

Multiplicar los campos de investigación. Una multi-etnografía bajo el prisma de la práctica ritual con pueblos indígenas en la región Nordeste del Brasil

Multiplying the research fields. A multi-ethnography through the lens of the ritual practice among indigenous peoples in the Northeast region of Brazil

RESUMEN

Este artículo presenta un análisis sobre mi itinerario etnográfico, que se caracteriza por un trabajo de investigación desarrollado entre diferentes pueblos indígenas de la región Nordeste de Brasil. En esta región, los grupos que reivindicaban una identidad indígena debieron probar su indigenidad a través de la práctica ritual. Es bajo el prisma del análisis de esta última que espero describir aquello que encarna la esencia misma de la etnogénesis regional: las relaciones que se establecen con las entidades pobladoras del mundo invisible, la incesante guerra simbólica en miras a atenuar la influencia de entidades maléficas y la voluntad indígena de crear un ejército invisible a escala regional. En el presente texto abordaré diferentes momentos del proceso a través del cual llegué a realizar una multi-etnografía, así como los nuevos desafíos que encontré en la definición de una vasta red de relaciones inter-indígenas en la región de estudio.

Palabras clave: metodología, multi-etnografía, pueblos indígenas, región nordeste de Brasil, indígenas pankararu, indígenas pankararé.

CYRIL MENTA

Departamento de investigación y de enseñanza del museo del quai Branly – Jacques Chirac, París, Francia.

✉ cyril.menta00@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6874-0334

 [Google Scholar](#)

Como citar este artículo:

Menta, C. (2020). Multiplicar los campos de investigación. Una multi-etnografía bajo el prisma de la práctica ritual con pueblos indígenas en la región Nordeste del Brasil. *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, 22(1), 13-36. DOI: 10.17151/rasv.2020.22.1.2



ABSTRACT

This paper presents an analysis of the my ethnographic itinerary characterized by a fieldworks realized among various indigenous peoples of the Northeast region of Brazil. Groups claiming the officialization of their indigenous identity in this region had to prove their indigeneity by means of ritual practice. Through the perspective of ritual practice I hope to describewhat the very essence of regional ethnogenesis embodies: the relationships established with settling entities of the invisible world, the relentless symbolic war aiming to diminish the influence of malefic entities, and the indigenous will to create an invisible army at a regional scale. In this paper, the different moments of the process through which I developed a multi-ethnography as well as the new challenges encountered in defining a vast network of inter-indigenous relationships.

Keywords: methodology, multi-ethnography, indigenous peoples, Northeast region of Brazil, Indigenous Pankararu, indigenous Pankararé.

Introducción

El objetivo de este artículo es realizar un análisis de mi itinerario etnográfico. He trabajado con varios pueblos indígenas de la región Nordeste de Brasil y tengo planeadas nuevas investigaciones con otros pueblos en los meses que vienen. Describiré cómo empecé a realizar esta, que podríamos llamar multi-etnografía y los nuevos desafíos a los que ahora me enfrento. Esos desafíos son en gran parte analíticos, y buscan develar vastos procesos socioculturales de transformación de una red de relaciones regionales.

El itinerario aquí desarrollado lo construí alrededor de tres temas transversales, sobre los cuales iré y vendré a lo largo de este artículo: la literatura regional o especializada; la investigación y los datos empíricos; y los análisis personales¹. La conjunción de estos ejes me permitió emprender varias etnografías.

Una mirada de la práctica ritual es la que ha orientado esta multi-etnografía. A lo largo de un proceso reciente, los grupos que reivindican una identidad indígena en el Nordeste del Brasil se vieron obligados a probar

¹ Este artículo es una versión ampliada y reelaborada de una presentación en el marco del seminario "Conversaciones sobre asuntos de campo" de la Universidad de Caldas. El autor agradece especialmente a Luis Alberto Suárez Guava por la invitación, a Juliana Gómez por el apoyo y a Sofía Lara-Largo por la lectura atenta y juiciosa, así como por sus comentarios tanto de la versión oral como de la presente versión escrita. Igualmente, reconoce los aportes de los estudiantes participantes de la sesión y por la rica discusión propiciada.

su indigenidad, a través de la práctica ritual². Este movimiento de formalización identitaria dio un nuevo impulso a las relaciones inter-indígenas, a través de la transmisión de conocimientos rituales. Así, este texto es también un análisis del chamanismo local, de los rituales colectivos y de la cosmología de algunos grupos indígenas del Nordeste del Brasil.

Debo aclarar que cuando hablo de multi-etnografía no me refiero a lo que otros autores han denominado etnografías multi-situadas (Marcus, 1995). Estas últimas que pretenderían retratar los itinerarios de un mismo pueblo en diferentes lugares (Lamotte, 2015), difieren de la idea que defiendo: restituir las relaciones y las transformaciones que se producen en la interacción entre diferentes pueblos indígenas. Mi objetivo no ha sido el de producir diferentes monografías sobre los pueblos entre los cuales investigué, sino de abrir la posibilidad: 1) de trabajar sobre las relaciones inter-indígenas; 2) de la comparación de las prácticas de diferentes pueblos, buscando un equilibrio de mis conocimientos sobre cada uno de ellos.

La llegada al Nordeste de Brasil y el encuentro con los pankararé

La historia objeto de mi relato inicia hace diez años, en 2009. Era un joven estudiante de antropología en Lyon, en Francia. Estaba cursando una licenciatura en antropología y otra en ciencias políticas y pensaba realizar una maestría en antropología en Cuba. La Universidad Lumière Lyon II tenía un convenio de co-tutela con la Universidad de Santiago de Cuba, y mi idea era realizar una investigación sobre las relaciones entre música y política. Pero eso fue apenas unas semanas antes del inicio de la enfermedad de Fidel Castro y ese gran evento generó mucha incertidumbre. Nadie sabía cómo iba tornarse la política cubana y la Universidad de Lyon prefirió cancelar ese convenio. Al mismo tiempo, mis profesores estaban iniciando otro con la Universidad de Salvador de Bahía, en Brasil.

