos personagens rituais centrais. Logo em seguida, um outro falou:

– Sabe, Sarkozy, eu também tô me sentindo bem cansado hoje. Acho que vou deixar você fumar no meu lugar.

Eu fingi aceitar.

– Ok, sem problema. Mas como faço para fumar assim sem parar?

– É simples, quando tu percebe que vai apagar, coloca mais fumo e acende. Não deixa apagar e não para de mandar fumaça.

Essa cena foi acompanhada por muitos risos, e foi lembrada durante muitos anos.

Quando cheguei à aldeia pankararu pela primeira vez em 2014, meu cachimbo permitiu que eu me integrasse muito rapidamente ao mundo ritual,

junto a alguns especialistas ou jovens participantes. Logo na primeira semana da minha chegada, vários rituais aconteceram, aos quais me apresentei acompanhado do meu cachimbo, como fazem muitas pessoas. Não para ostentá-lo, mas para fumar discretamente observando os rituais, o cachimbo funcionando assim, como proteção. José Auto conhecia a história do meu cachimbo e explicava aos outros: “ele é antropólogo, mas ele tem uma visão boa, bem melhor do que muitos aqui. Ele me contou uma história. Posso contar, Cirilo?”. Ele contava meu encontro onírico, a doença e a cura. “Isso é uma visão muito valiosa. O encantado se aproximou dele e mandou fumar no cachimbo porque percebeu que ele tem o coração puro”.

Fumar cachimbo agrada as entidades invisíveis. A fumaça que emana do cachimbo é primordial para as relações com o mundo invisível. Os encantados, categoria especial de entidade invisível, tem a particularidade de não ter conhecido a experiência da morte. Se retiraram voluntariamente do mundo físico para o mundo encantado, invisível, durante uma grande seca e falta de fumo. Partiram então para baixo de uma cachoeira onde havia muito fumo. Os encantados gostam da fumaça. Acender um cachimbo permite mandar-lhes um sinal, mostrar sua implicação na relação.

Outra maneira de agradecer as entidades é oferecendo-lhes comida. Cada entidade tem o seu prato favorito: carneiro, peru, boi, frutos, peixes, aves etc. Um dia, José Auto sonhou que uma das suas entidades virava as costas para ele, com flechas prontas para atingi-lo. Quando ele acordou, lembrou-se de que fazia tempo que não tinha oferecido um “prato”⁴ a essa entidade. Ela virava as costas para ele por esse motivo. A relação se degradou pela falta de cuidado. Ao contrário, oferecer um prato permite aliviar as tensões possíveis e melhorar a relação. Os pratos reforçam a relação de proteção, evitando que se torne uma relação de predação.

Em 2019, um estudante de mestrado da Universidade Lumière Lyon 2 ia realizar um campo com os índios Katokinn (estado de Alagoas) pela primeira vez. Dei a ele alguns conselhos, entre os quais o de pedir autorização para realizar essa pesquisa às entidades invisíveis através da organização de um prato. Essa ação visava não só a mostrar para os índios que tinha conhecimentos, mas também para agradecer as entidades logo na sua chegada.

Os pratos, assim como a organização de rituais coletivos, também podem ser formas de agradecimento às entidades. Em 2019, retornei às aldeias pankararu e pankararé depois de alguns anos. Meu objetivo era o de organizar

4 “Prato” é o nome do ritual doméstico no qual se oferece comida a uma entidade particular. As outras também estão convidadas a participar, mas a principal é a dona do prato.

dois rituais. Na aldeia pankararé, ofereci um ritual praiá “três rodas” no terreiro do Amaro. Na aldeia pankararu, um prato no terreiro do Capitão Dandarurê. Não se tratava propriamente falando de “promessas” feitas, mas de uma maneira, para mim, de agradecer às entidades pelo apoio nas minhas pesquisas, nas quais ocuparam um lugar central.

O esquema clássico da organização desses rituais é a promessa, que pode ser antecipada, para garantir a ajuda e a proteção (“eu Lhe pagarei um prato quando eu terminar o doutorado”, por exemplo), ou pode ser enunciada depois da participação de uma entidade no processo de cura. Nos dois casos, a promessa consiste na organização de um ritual no qual comida é oferecida. Todas as entidades estão convidadas a participar, mas uma só (às vezes duas) é a “dona” do ritual.

