

POR UMA VIAGEM EM SI: UM FENÔMENO PANKARARÉ DE ANTECIPAÇÃO DE FUTUROS

Luciana de Castro Nunes Novaes

INTRODUÇÃO

O interesse por rastrear políticas institucionais em territórios indígenas como uma agenda incide diretamente na proposta de investigar os modos de criação/invenção do conhecimento. Reavaliar o passado é tomar para si o antigo e atualizar memórias no presente histórico a partir da ação. Pela historiografia sobre os indígenas no Nordeste, situados no ambiente da Caatinga, o registro de povos sul-americanos que não se encontravam na floresta tropical e foram classificados como marginais (Steward, 1946, p. 431).

O 16º Congresso de Americanistas em 1908, que ocorreu em Viena na Áustria, foi fundamental para a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no ano de 1910. Extinto, deu lugar à Fundação Nacional do Índio (Funai), no ano de 1967. O SPI surgiu como parte de uma política nacional para

remediar o extermínio da população original em detrimento da ocupação territorial. No início do século XX, o diagnóstico da extinção das populações ameríndias foi protagonizado por nomes como Carlos Estevão de Oliveira, Max Boudin e Mário Melo.

O *Handbook of South American Indians*, de 1946, é um livro importante para estudos etnológicos e arqueológicos. Nos breves artigos sobre os índios no Nordeste, como indica Oliveira (1998), por Robert Lowie e Alfred Métraux, um deles com a colaboração de Curt Nimuendajú, são utilizados relatos de cronistas em períodos variados da colonização. Com esses trabalhos, não foram produzidas descrições sobre a existência contemporânea das populações indígenas, mas formulada a imagem do que poderiam ter sido em um passado longínquo.

É preciso considerar que a reviravolta ocorrida entre as décadas de 1930 e 1940, que levou o olhar acadêmico a aproximar-se de populações vivas e distanciar-se da documentação histórica, buscava o registro do que se considerava tênue e em rápido desaparecimento, a exemplo das danças, músicas, indumentárias, línguas, que contribuíram para compreender o folclore nordestino e a composição da identidade nacional.

Enquanto os autores anteriores, informados por uma preocupação mais folclórica, interessavam-se em registrar o que ainda existia de tradição, apoiados numa metodologia fundada no recolhimento de “traços culturais”, destacados do contexto em que eram produzidos e postos em circulação, esses últimos autores voltam seus esforços principalmente para a preocupação em descrever e avaliar o grau, o ritmo e as formas do processo de descaracterização dos grupos indígenas (Arruti, 1996, p. 16).

Em 1950, o Toré é fixado como sinal diacrítico para o reconhecimento do universo indígena por Raimundo Dantas Carneiro à frente da 4ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção ao Índio, com o apoio do etnólogo Carlos Estevão de Oliveira (Grünwald, 2005, 17). Carneiro tomou como referência o Ouricuri dos Fulni-ôs, de Pernambuco, como máxima referência do sagrado, em que “se dançava o primitivo e o verdadeiro Toré” (Grünwald, 2005, p. 17).

Esse marcador promoveu um movimento de emergência étnica, a partir da associação do religioso enquanto ação política de sua etnicidade (Brubaker; Loveman; Stamatov, 2004; Weber, 1991). Nação, povo, identidade

e diáspora é uma perspectiva sobre o mundo, possibilitando avançar nas desconhecidas dimensões do fenômeno, sem reduzi-la a um estudo classificatório e tipológico. Ainda, etnicidade pode ser entendida como um conjunto de relações e um modo de consciência, com significado e relevância prática que é diferenciada a partir do grupo social, suas posições na ordenação social (Comaroff, 1987).

A dança e o canto dos Craós do Rio Preto são descritos por Teodoro Sampaio (1913) citado por Estevão Pinto (1935, p. 280)

O seu cantar é em grandes vozes, ao som de buzinas, maracás e outros instrumentos toscos. A sua dança (angré) se faz em círculo, batendo o pé direito no chão e dando urros tão espantosos, que se podem ouvir a distância de légua. O cantar e o dançar são para eles uma coisa só, por isso se chamam em sua língua pelo mesmo nome [...] Em suas festas, os cherentes não dispensam o maracá e a buzina, soltando de vez em vez gritos estridentes.

Entre 1951 e 1952, os pankararés são descritos como “[...] um grupozinho de sobreviventes índios que não estão sob jurisdição do Serviço de Proteção aos Índios”, numa população estimada em 225 indivíduos (Hohenthal, 1960, p. 58). Na década de 1960, em reflexo a ação pankararu diante aos posseiros, os pankararés buscam mediação e entram em contato com a Funai, mais precisamente em 1967, e iniciam um trabalho de retomada das antigas práticas rituais, perfazendo nova organização política (Maia, 1994).