Tras tomar la decisión de emprender nuevas actividades académicas en el marco de este último convenio llegué a Salvador de Bahía, la capital negra de Suramérica, hablando muy poco portugués y con pocos conocimientos sobre la cultura local. Empecé mi maestría y luego me aproximé a algunos profesores. En gran parte gracias a las afinidades, bien fuera personales o relativas a los temas de investigación. Estos encuentros fueron determinantes en mi carrera. Una de las profesoras que encontré se llama Maria Rosario de Carvalho y

² Una «primera ola» de reconocimiento étnico comenzó en los años 1920. La segunda un poco más reciente, en la década de los 1970 (Arruti, 1999).

era la directora del PINEB (Programa de Investigaciones sobre los Pueblos Indígenas de Nordeste del Brasil). Para mí, era novedoso saber que existían pueblos indígenas en el Nordeste del Brasil, una región reconocida como afrodescendiente y tierra de un gran desierto, el *sertão*. El imaginario antropológico francés sobre los pueblos indígenas de Brasil estaba fuertemente influenciado por los trabajos de autores tales como Lévi-Strauss, Pierre Clastres o Philippe Descola, así como de la literatura que circulaba con respecto al poblamiento indígena amazónico. Esta realidad contribuía a la construcción de mi imaginario *a priori* de los pueblos indígenas de Brasil. Así, descubrir en Salvador que existían pueblos indígenas en el Nordeste de Brasil era una novedad, y una novedad que me atraía mucho. Todavía más porque el segundo profesor a quien me aproximé fue Carlos Alberto Caroso Soares, entonces director de la Asociación Brasileña de Antropología y director del Museo de Arqueología y Etnología de la ciudad de Salvador. Fue él también, el primer antropólogo que realizó una investigación etnográfica entre los indígenas pankararé, en 1975, una investigación muy corta y antigua, para el momento de mi llegada, pero él tenía todavía contactos que podrían ayudarme. Yo había para entonces decidido iniciar una investigación con los grupos indígenas de la región y el caso de los pankararé me parecía pertinente.

Carlos Caroso (como es conocido habitualmente) realizó esa investigación entre los pankararé en un momento muy especial. En 1975, se había iniciado un convenio entre la FUNAI (Fundación Nacional del Indio), órgano tutelar de los pueblos indígenas de Brasil, y la Universidad Federal de Bahía, donde él era estudiante de maestría. La razón de ese convenio tenía que ver con que muchos grupos de la región pretendían ser reconocidos oficialmente como indígenas, para lograr, igual que otros pocos grupos de la región, un territorio demarcado y su usufructo exclusivo. La FUNAI tenía dudas sobre la indianidad de esos grupos por dos motivos. En primer lugar ellos presentaban etnónimos desconocidos de la literatura (pankararé³, tingui-boto, kapinawá, entre otros, eran nombres que no aparecían en ningún relato ni misionero ni etnográfico) (Sampaio, 1995). En segundo lugar, eran incapaces de mostrar cualquier signo evidente de indianidad (Arruti, 1999). Desde un punto de vista externo parecerían campesinos de la región, una particularidad aún vigente. Hablan exclusivamente portugués, viven en casas de material, trabajan la tierra de la misma manera que los campesinos. La única diferencia era la reivindicación étnica, un aspecto señalado por la mayoría de los antropólogos que han trabajado con los pankararé (por ejemplo Maia, 1992). En este contexto,

.....
³ Primera referencia sobre los Pankararé por Willian Hohenthal Jr. (1960) con respecto a una investigación efectuada entre 1951 y 1952.

los grupos que pretendían formalizar su identidad étnica indígena eran numerosos. En consecuencia la FUNAI envió, a través de las universidades del Nordeste, investigadores dispuestos a realizar investigaciones con esos pueblos. Carlos Caroso publicaría, después de algunas semanas en el pueblo pankararé, un artículo intitulado: “Pankararé de Brejo do Burgo: un grupo indígena aculturado” (Soares, 1977).

Los grupos indígenas del Nordeste de Brasil estuvieron en contacto con los agentes de la colonización a partir del siglo XVI. Primero los grupos de la costa y, pocas décadas después, los grupos del *sertão* (dado que el acceso era mucho más complicado en este desierto). Todos los grupos de la región fueron reagrupados en misiones religiosas lideradas por jesuitas, oratorianos, franciscanos, mercedarios, entre otros. Todos ellos tenían una o varias misiones en la región en las cuales agrupaban familias de diversos grupos con el objetivo de favorecer el uso del portugués e imponer el catolicismo y el sedentarismo (Sampaio, 1995). En el siglo XVIII, cuando los misioneros, incluidos los jesuitas, fueron expulsados del Brasil, los pueblos indígenas ya eran católicos y pocos recordaban sus lenguas originarias.

A finales del siglo XIX, después de la desaparición de las misiones religiosas, oficialmente no había más indígenas en la región. Algunas investigaciones fueron realizadas para saber si los pueblos que vivían en las tierras de las antiguas misiones eran indígenas o integrados. El resultado fue que esos pueblos estaban integrados a la población local. Eran grupos *caboclos*⁴ y no indígenas.

El SPI (Servicio de Protección a los Indígenas) fue creado en Brasil en 1910⁵. En un primer momento, como no había oficialmente pueblos indígenas en el Nordeste, su intervención en la región no fue justificada. No obstante, un conflicto entre un grupo llamado de *caboclos* y otro de terratenientes llamó la atención del órgano: ese grupo *caboclo* reivindicaba una identidad indígena. El SPI decidió reconocer a los fulni-ô como “pueblo indígena” (*povo indígena*). Este es el único grupo, en esta vasta región, que consiguió mantener su lengua indígena (el *yathê*, del tronco lingüístico macro-gê). También conservó rituales fácilmente identificables como indígenas, dentro de los cuales se encuentra el *toré*, que entre los fulni-ô es un ritual colectivo que incluye trompetas, instrumentos musicales

.....
⁴ El término “caboclo” define ante todo la descendencia de una indígena y un blanco. Luego, este término designa de manera peyorativa las poblaciones indígenas que perdieron su lengua y sus costumbres en el contacto con los misioneros. Es entonces un término utilizado por los terratenientes y hacendados con el objetivo de negar la presencia de indígenas en la región.

⁵ El SPI se convierte en la FUNAI, en 1967, organismo del cual hablé anteriormente.

difundidos entre los pueblos indígenas de Sudamérica (Beaudet, 1989), y el *ouricouri*, un ritual secreto que demanda una reclusión de tres meses en la selva. Estos indígenas fueron reconocidos con la ayuda de dos personas: Carlos Estevão de Oliveira, antropólogo brasileño, y el Padre Alfredo Dâmaso. El primero realizó investigaciones antropológicas y arqueológicas, el segundo se convirtió en portavoz de ese pueblo, viajando a las capitales regionales y nacionales para defender su causa (Arruti, 1999).

Los fulni-ô habrían explicado a Estevão de Oliveira que tenían familias viviendo en otro pueblo, uno llamado Brejo dos Padres, con los pancarú o pankararu. En los años 1940, ellos también fueron oficialmente reconocidos como indígenas gracias a la identificación de los rituales y de la organización social, criterios fundamentales para la formalización de su indianidad, por parte del SPI.