Entre os Pankararu e os Pankararé, os pratos são rituais domésticos organizados dentro do “salão” de uma entidade. Todos os membros do grupo doméstico são convidados e outras pessoas também podem vir. Comida (pirão de carneiro é a mais comum) e bebida (garapa de cana, de rapadura ou de açúcar) são oferecidas a todos. Esses rituais são os menos custosos. Geralmente são necessários um carneiro, dez quilos de arroz, dez de farinha e os condimentos. Às vezes, esses rituais terminam depois de a comida ter sido oferecida. A pessoa que paga pode também pedir que aconteça uma “cantoria”.

O ritual “três rodas” é o ritual coletivo das máscaras praiás. Pode acontecer em diversos momentos da semana (todos os dias exceto às segundas e sextas⁵), mas geralmente tem lugar numa quarta-feira ou sábado. Começa geralmente às 14h e termina ao pôr do sol. A comida é oferecida no meio da tarde e muito mais pessoas aparecem nesse tipo de ritual.

O Menino no Rancho também é um praiá, mas reservado aos jovens garotos. São os mais espetaculares e os mais custosos. Acontecem num fim de semana, iniciando no sábado à noite, para terminar no dia seguinte, ao pôr do sol. O café da manhã e o almoço do domingo são oferecidos pela família. Esse ritual acolhe muito espectadores, às vezes 500 ou mais. A comida tem que ser oferecida a todos.

Esses rituais são todos “rituais de promessa”, que são feitas a entidades invisíveis. Trata-se de um pagamento incluído em uma economia cósmica. Os curadores não recebem contribuição financeira para seus serviços. As entidades, auxiliares de curas, exigem comida e bebida. Esses rituais podem ser muito caros para as famílias, que necessitam, às vezes, de vários anos para poder pagar uma promessa feita.

5 Estes dois dias são considerados “dias dos mortos”, de muita atividade das entidades maléficas. Por isso não se realiza rituais nesses dias.

Já vi, por exemplo, homens pagando um Menino no Rancho depois dos 18 anos, enquanto deveria ser pago, idealmente, antes de chegarem nessa idade. No meu último campo, fiquei sabendo de um homem que levou mais de 20 anos para pagar a promessa. O perigo é que a doença pode voltar: a entidade, esperando a promessa ser paga, pode afastar-se da pessoa. Isso é muito raro quando se trata de uma família humilde, economizando para poder pagar. Outras vezes, o indivíduo pode “esquecer-se” de pagar.

No início de 2020, uma mulher ficou doente. Sentia dores de cabeça intensas, pressão baixa, não conseguia levantar-se. Acompanhei um curador até sua casa. Ele realizou uma primeira cura na casa e a segunda aconteceu alguns dias depois, na casa do sogro dela. Três curas são necessárias para completar o ciclo. A primeira permite estabelecer o diagnóstico, a segunda para realizar a cura e chamar as entidades que vão ajudar, e a terceira para verificar se tudo deu certo. A primeira permite aliviar a dor do paciente, cujo estado físico melhora em um curto prazo. Durante a segunda cura, o curador pediu à mulher para tomar um banho de folhas. Exigiu que sua filha a acompanhasse, caso acontecesse algo. Sentado em uma cadeira do lado da casa, ele sentiu um forte cheiro de pirão, enquanto a mulher tomava seu banho. Quando a filha voltou, ele perguntou: “Tua mãe tem uma promessa para pagar? Porque eu senti aqui um pirão, logo quando tomava banho”. A filha não sabia, mas foi perguntar. Alguns minutos depois, a mulher voltou explicando que existia efetivamente uma promessa feita alguns anos atrás que ela ainda não tinha pago. As entidades às vezes voltam para reclamar a promessa dessa maneira. Os pratos oferecidos são formas de agradar as e agradecer às entidades invisíveis. Se não são oferecidos, a entidade não confia mais na pessoa.

Os banhos, feitos com plantas, são utilizados em diversas ocasiões: doença, preparação da participação a um ritual doméstico ou coletivo, purificação pessoal, vontade de se sintonizar com o mundo invisível etc. Alguns possuem uma receita fixa, como para os banhos tomados durante a preparação para um ritual, ou para as doenças comuns. Em outros casos, podem ser ensinados pela entidade durante um sonho, ou pela escuta de uma voz durante o ritual.