Na segunda metade, principalmente a partir de 1970, as populações passam a receber a rotulagem de sobreviventes e remanescentes, integrados (Bandeira, 1972) diferente da nomeação como extintas em décadas anteriores. Diante a esse processo de classificação, os estudos voltados para a temática têm demonstrado como as práticas de governantes em nomear afetou a autocompreensão, a organização social e política das reivindicações indígenas, devido à criação de novos tipos de pessoas (Brubaker; Loveman; Stamatov, 2004). Acompanhando a reordenação da visão sobre o indígena nas primeiras décadas do século XX, pesquisas de caráter classificatório, como a de Curt Niemuendajú, realizaram coletas etnográficas, estabelecendo correlação interdisciplinar entre arqueologia e antropologia.

A partir das décadas de 1960 e 1970, houve atuação de destacados antropólogos brasileiros, a exemplo de Eduardo Galvão (1960, 1976), Darcy Ribeiro (1973, 1979), Roberto Cardoso de Oliveira (1964, 1967), que foram responsáveis por promover e difundir as expressivas mudanças que se operavam na teoria antropológica referente aos estudos indígenas. Na Bahia, esse processo veio a ser liderado pelo professor Pedro Agostinho a partir do início dos anos 1970.

Como parte dos muitos estudos iniciados e orientados pelo professor Pedro Agostinho a partir de 1971, o trabalho de conclusão do bacharelado em Antropologia no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA) realizado por Carlos Caroso (1975), sob orientação do mencionado professor, foi encaminhado à Funai, com a finalidade de servir como relatório de identificação para reconhecimento do grupo indígena pankararé, ao abrigo do Convênio Fundação Nacional do Índio/UFBA. É importante destacar que o então conhecido como Convênio Funai/UFBA, coordenado pelo professor Pedro Agostinho, permitiu a realização de vários estudos dos grupos indígenas existentes na Bahia, trazendo à discussão a presença de povos cujo apagamento étnico e social era a realidade que prevalecia no início da década de 1970. A existência deste instrumento legal de colaboração entre as duas instituições públicas federais não correspondia à uma aceitação imediata de seus resultados e demandas em favor dos grupos indígenas ressurgidos, não infrequentemente enfrentando dificuldades com técnicos e gestores da Funai, na ocasião, presidida por um general do Exército brasileiro, e que tinha grande parte de seu pessoal com origem nos escalões militares.

Posteriormente, a comunicação apresentada pelo mesmo Carlos Caroso em Grupo de Trabalho (GT) coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira, na X Reunião Brasileira de Antropologia do ano de 1976, teve o incentivo por parte do coordenador do GT a publicar este estudo preliminar, dada importância de trazer informações a respeito de um grupo indígena até então considerado extinto nos estudos etnológicos então disponível. Na época, o antropólogo Ney Land, então diretor do Museu do Índio, se responsabilizou pela publicação no Boletim do Museu do Índio.

Naquele trabalho e em consonância com os conceitos e discussões então vigentes, Caroso (1977, p. 5) identificou os Pankararés como “[...] um subtipo camponês, ou seja, como campesinato indígena, aqui entendido como sendo aquela parcela de índios integrados à sociedade nacional...”. No entanto, esse silenciamento não estava essencialmente atrelado ao epistemicídio da colonização no Nordeste, mas com

um acobertamento das identidades por conta do domínio e pressões dos não-indígenas dominantes e, em algumas situações, os próprios indígenas que negavam sua pertença por conta de um projeto de integração e pressões para não o fazer (Caroso, 2020)¹.

O cenário encontrado por Caroso (1977) entre os Pankararés esteve marcado por profundas divisões estimuladas e mantidas pelos não indígenas que se achavam na mesma área, sendo muito mais complexo do que a antropologia naquele momento e de modo isolado buscava compreender. O *survey* etnográfico com os Pankararés, realizado por Caroso, traz uma evidência que fundamenta o estado de arte do princípio simétrico que busco nessa etnografia efetivar: o nivelamento entre interesses dos actantes e analistas na práxis científica. Na visão do já citado artigo, era “[...] crescente movimento de reavaliação da antiga cultura indígena e readoção de muitos elementos perdidos” (Caroso, 1977, p. 1).