En las décadas de 1930 y 1940, se reconocieron cuatro pueblos indígenas. A partir de los años 1950, y con más intensidad a partir de 1970, numerosos pueblos aparecen en la escena política para reivindicar una identidad indígena. Todos ellos tenían los problemas señalados: la falta de pruebas externas de indianidad.



Figura 1. Praiás pankararé durante un ritual (foto: Cyril Menta, 2014).

Fue sobre ese tema de la emergencia étnica y la aparición en la escena política de los indios pankararé que realicé mi primera investigación (Menta, 2010). Esa investigación me permitió completar mis dos formaciones académicas, en antropología y en ciencias políticas.

Y me permitió también entender en qué medida los rituales indígenas eran importantes en este proceso. En efecto, era primordial poder exhibir la cultura indígena.

Son muchas las investigaciones sobre el tema de la emergencia étnica de pueblos indígenas del Nordeste del Brasil. João Pacheco de Oliveira, del MNUFRJ (Museu Nacional - Universidade Federal de Rio de Janeiro), inició ese movimiento en la década de 1990, trabajando sobre la creación de la etnicidad, de “fronteras interétnicas” (expresión tomada de Barth, 1969) entre indígenas y blancos, y sobre procesos de territorialización (Oliveira (dir.) [1999] 2004). En esa perspectiva, los rituales son aprendidos de manera rápida como invenciones de tradición, según el concepto de Hobsbawn y Ranger (Grünwald (dir.) 2005). Esto solamente permite una lectura política e instrumental de los rituales, de su adopción y de su exhibición. Los rituales no eran analizados en sí mismos y por lo tanto se conocía muy poco de los acontecimientos del ritual. Fue así que empecé a trabajar sobre la pragmática del ritual *toré*, en una perspectiva analítica iniciada por Houseman y Severi (2009). Eso significa entender las relaciones que se establecen durante un ritual, tanto entre los participantes humanos como de estos con los no humanos. Los rituales analizados fueron el ritual *praiá*, el ritual *toré* y las curas chamánicas. El primero es exclusivo de las máscaras rituales que tienen el mismo nombre del ritual, *praiá*. Estas máscaras son “extensiones existenciales” (Piedade, 2013) de las entidades invisibles. El ritual *toré* es del mismo modo un ritual colectivo que interviene una vez el ritual *praiá* se ha concluido y en el cual todo el mundo puede participar. Se trata de una danza circular. Mi análisis se centró en las relaciones establecidas con las entidades invisibles, así como sobre el rol fundamental que ellas ocupan en las prácticas y sobre todo en la elaboración de los rituales.

Más allá de darme cuenta de su centralidad desde el exterior, viví de manera no voluntaria ni premeditada una experiencia relacional fundamental para mis investigaciones sobre los rituales y las relaciones con las entidades invisibles. Quiero describir aquí esta situación, que no se puede calcular: se trata de un sueño que engendró una enfermedad personal.

Nos encontrábamos cerca de un espacio ritual de los indígenas pankararé, en la localidad de Amaro, a 15 kilómetros del centro del pueblo. Después de haber trabajado durante todo el día en una parcela que pertenecía a Afonso, cacique pankararé y especialista ritual, cuando la noche había avanzado, me dormí en mi hamaca. En mi sueño, me vi dormir en esta misma hamaca, en el mismo lugar. Yo me veía dormir y al mismo tiempo vi a un hombre acercarse a mi lecho. Este hombre no caminaba,

él levitaba a unos 20 centímetros del suelo. Este hombre me ofreció una pipa para fumar tabaco; en el sueño rechacé su ofrecimiento. No fumaba y el olor del humo me desagradaba poderosamente. Algo que le expliqué. Luego él se alejó tal y como había venido. En ese momento me desperté, la noche estaba todavía oscura pero decidí levantarme para reavivar el fuego y preparar el café. Progresivamente otros hombres se me unieron. Compartí con ellos mi sueño. Ellos, quienes tienen el hábito de contarse los sueños y discutir sobre ellos, no osaban decirme lo que pensaban sobre el mío. Entendí luego, gracias a uno de ellos, que este sueño no significaba nada bueno para mí. Me anunciaron que caería enfermo y que ese hecho no se podía ya impedir. Yo habría herido la susceptibilidad de una entidad invisible al rechazar su ofrecimiento. Una de estas entidades, que te visitan en sueños y que aman el tabaco y el humo, no habría apreciado mi gesto. Esa misma semana caí enfermo de dengue. Tenía fuertes dolores de cabeza, manchas rojas en todo el cuerpo y dolores musculares intensos. Consulté a los médicos que a través de la medicina convencional occidental me recomendaron reposo, paracetamol y espera. Seis días más tarde no veía ninguna mejoría. Una mujer del pueblo me interpeló explicándome que ella sabía bien lo que me hacía falta: debía enmendar mi error. Debía tener un gesto con esta entidad invisible, acercarme de nuevo a ella a través del tabaco y el humo que en un principio rechacé.

Y entonces me ofrecieron una pipa, me enseñaron a fumar. Esa enfermedad me abrió las puertas del mundo invisible y de su centralidad para la elaboración de los rituales. Es de esta manera que se empiezan las carreras de los especialistas rituales: con una enfermedad (Mura, 2013). Me explicaron cosas sobre los cantos rituales, recibidos a través del sueño y transmitidos por las entidades invisibles. Es muy raro encontrar en esta región un especialista ritual que no haya empezado su carrera con una enfermedad. Es de este modo que descubren la voluntad de una entidad invisible que quiere establecer un contacto duradero con un ser humano. Fue a partir de mi enfermedad que me fue posible acceder a los datos necesarios para establecer la pragmática del ritual.

Al mismo tiempo, ese trabajo me orientó hacia próximas investigaciones. Los indígenas pankararé, al explicarme el origen de los rituales que practican hoy, me dijeron tenerlos de esa forma después de una intensificación de los contactos con sus vecinos y parientes pankararu. El ritual *toré* ya lo tenían, pero era un poco diferente. El ritual *praiá* lo aprendieron con especialistas rituales pankararu.

Relaciones inter-indígenas

Cuando esos grupos empezaron a reivindicar una identidad indígena, y frente a la ausencia de signos externos de indianidad, el SPI les impuso tácitamente el conocimiento de rituales. El ritual que sirvió de signo de la indianidad fue el *toré*. Ese ritual ya era conocido por muchos grupos, pero la práctica estaba perdiéndose o era un poco diferente de la de los grupos ya reconocidos oficialmente. Esa homogenización también era importante porque los miembros del SPI establecieron el *toré* de los fulni-ô como un patrón a ser imitado (Arruti, 1999).