Quando eu mesmo fiquei doente na aldeia pankararu, José Auto recomendou que eu tomasse um banho. Xanda, sua mulher, o preparou para mim, pois um paciente não pode colher as folhas necessárias que vão compor seu banho. As folhas são deixadas dentro de uma panela grande e cheia de água, levada à ebulição e depois esfriada. Três banhos podem ser necessários. É possível reservar uma parte do conteúdo do recipiente e guardar para os dias seguintes. Os banhos se tomam geralmente à noite. José Auto me explicou como

fazer e seu filho Keno me deu detalhes importantes: com a panela na mão, o paciente se encruza três vezes, e toma três goles do líquido, antes de derrubá-lo lentamente em cima da cabeça. Depois, é proibido jogar mais água, se enxugar, utilizar sabão ou tirar os pedaços de folhas ou de pau que ficaram nos cabelos. O gosto áspero e o cheiro forte podem permanecer por horas. Esses banhos são recomendados durante as curas e, quanto a doença é benigna, podem constituir um remédio suficiente.

Os banhos também são essenciais nas relações com as entidades invisíveis. Antes da sua participação em um ritual e enquanto se preparava, Keno me perguntou: “Cirilo, quando tu toma banho assim, tu também vê coisas?”. Respondi: “Coisas, que tipo de coisas?”. E ele: “Coisas... porque eu, depois de tomar um banho, quando fecho os olhos, muitas coisas me acontecem”. Depois, ele especificou que via essas coisas não somente em sonho, mas também quando acordado, de olhos fechados, ao tomar um banho de folhas.

Os Pankararu sempre me explicaram que não existia iniciação para ocupar o lugar de curador. Me diziam que, para enxergar as coisas, só seria necessário concentrar-se. O cachimbo e os banhos também ajudam na concentração, na “absorção”. (LUHRMANN, 2012) Eles conectam o indivíduo com o mundo invisível pelo distanciamento que permitem em relação a este mundo. A absorção é concebida como uma capacidade mental para a concentração sobre os estímulos internos, para fechar-se ao mundo exterior. Eu também aprendi a ver “coisas” tomando esse tipo de banho. Essas visões são importantes, pois permitem dar indícios para a cura. Minha dedicação, certamente, agradava as entidades.

CONCLUSÕES

Analisei nesse texto a minha experiência etnográfica sobre rituais nos termos de uma aprendizagem das relações com o mundo invisível. Através do sonho, do transe de possessão ou da visão, comunicações são estabelecidas entre os dois mundos, informações são transmitidas. No meu caso, minhas habilidades para o sonho me abriram as portas para numerosas relações e conhecimentos. Ver e ouvir o que provém do mundo invisível não é possível para todos. Lembrar-se dos acontecimentos é essencial e mais raro ainda. O que chamei, ao longo do texto, de “habilidades”, são capacidades pessoais distintas. Por meio da vontade de entidades invisíveis de entrar em relação comigo, e de minha aptidão de ver e de me lembrar, comecei a ocupar um lugar diferenciado dentro das aldeias pankararé e pankararu. Mas essas habilidades têm um lado negativo: ao agradar às entidades boas, uma pessoa também se converte em alvo das entida-

des más. Não fui apenas “afetado”, como Jeanne Favret-Saada, mas “atacado” por entidades invisíveis. Sofri agressões, fiquei doente, várias vezes tive sintomas que me obrigaram a procurar um curador.

Minha experiência começou a entrar em ressonância com a experiência indígena quando sofri meu primeiro ataque. A partir desse momento, obedeci às obrigações, agradando-os e agradecendo aos Deuses. Uso o termo “Deuses” por vários motivos. Primeiro, os Pankararu costumam explicar que os encantados são seus Deuses. Segundo, essa postura que descrevo não é restrita a um campo com povos indígenas do Nordeste do Brasil, e poderia se aplicar a outras aéreas culturais, nas quais entidades invisíveis apresentam características e nomes diferentes. “Deuses”, no plural, não designa, no entanto, grupos politeístas: os encantados são criações do Deus católico e obedecem às suas leis. Ofereci pratos, paguei para rituais praiá, fumei cachimbos. Também tomava banhos quando me recomendavam tomar para me livrar de algum mal ou para sintonizar-me com o mundo invisível. As entidades autorizaram as minhas pesquisas e me ajudaram. (MENTA, 2017)⁶