Nesta interpretação cabe aos sindicalistas o demérito de não compreenderem a importância do discurso étnico. No caso de Caroso, essa incompreensão é tamanha que merece ser citada: ‘Alguns índios negam a sua identidade étnica verdadeira, apesar de serem apontados por outros como pertencentes ao grupo Pankararé e seus parentes. Chegam a negar que alguém seja índio no local e a dizer que ‘isto é uma invenção’. (Caroso, 1977. Grifos nossos). Como veremos [...], ‘índio’ e “trabalhador rural” são, nesses casos, invenções contrastivas (Arruti, 1996, p. 52).

¹ Comunicação escrita, em 2020.

É importante destacar que, a partir de 1970, modelos mais complexos de cognição foram desenvolvidos, a partir da noção de esquema de Erving Goffman. Esquemas são estruturas mentais em que o conhecimento é representado, são também processadores de informação, percepção e ordenação. Desse modo, compreender a etnicidade enquanto cognição é compreender o contraste de corpos, categorias e saberes, a partir do dispositivo mental de reconhecimento, que possui as condições de criar uma interpretação complexa, sendo de caráter implícito, não verbalizado e de forma autônoma, diferente do que acontece com modos de cognição controlada (Brubaker; Loveman; Stanlov, 2004).

Em agosto de 2019, no momento em que me encontrava analisando os dados de campo e redigindo a tese, participei de uma palestra do professor Gilles Bibeau que tinha como tema a hermenêutica antropológica na abertura do semestre letivo do Programa de Pós-Graduação de Antropologia (PPGA). Na discussão que se seguiu, Caroso (1977) fez referência a meu estudo que se encontrava em curso, trazendo elementos importantes para refletir sobre o campo. Primeiro, ao mencionar que mesmo trabalhando com os Pankararés de Brejo do Burgo, ele e eu nos situamos em campos etnográficos diferentes. Na ocasião, ele fez menção às mudanças ocorridas ao longo de quase meio século que separavam seu estudo de campo do momento em que o meu era realizado, mencionando que as crianças e os jovens adultos que circulavam entre ele e os seus interlocutores na década de 1970, hoje se tornaram protagonistas dessa narrativa, a exemplo do cacique Afonso e Mãe Edésia. O que chamou minha atenção para a importância de dar destaque a este aspecto.

As mudanças não se encerram na dinâmica temporal que impactou corpos, como os de cacique Afonso e Mãe Edésia, atuais protagonistas do *festejo do Amaro*. É possível citar o acesso territorial e o deslocamento espacial em Brejo do Burgo e no Raso da Catarina, a relação dos Pankararés com a sociedade mais ampla. Também está, nesta lista, a fundação da escola indígena e a formação educacional de professores indígenas, o amadurecimento de práticas rituais e a existência de outras, não formatadas 40 anos atrás. Principalmente, a homologação dos territórios Pankararés e a

finalização das lutas entre indígenas e posseiros, que eclodiram a partir do ano de 1975, tendo seu ápice se dado com o assassinato do cacique Ângelo Pereira Xavier, em dezembro de 1979. Desse modo, são tantas transformações passíveis de serem identificadas, que seria necessário um estudo que objetivasse a comparação dos dois campos etnográficos.

Figura 1 – Cacique Afonso, Mãe Edésia e Agnaldo em 1975



Fotógrafo: acervo pessoal de Carlos Caroso (1975).

Portanto, entendo a reavaliação da antiga cultura pelos Pankararés como método de acesso ao passado arqueológico, problematizando e tornando evidente os bens materiais e a esfera religiosa a partir de critérios internos e escolhas circunstanciadas. Logo, o que anteriormente foi identificado como perdido, estiveram protegidos pelo ambiente da Caatinga, o mesmo de seus antepassados. Seus corpos, por meio da memória dos atos e diante das múltiplas relações com a diversidade de espécies existentes no ambiente compartilhado,

salvaguardaram técnicas, processos e mecanismos que compõem o repertório mágico-ritual, aqui, identificado como *Ciência Pankararé*.

A etnicidade na análise aqui proposta está diretamente relacionada com a elaboração e retomada de tradições espirituais enquanto fortalecimento interno da identidade e em contraste temporal entre o passado ancestral e o presente histórico, e não exclusivamente para validação à sociedade mais ampla. Não busco aqui essencializar a identidade étnica no ambiente, mas me voltar para a compreensão de que seu fortalecimento também é realizado a partir de dinâmicas produzidas pela tradição religiosa, pelos aspectos de comunicação intermundos, pela força que emana do clima, do solo, da fauna e flora, dos materiais, além de outros veículos de comunicação, como os sonhos, a incorporação, as visões, e os saberes transmitidos por seres Encantados e espíritos.