Cuando los indígenas pankararé me explicaron esto, decidí, después de tener escrita mi tesis de maestría sobre la pragmática del ritual *toré* (Menta, 2012), irme para el pueblo pankararu, conocer sus rituales y empezar una nueva investigación, para el doctorado, sobre la transmisión interindígena de los rituales.

Un elemento, que todavía no he tratado, tiene que ver con la posibilidad de entrar en los territorios indígenas en Brasil, con el fin de realizar investigaciones científicas. Distintas autorizaciones son necesarias, como la de la FUNAI de Brasilia (oficina nacional) la del CNPq (Centro Nacional de la Investigación Científica en Brasil), la de la FUNAI local, en mi caso en la ciudad de Paulo Afonso, y obviamente la de las autoridades indígenas. Esto implica trámites demandantes y largos. La FUNAI de Paulo Afonso ha sido un espacio institucional privilegiado para establecer contactos con los líderes indígenas. Fue a través de este organismo que pude empezar en 2010 mis investigaciones con los pankararé y también aquellas con los pankararu en 2013.

Mi integración con los pankararu, a principios del 2014, fue igualmente favorecida por mi experiencia anterior con los pankararé. Los conocimientos sobre el mundo indígena que había adquirido, mi encuentro personal con una entidad invisible, la enfermedad que este encuentro desencadenó y mis aprendizajes con el tabaco y la pipa, que ahora me pertenecía, fueron fundamentales en mi inserción inmediata en el mundo ritual pankararu. Desde mi llegada empecé a ser considerado un especialista en las cuestiones rituales, un antropólogo con experiencia, mas también, posiblemente, un antropólogo con capacidades chamánicas. Por ejemplo, expliqué al cacique pankararu en qué circunstancias había adquirido mis pipas, algunas resultado de mis encuentros oníricos con entidades invisibles; él por su parte explicó luego a otros en el pueblo “que los seres encantados se habían aproximado de mí porque yo tenía un corazón puro”.

Los pankararu tienen muchos más rituales así como muchas más familias capaces de organizarlos. Me di cuenta de que las transmisiones de rituales no eran exclusivas de las relaciones entre los pankararu y los pankararé, sino que se dibujaba una verdadera red de transmisión. Los rituales se propagaban en toda la región y el pueblo pankararu era el epicentro de una vasta red de transmisión de rituales. Me concentré entonces sobre las transmisiones entre pankararu y pankararé, y sobre los caminos que el ritual siguió. Fui con especialistas rituales pankararu para los pueblos Geripankó, Karuazu, Katokim, Pankararu de Delmiro Gouveia y Pankararu de Tacaratu. Esto me permitió observar las transmisiones en el mismo momento en que tenían lugar.



Figura 2. El Capitán Dandarurê guía su tropa (foto: Cyril Menta, 2014).

Existen dos particularidades de las transmisiones que tienen lugar de los pankararu a los pankararé. En primer lugar, ellas son antiguas, tuvieron lugar en los años 1970. En segundo lugar, algunos especialistas rituales pankararu se instalaron en el pueblo pankararé. Con respecto a los pueblos citados anteriormente, las transmisiones son más recientes y datan de la década de los 2000. Los especialistas rituales pankararu se desplazan continuamente y, asimismo, los miembros de estos pueblos visitan a los pankararu para presenciar sus rituales y pedir consejos e instrucciones.

Los pankararu enseñaron a los pankararé a cantar, a tejer las máscaras rituales, a establecer los lugares de práctica ritual y, lo más importante, les enseñaron a entrar en contacto con los seres invisibles para que pudieran formar su propio panteón. En un primer momento, usaron las máscaras que pertenecían a entidades invisibles pankararu; sin embargo, más adelante pudieron bailar con sus propias máscaras, que tienen un

dueño en el mundo físico y otro en el mundo invisible. El hecho de que especialistas rituales pankararu vivieran entre los pankararé fue muy importante porque los pankararé no necesitaron volver al pueblo de los pankararu para observar. Asimismo los especialistas rituales pankararu no tenían que volver al pueblo pankararé. En otras palabras, el pueblo pankararé generó una cierta autonomía en relación con el pueblo pankararu. Pudieron hacer lo que quisieron con los rituales. En este marco tuve la oportunidad de observar las innovaciones rituales de los pankararé. Porque si bien, en términos generales, los rituales son los mismos, en su forma y su intención, su ejecución nunca es la misma. De hecho una de las condiciones de los pankararu es que los rituales de aquellos pueblos a los cuales les fueron enseñados, no pueden ser los mismos que los suyos. Son diferentes en tanto los grupos receptores conforman un panteón de entidades locales. Son luego estas entidades quienes transmiten sus cantos, que son movilizados durante los rituales y dichas entidades fungen como oficiantes auxiliares de las curas chamánicas. Los rituales de este modo difieren mínimamente de un pueblo a otro. En esta medida existe al mismo tiempo aprendizaje e innovación ritual. Veamos ahora este proceso a través del análisis de la transmisión de los cantos rituales.

Cantos rituales

Me interesé especialmente por los procesos de transmisión de los cantos rituales a través de los que son convocadas las entidades invisibles. Existen, en esta medida, cantos que materializan el nombre de una entidad invisible configurando un nombre que he denominado, nombre acústico. Las entidades invisibles son las que tienen el poder de transmitir los cantos por medio de los sueños. Esto con el objetivo de que luego, en los rituales, la puedan llamar a través de ellos.

Comencé a interesarme por las formas de transmisión de los cantos rituales en uno de mis viajes al pueblo pankararé en 2014 (en ese momento me desplazaba continuamente entre los pueblos Pankararu y Pankararé). En octubre participé de la fiesta del Amaro, de los pankararé. Pasé una semana acompañando tanto la organización de la fiesta, la preparación personal de los protagonistas, como las festividades en sí mismas. Cuando regresé al pueblo Pankararu me dirigí a casa de José Auto, cacique y especialista ritual. Hablamos y le compartí algunas imágenes de los rituales pankararé. Él me preguntó: “¿Sabes tú por qué los pankararé adoptaron ese nombre?”. Si bien yo conocía la respuesta, sentí una profunda curiosidad por conocer su versión de los hechos, así que le respondí que no. “Pankararé es el nombre de una de nuestras entidades invisibles. Cuando ellos lo supieron les gustó ese nombre y lo adoptaron”. Luego de una pausa me dijo: “He aquí el canto” (figura 3).



Figura 3. Canto pankararu del Maestro⁶ Pankararé.