Essa habilidade pessoal também me foi essencial para perceber a essência da transmissão ritual. Minha pesquisa versa sobre transmissão interindígena de rituais, que sempre aconteceram na região e tomaram um impulso novo no processo político de formalização de uma identidade indígena e de demarcação territorial. Abordei esse tema focando-me nas transmissões dos índios Pankararu para os índios Pankararé, como um exemplo preciso de um processo mais amplo. Para este fim, tive que abordar as transmissões internas à população pankararu. Sonhar e lembrar-se dos sonhos são essenciais na elaboração dos rituais e na postura de especialista ritual. Os cantos, os banhos, a identidade de um inimigo, são informações que podem ser transmitidas através do sonho. Não se ensina a sonhar, mas os rituais pankararu e as preparações para os rituais contêm elementos que favorecem a atividade onírica e a memorização dos conteúdos sonhados. Igualmente, quando alguns especialistas rituais pankararu se instalaram na aldeia pankararé, eles não apenas transmitiram coreografias, repertórios musicais ou a tecelagem das máscaras. Os Pankararé tiveram que aprender a entrar em contato com as entidades invisíveis locais, que ensinaram novos cantos, novas formas de dançar, o que permitiu a personalização dos rituais pankararé, uma diferenciação em relação aos rituais dos Pankararu. Trata-se de um *deutero-learning*, no sentido de Gregory Bateson (1942, 2000): os Pankararé

⁶ Os limites do presente artigo não me permitem fornecer todos os detalhes que eu gostaria. Minha tese de doutorado contém mais dados sobre minha própria experiência.

aprenderam a aprender junto às entidades invisíveis, passaram a ser atacados e a ter um inimigo invisível comum.

AGRADECIMENTOS

Uma primeira versão do presente texto foi melhorada graças a uma leitura atenta feita por Milena Estorniolo. Aproveito para agradecer-lhe pelo apoio. Também agradeço os avaliadores por suas leituras atentas e comentários, e as demais pessoas que intervieram em diversos momentos da elaboração do texto.

REFERÊNCIAS

- BATESON, G. Social planning and the concept of deuterio-learning. *In: CONFERENCE ON SCIENCE, PHILOSOPHY AND RELIGION, 2., 1942, New York. Anais [...].* New York: Harper, 1942.
- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: Chicago University Press, 2000.
- CESARINO, P. N. Xamanismo e novas circulações de conhecimento na Amazônia indígena. In : CARNEIRO DA CUNHA, M. ; CESARINO, P. de N. (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 287-309.
- COSTA, L. *The owners of kinship: Asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. Chicago: University of Chicago Press: HAU Books, 2017.
- ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1983.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n 2, p. 329-366, 2008.
- FAVRET-SAADA, J. Être affecté. *Gradhiva*, Paris, n 8, p. 3-9, 1990.
- FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1999.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n 13, p. 155-161, 2005.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.
- GOLDMAN, M. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de campo*. São Paulo, v. 13, n 13, p. 149-153, 2005.
- GUSS, D. The encantados: Venezuela's invisible kingdom. *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles, v. 8, n 2, p. 223-272, 1982.

HALLOY, A. Un anthropologue en transe : du corps comme outil d'investigation ethnographique. In: PETIT, P.; NORET, J. (org.). *Corps, Performance, Religion: études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*. Brussels: Publibook, 2007.

HOUSEMAN, M.; SEVERI, C. *Naven ou le donner à voir*. Essai d'interprétation de l'action rituelle. Paris: CNRS Éditions: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'homme nu*. Mythologiques IV. Paris: Plon, 1971.

LUHRMANN, T. M. *When God talks back: understanding the american evangelical relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf, 2012.

MENTA, C. Peuplement. *Transmissions de rituels des Indiens pankararu aux Indiens pankararé dans le Nordeste du Brésil*, 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2017.

MENTA, C. Multiplicar los campos de investigación. Una multi-etnografía bajo el prisma de la practica rituel con pueblos indígenas en la región Nordeste del Brasil. *Revista de Antropologia y Sociologia: Virajes*, v. 22, n. 1, p. 13-36, 2020.

MURA, C. “*Todo mistério tem dono!*”. Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.