Sou é Imburana,
Caboclo de fé

Mas eu venho acompanhando
Pankararé

Mas eu venho acompanhando
é o Seu Pankararé

Yo soy Imburana,
Caboclo de confianza

Sí, yo acompaño a
Pankararé

Sí, yo vengo a acompañar
al Señor Pankararé

Si bien esta partitura, sistema de escritura musical, no hace justicia al canto original y es incomprensible en la experiencia chamánica indígena, me permite indicar algunos puntos esenciales de mi argumento. Desde que escuché las primeras notas del canto enunciado por José Auto, tuve la sensación contradictoria de que no era ésta la primera vez que yo escuchaba la melodía y, sin embargo, se me anunciaba como totalmente nueva. Luego de algunos instantes volvió a mi memoria y al mismo tiempo llegó a mí la explicación de la contradicción. En cuanto terminó de cantar, dije: “Zé, este canto yo ya lo conozco pero con una letra diferente”. De hecho yo lo había escuchado unos días antes en el pueblo pankararé, efectivamente con una letra diferente (figura 4).

⁶ El término “Maestro” es utilizado frecuentemente para designar a una entidad invisible. En este sentido es sinónimo de “Hombre”, de “Caboclo” o de “Encantado”.

sou Pan ka-ra-rê é Pan-ka-ra-rê eu sou sou Pan-ka-ra-rê é Pan-ka-ra-rê eu sou

5
sou fi-lha de Deus mas do ca-boclo bo-ia-dor sou fi-lho de Deus do ca-boclo bo-ia-dor

sou fi-lha de Deus mas eu sou fi-lha de Deus
mas do ca-boclo bo-ia-dor mas do ca-

boclo bo-ia-dor

Figura 4. Canto enunciado por Deza donde los Pankararé.

*Sou Pankararé,
Pankararé eu sou*

*Yo soy Pankararé⁷,
Pankararé yo soy*

*Sou filha de Deus mas do
Caboclo Aboiador*

*Yo soy hija de Dios, de
Caboclo Aboiador*

*Sou filho de Deus, do
Caboclo Aboiador*

*Yo soy hijo de Dios, de
Caboclo Aboiador*

En un primer momento pensé en la existencia de una huella melódica acompañada de una innovación o de una invención con respecto a la letra. Pero de hecho no era así. Los pankararu operan de la misma manera dentro de su pueblo, sin que esto signifique robo o apropiación. Es la manera en la que circulan los cantos rituales. Con el fin de profundizar en este argumento, he aquí otro ejemplo de un canto transmitido a través del sueño, esta vez relativo a otra entidad invisible: el Capitán Dandarurê (figura 5).

⁷ A diferencia del canto anterior, el término "Pankararé" es empleado aquí como etnónimo y no como nombre de una entidad invisible.

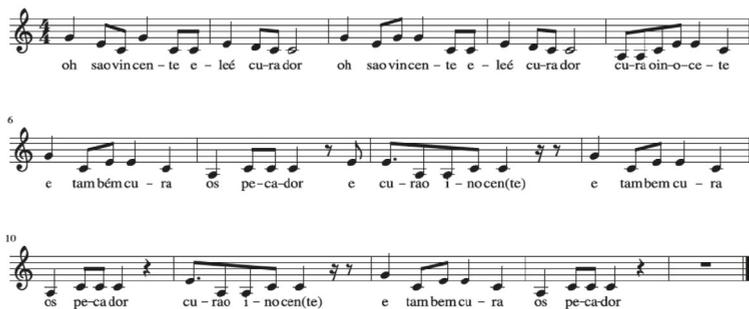


Figura 5. Canto del Capitán Dandarurê, tal como es cantado en su «salón», contexto doméstico.

Oh São Vincente ele é curador

Oh San Vicente es un curador

Oh São Vincente ele é curador

Oh San Vicente es un curador

Cura o inocente e também ele cura o pecador

Él cura al inocente y también al pecador

Cura o inocente e também ele cura o pecador

Él cura al inocente y también al pecador

A continuación podemos ver este canto que habiendo sido enunciado en un contexto doméstico, se transforma para integrar el ámbito colectivo de enunciación. Lo que denomino proceso de asemantización es una supresión voluntaria del contenido semántico del canto ritual (figura 6). En este caso el canto es asemántico para las versiones colectivas dado que el contenido haría parte de un patrimonio familiar secreto.



Figura 6. Versión asemántica del canto del Capitain Dandarurê.

En la siguiente figura (7) podemos observar la superposición, que hace evidente las similitudes así como ciertas diferencias que no afectan la existencia de una misma base melódica.



Figura 7. Superposición de las dos versiones.

Así se presenta entonces la posibilidad de establecer un círculo de transmisiones de este canto ritual (figura 8).

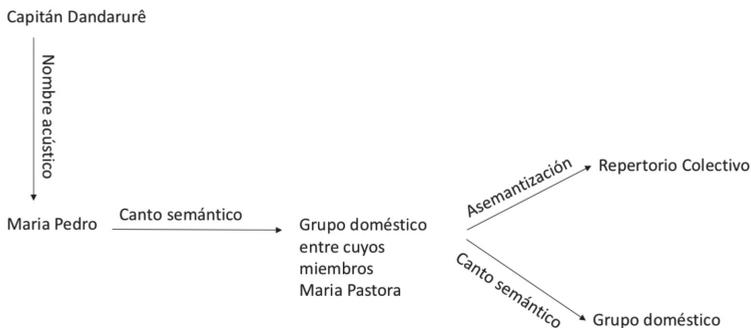


Figura 8. Círculo de transmisión del canto del Capitán Dandarurê.

En el origen del círculo de transmisión se encuentra el Capitán Dandarurê. Él enseñó su nombre acústico a aquella que fuera su primera “madre”⁸, Maria Pedro. Esta era una gran especialista ritual, pero no era una cantante de *terreiro*⁹. Una vez que el nombre acústico del Capitán Dandarurê fue memorizado por Maria Pedro y enunciado en contexto

⁸ Los vínculos con las entidades que habitan el mundo invisible se caracterizan por relaciones de parentesco. El individuo es así denominado «padre» o «madre» de la entidad. Esta última puede ser denominada, por su parte, «hijo», «padre» o «abuelo».

⁹ Los curadores, individuos en contacto con las entidades invisibles, son cantantes de salón durante los rituales domésticos, pero no son necesariamente cantantes de *terreiro*, durante los rituales colectivos. El término *terreiro* designa el lugar de la práctica ritual que comprende el salón (lugar cerrado en el que se realizan las curas chamánicas y en el que se guardan las máscaras rituales *praiás*), el *terreiro* de baile (sobre el que se practican las danzas colectivas), el *poró* (en el que los hombres visten las máscaras rituales en privado) y la cocina (para la preparación de alimentos rituales).

doméstico, fue Maria Pastora, su prima, quien enunció la versión asemántica. Con el objetivo de que el nombre acústico sea enunciable en contexto colectivo, este debe sufrir una transformación, una traducción del orden de la asemantización. Es esta versión asemántica la que será enunciada en público y luego ampliamente transmitida. Los contenidos sustanciales se reservan a los contextos domésticos y son en esta medida difícilmente difundidos. Una vez el canto se encuentra en el repertorio colectivo, todos pueden aprenderlo y reproducirlo, en diferentes contextos, domésticos o colectivos. La primera versión se aprende a través de la memorización de una propuesta que se ha soñado. Se trata de una facultad propia de los curadores clarividentes y “clariaudientes” (Piedade, 2013). Las demás adquisiciones se hacen a través de la impregnación, esto quiere decir, a través de las participaciones sucesivas en las ejecuciones. La versión asemántica es objeto de una memorización colectiva. Luego, cada individuo tendría la posibilidad, a través de un sueño personal en el que se haya tenido un encuentro con una entidad invisible, de incorporar nuevas letras al motivo musical. Así el nuevo canto tendrá la misma melodía del canto original pero no la misma letra.

Este ejemplo de canto ritual es paradigmático de la manera en que los conocimientos rituales evolucionan, alternando momentos de estabilización, de innovación, de aceptación, de estabilización y así sucesivamente. Esto es válido tanto dentro de la población pankararu como durante las transmisiones inter-indígenas, tal como lo muestra el primer ejemplo. De hecho, la melodía se conserva mientras la letra cambia en este canto que pertenecía inicialmente al Maestro Pankararé, y que luego fue apropiado por *Caboclo Aboiador*, entidad pankararé. En estos dos ejemplos es posible igualmente establecer el círculo de transmisiones que parten del pueblo pankararu para terminar en el pueblo Pankararé (figura 9).

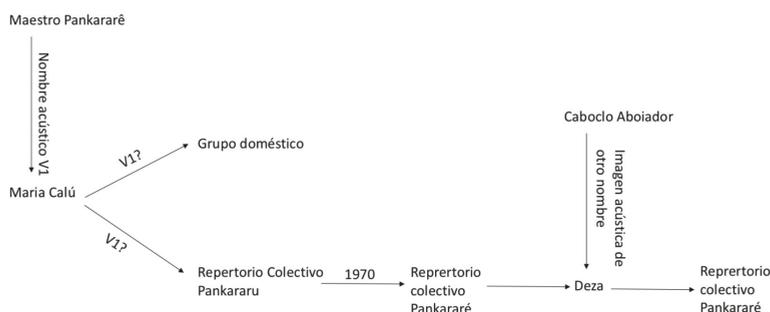


Figura 9. Círculo de transmisión del canto de Caboclo Aboiador, inicialmente canto de Maestro Pankararé.

Los rituales

Vamos ahora al análisis de los rituales. Una de las hipótesis de mi tesis doctoral considera que los rituales, curas chamánicas, *praiá* y *toré*, son dependientes unos de otros (Menta, 2017). Por eso el ritual *praiá* también fue transmitido a los *pankararé* y a los otros pueblos. De esta manera, me es posible demostrar que la apropiación no es solamente instrumental y política.

Recordemos que todo empieza con una enfermedad. Una persona cae enferma por la acción nefasta de una entidad invisible. Casi siempre, frente a la imposibilidad de la medicina occidental para curar esta enfermedad, el individuo busca la ayuda de un especialista ritual, un chamán. Se inicia entonces un ciclo de curas durante el cual los síntomas y las causas de la enfermedad son identificados, la entidad maléfica es atrapada o eliminada y el individuo es curado. El curador no recibe ningún pago. En cuanto a las entidades invisibles, auxiliares de las curas chamánicas responsables del alivio, se les agradece a través de la organización de un ritual. Se puede tratar de un ritual doméstico de ofrenda alimentaria o de un ritual colectivo *praiá*. Asistimos entonces a un sistema de pagos incluidos en una economía cósmica.

Mi investigación doctoral se concentró en develar los mecanismos de la transmisión inter-indígena. Sin embargo, hay un punto importante que no analicé lo suficiente y que corresponde con mis nuevos objetivos de investigación: considerar la guerra simbólica siempre en juego en la vida de estos pueblos.

De hecho la enfermedad es el resultado de un ataque de una entidad maléfica. Todo se hace de antemano para reducir su campo de influencia. Si a pesar de esto, alguna de estas entidades consigue realizar su ataque, el trabajo del especialista ritual es expulsar esa entidad o convertirla en protectora del individuo al que atacó. La cura chamánica es entonces una lucha intensa entre las entidades “buenas y malas”, entre los especialistas rituales indígenas que defienden y trabajan por la salud y los brujos que mandan sus entidades para hacer el mal. Estas entidades son los enemigos invisibles contra los que los *pankararu* luchan a través de la práctica ritual.

Existen varios elementos que permiten pensar esta guerra simbólica. En primera instancia el mundo invisible de los indígenas *pankararu* está organizado a través de una jerarquía militar. *Mestre Guia* es el general del

ejército invisible. Él tiene dos manos derechas, Cinta Vermelha y Mestre Xupunhum. Después, vienen algunos capitanes, Capitán Dandarurê, Capitán Farnando, Zé Fogaz, entre otros. Luego encontramos los soldados. Cuando asistimos a un ritual, el *praiá* que baila en primer lugar es siempre un Capitán. No existe ritual sin Capitán.

El lugar de práctica ritual (*terreiro*) es considerado un “campo de batalla” (*campo de batalha*). Es una celebración, pero también una fiesta muy seria que puede tener consecuencias graves. El *terreiro* está “abierto” simbólicamente antes de empezar el ritual. Esto significa que después de la apertura del *terreiro* es posible la intervención de entidades invisibles en ese lugar delimitado. Esto implica una transformación simbólica de un lugar cotidiano, para permitir la co-presencia de humanos y no humanos (Bonhomme y Kerestezi, 2015; Hanks, 1996; Stépanoff, 2013, 2014). En consecuencia es un lugar peligroso y es totalmente prohibido ingresar en el *terreiro* mientras esté abierto. Uno podría sufrir un ataque en ese momento. Aquellos que están bailando o cantando se encuentran también en riesgo, pero ellos están preparados para esta situación. Existen en este sentido reglas personales a seguir antes de entrar en un *terreiro* para bailar. En primer lugar los danzantes se someten a una reclusión durante tres días. Esta les permite una mayor concentración para la guerra simbólica que va a tener lugar. A la reclusión se agregan además baños especiales que permiten la purificación personal que favorece el encuentro con las entidades invisibles. Los danzantes duermen en el *poró*, espacio reservado a los hombres, en el que se preparan para portar las máscaras rituales. La permanencia en este lugar aislado favorece los sueños y por lo tanto el encuentro con las entidades invisibles.

Este ejército invisible está organizado en batallones familiares. Las familias que poseen más de un *praiá* tienen un batallón. Así, podemos decir “el batallón de la familia Pedro” o “el batallón del Capitán Dandarurê”. El primer movimiento ritual es circular, una ronda militar. Los *praiás* están observando el movimiento del mundo invisible y es por esto que uno, y solamente uno de ellos, está rodeando en el sentido contrario que los demás, para ver que no haya ninguna entidad mala escondida a las espaldas de los otros (figura 10).

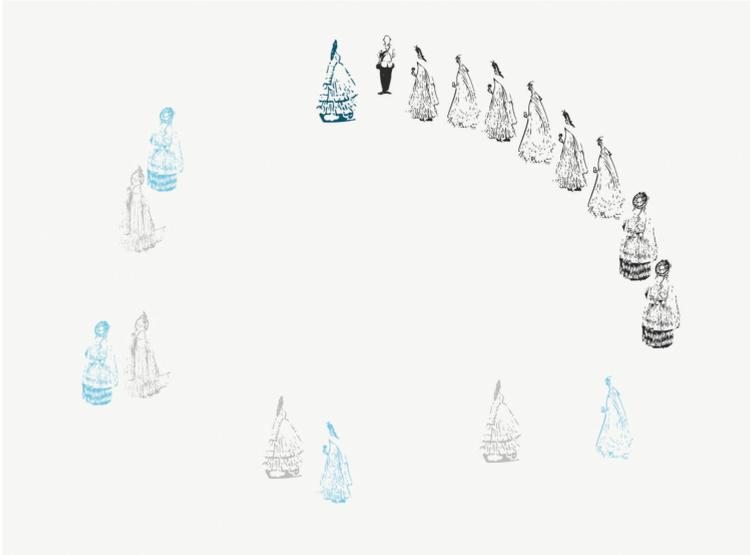


Figura 10. Primer movimiento coreográfico de la ronda (esquema de Cyril Menta).

En el proceso que aquí se ilustra, el cantante es el canal comunicativo entre los dos mundos. Los *praiás* dan una vuelta, gritan cuando se encuentran para decirse que está todo bien, y gritan nuevamente frente al cantante para darle las noticias importantes.

El *praiá*, máscara ritual, tiene además el carácter de un uniforme militar (*farda*). Las pinturas corporales que podemos observar en las fotografías tomadas en los años 1930 por Carlos Estevão de Oliveira¹⁰ evocan una iconografía militar. Por una parte, la cruz figura como imagen herencia del catolicismo, imagen protectora. Al mismo tiempo cuando está girada sobre su propio eje, partiendo del hombro izquierdo hacia la cadera derecha y del hombro derecho hacia la cadera izquierda de quien la porta se asemeja a las municiones de los *cangaceiros*, violentos justicieros del *sertão*. La cruz es en esta medida una “imagen compleja” (Severi, 2007) que condensa rasgos contradictorios: ella protege y permite la práctica de la guerra simbólica (figura 11).

¹⁰ Las fotografías están disponibles en el siguiente vínculo: <https://medium.com/@rathias/força-encantada-dança-festa-eritual-entre-os-pankararu-b621f03f1ac9> (Consultado el 24 de abril de 2019).



Figura 11. Pinturas corporales pankararu (foto: Cyril Menta, 2015).

Los *praiá* tienen dos instrumentos primordiales: una maraca y una pipa. Los dos son considerados armas, son evocaciones metonímicas de armas. La maraca es un arma de corto alcance, es una espada que los *praiá* siempre llevan consigo. La pipa es una pistola, que sería capaz de enviar una bala del otro lado del país. La pipa la tiene el especialista ritual, quien sigue fumando durante los rituales para ayudar a los *praiás* durante su lucha (figura 12).



Figura 12. Las pipas son esenciales durante las guerras simbólicas (foto: Cyril Menta, 2015).

Los rituales son verdaderas guerras simbólicas. Es por eso que el *toré* únicamente puede ser practicado una vez el ritual *praiá* se haya culminado: en el *toré*, todo el pueblo entra para danzar (figura 13). Solo puede

entrar una vez el *terreiro* está asegurado, una vez el campo de batalla está seguro, una vez las entidades malas son alejadas del lugar. El *toré* es igualmente el grito de guerra de la victoria, interviniendo justo después de la batalla. Los rituales dependen unos de otros alrededor de la guerra simbólica que está en juego.



Figura 13. *Toré* pankararu (foto: Cyril Menta, 2014).

Si los pankararu aceptaron transmitir sus rituales a otros pueblos, es en gran parte debido a una la búsqueda de aliados para esta guerra. Cuando los pankararu inician un proceso de transmisión hacia otro pueblo, lo primero que deben hacer es verificar la posibilidad de establecer relaciones con las entidades invisibles locales. Los seres encantados son ancestros paradigmáticos, ejemplares. Ellos pertenecen a un lugar, a un río o a una colina. Son la prueba de la indianidad del lugar, y por extensión, del pueblo que allí está viviendo. Después de haber verificado este aspecto, pueden abrir un *terreiro*: eso significa consagrar un lugar a las prácticas rituales. Después, ayudan a formar nuevo ejército fuera de su pueblo.

Como señalé anteriormente, si bien los pankararu enseñan los rituales a otros pueblos, estos rituales no pueden reproducirse de manera idéntica. Existe una fuerte necesidad de diferenciación impuesta por los mismos pankararu que no permiten que su propio ejército esté fuera de su pueblo. Este ejército preparado para la guerra simbólica debe estar listo en el pueblo pankararu para defenderlo en caso de necesidad. Es por eso que los pankararu, al transmitir los rituales empiezan por descubrir la posibilidad local de formación de nuevos panteones. Si bien un ser encantado perteneciente a otro pueblo puede ser convocado, esto solamente sucede en caso de extrema necesidad, en caso de fuerza mayor.

Volvamos brevemente a lo relativo a la jerarquía militar. Mestre Guia es el General supremo. Todas las curas realizadas son llamadas “trabajo”. Una vez al año, los pankararu organizan la Fiesta de Mestre Guia. En esta ocasión, los batallones pankararu vienen a homenajear al General y a mostrar el resultado de los trabajos realizados a lo largo del año. Los nuevos *praiás* son presentados, así como los nuevos batallones. En esta ocasión, los otros pueblos de la región también vienen a homenajear al general. Eso significa que esos pueblos tienen una cierta autonomía en las prácticas rituales, pero ellos también deben mostrar deferencia a Mestre Guia. Él también es el general de ellos. En consecuencia mi nueva hipótesis de trabajo es que la transmisión ritual permitió la elaboración de un gran ejército regional, los ejércitos de otros pueblos son batallones del ejército pankararu.

Para demostrar esto, necesitaré empezar otra investigación con otro pueblo, con el fin de diversificar mis datos. El ejército pankararé es autónomo y no responde a las órdenes de Mestre Guia. Necesito entender cómo funciona esa red regional, cómo se organiza. El ejemplo pankararé me muestra la posibilidad de la autonomización de un ejército invisible, de un ejército independiente, rebelde. Necesito un ejemplo de ejército incluido en el ejército pankararu. Estoy pensando empezar una investigación con el pueblo Geripankó, que necesitó la ayuda de los pankararu a principios de los 2000. Especialistas rituales continúan viajando a ese pueblo para realizar una cura cuando los especialistas rituales locales no son capaces de curar al enfermo o para ayudar durante los rituales colectivos. Los geripanko están frecuentemente presentes en el pueblo Pankararu para observar los rituales y para la Fiesta de Mestre Guia. Con el fin de dar cuenta de estos procesos regionales y definir lo mejor posible este ejército invisible regional, debo, de nuevo, multiplicar mis campos de investigación.

Conclusión

Mis investigaciones siempre fueron el fruto de encuentros con profesores, con lecturas, con especialistas rituales o con entidades invisibles. Empecé mi trabajo de investigación con los pankararé, sobre el tema de la emergencia política y las reivindicaciones étnicas. Para esto seguí de cerca el trabajo de João Pacheco de Oliveira. Su análisis sobre las relaciones entre los pueblos indígenas del Nordeste del Brasil con el Estado son pertinentes; sin embargo, pronto me di cuenta de que al centrarse de manera exclusiva en la dimensión política, se generaba una mirada incompleta de los rituales, olvidando que las relaciones entre los pueblos

indígenas son por su parte claramente significativas. Fue justamente este vacío en las investigaciones antropológicas lo que me llevó al estudio de los rituales. Me interesé por las transmisiones inter-indígenas y realizando ese trabajo descubrí la existencia de una gran red de relaciones inter-indígenas organizadas a partir de los rituales y de la jerarquía del mundo invisible pankararu.

Mi primera conclusión insiste sobre la necesidad absoluta de realizar investigaciones empíricas, etnográficas. Mi segunda conclusión insiste sobre la necesidad fundamental de tener y mantener una mirada crítica de la literatura. Quiero citar el trabajo de un sociólogo, que mencionó uno de los jurados durante mi sustentación de tesis doctoral. El texto denominado “Fuck nuance” (Healy, 2016), insiste en que no será gracias a ligeros cambios sutiles sobre teorías conocidas que nuevas teorías van a nacer. En ocasiones es necesario romper con las perspectivas teóricas que fueron creadas anteriormente, para poder generar nuevas lecturas sobre los fenómenos sociales. A esta idea yo agregaría la necesidad de romper también con las perspectivas metodológicas etnográficas “tradicionales” que se han aplicado desde hace ya varias décadas. Mi intención no es escribir una nueva teoría antropológica, ni revolucionar las técnicas etnográficas, sino más bien describir fielmente lo que sucede con los pueblos indígenas de mi región de estudio. Mi intención es demostrar la necesidad de realizar una investigación, o varias investigaciones, de una manera libre y consciente que solamente es posible dedicando el tiempo suficiente.

Referencias

- Arruti, J.M. (1999). A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco, En Oliveira Filho, J.P. de (éd.). *A Viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Beudet, J.M. (1989). Les turé, des clarinettes amazoniennes. *Revista de Música Latinoamericana*, (10), 92-115.
- Bonhomme, J. y Kerestezi, K. (2015). Les signatures des dieux. Graphismes et action rituelle dans les religions afro-cubaines. *Gradhiva*, (22), 74-105.
- Grünewald, R. de A. (éd.). (2005). *Toré: regime encantado do Indio no Nordeste*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana.
- Hanks, W.F. (1996). Exorcism and the description of participant roles, In M. Silverstein, y G. Urban, G. (éds), *Natural histories of discourse* (pp. 160-220). Chicago: University of Chicago.
- Healy, K. (2017). Fuck nuance. *Sociological Theory*, 35, 118-127.
- Houseman, M. y Severi, C. (2009). *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.

- Lamotte, M. (2015). *Le monde des Nétas. Un “gang” global entre New York, Barcelone et Guayaquil* (tesis de doctorado en antropología). École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France. En cotutela con la Universidad de Quebec.
- Maia, S. (1992). *Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato e etnicidade* (monografía de pregrado en ciencias sociales), Bahia, UFBA.
- Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Menta, C. (2010). *Lonce et le chat sauvage. Émergence ethnique des Indiens pankararé de Bahia*. Memorias de maestría 1 en antropología, Universidad Lumière Lyon II.
- Menta, C. (2012). *La voix des Caboclos, la voie des caboclos. Pragmatique du rituel toré chez les Indiens pankararé (Bahia, Brésil)*. Memorias de Maestría 2 en antropología, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Menta, C. (2017). *Peuplements. Transmissions de rituels des Indiens pankararu aux Indiens pankararé dans le Nordeste du Brésil* (tesis de doctorado en antropología). École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Mura, C. (2013). “*Todo mistério tem dono!*”. *Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Oliveira Filho, J.P. De (éd.). (2004) [1999]. *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Piedade, A.T de C. (2013). Flutes, songs and dreams: cycles of creation and musical performance among the Wauja of Upper-Xingu (Brazil). *Ethnomusicological Forum*, 22, 306-322.
- Sampaio, J.A.L. (1995). “Pancararé: a construção de uma identidade étnica”. *Conférence donnée lors du Groupe de Travail ‘Identités ethniques émergentes’, Réunion des anthropologues du Nord et Nordeste, João Pessoa*.
- Severi, C. (2007). *Le Principe de la Chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris: Éditions Rue d’Ulm/Musée du Quai Branly, coll. « *Æsthetica* ».
- Soares, C.A. (1977). Pankararé de Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado. *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, Museu do Índio.
- Stépanoff, C. (2013). Dessins chamaniques et espace virtuel dans le chamanisme khakasse, *Gradhiva*. (17), 144-169.
- Stépanoff, C. (2014). Technologies cognitives du voyage chamanique. Cas iakoutes. En C. Fausto, y C. Severi (éds), *L’image rituelle: agentivité et mémoire*, Paris, l’Herne, Cahier d’anthropologie sociale, (10), 112-146.