Isso implica algo diferente implementado pela ótica da etnogênese, em que a emergência étnica está diretamente associada a movimentos estritamente de fora para dentro, seja pela inserção em políticas nacionais de identidades étnico-raciais, ou pela circulação de saberes e valores em compartilhamento por outros grupos. Dois grupos diferentes de pesquisadores se concentraram em objetivar a emergência étnica como objeto de estudo. Na UFBA, o Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb), sob inspiração do mencionado professor Pedro Agostinho e coordenado por Maria Rosário Carvalho, bem mais recentemente, no Museu Nacional (coordenado pelo prof. J. Pacheco de Oliveira Filho).

Oliveira Filho coloca que o desafio à ação indigenista no Nordeste é restabelecer os territórios indígenas, promovendo a retirada dos não indígenas das áreas, desnaturalizando a “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania (Oliveira, 1998). Complementarmente, Arruti (1996) considera que a história precisa ser reescrita por meio da inversão da documentação e do interesse em evidenciar o que foi mantido como invisível para ser reinventado nas últimas décadas.

A ideia de invenção da cultura² para Roy Wagner que é sentida na pesquisa de Caroso em meados da década de 1970 para compreender a

2 O livro de Roy Wagner, *A invenção da cultura*, de 1975, só foi traduzido para a língua portuguesa 35 anos após sua publicação, diferentemente de Clifford Geertz, de 1973, e Marshall Sahlins, de 1976. Como bem destaca Goldman (2011), esta defasagem temporal resulta em

emergência étnica Pankararé, dá lugar, nesse estudo, a uma concepção reflexiva da cultura, nomeada a partir de seus próprios termos; *Ciência do Amaro*, que, na torção conceitual, identifico como arqueologia Pankararé. Desse modo, resgatar o conceito de “invenção da tradição” proposta por Hobsbawm e Ranger (1984), é crucial para romper com a ideia de artificialidade e autenticidade das tradições, indo ao encontro dos fluxos históricos, das dinâmicas cotidianas e interferências das relações sociais diante das ações. Outrossim, a noção de sinal diacrítico (Barth, 1969) potencializa os processos identitários no Nordeste, ao tempo que permite compreender os marcadores de diferença construídos historicamente pelas populações indígenas diante da sociedade mais ampla.

Contudo, o termo “invenção” não desconsidera a manutenção e salvaguarda de práticas em detrimento da lógica do gerúndio cultural, ou seja, que a cultura está em processo. Mas indica pensar que a emergência étnica está diretamente associada à criação, recriação, ou mesmo, pesquisa sobre si em relação a uma longa duração. Voltar-se para dentro é parte integrante da tradição indígena no Nordeste que, desde o período colonial, devido ao etnocídio sofrido, impulsionou as populações originais a se relacionarem a partir de outros modos e dinâmicas que não mais as de “antigamente”. Contudo, essas novas dinâmicas não excluíram conteúdos e informações ancestrais, que permaneceram mesmo com o racismo estrutural, em devir e em acesso.

A invenção para Wagner (2010, p. 19) foi indeterminada para os antigos como para os filósofos medievais. Coube à visão determinista de mundo materialista-mecanicista newtoniana banir essa categoria para o domínio do acidente, retirando toda e qualquer ação intencional humana de elaboração. Kuper (2008), ao tratar da reinvenção, apresenta como o Ocidente, ao longo da formação do pensamento antropológico, construiu a noção de primitivo associado ao território ocupado pela colonização. A partir de um mito construído por juristas do século XIX, a ideia de primitivo esteve associada diretamente à ideia de moderno, análogo a linearidade evolucionária das espécies naturais. Contudo, é preciso ressaltar que há um renascimento

uma deficiência para o pesquisador brasileiro, quanto às proposições políticas de sua atuação e às predominâncias imperiais.

desse mito do primitivo na contemporaneidade, pois “[...] para cada nação, para cada tempo, os seus próprios bárbaros” (Kuper, 2008, p. 13).

No dia 22 de dezembro de 2020, ocorreu a defesa de trabalho de conclusão de curso de Patrícia Krin Si Atikun Pankararé aberta ao público e aprovada com louvor pela banca composta por José Augusto Laranjeiras Sampaio, Leandro Durazzo e seu orientador Juracy Marques. Trago, aqui, dois pontos importantes que registrei na fala da banca. José Augusto Laranjeira Sampaio, ou Guga, como é conhecido, narrou de um modo particular o processo de surgimento do *festejo do Amaro*. Se, na década de 1970, Caroso considerava a etnogênese Pankararé como “invenção” da cultura, Sampaio identificou o surgimento do *Amaro* como uma “sacada política do Cacique Afonso” ou mesmo “manha política”, além de afirmar que esse desejo por encontrar a originalidade é um requisito idiota dos brancos diante aos povos indígenas no Nordeste.

Figura 2 – Terreiro do Amaro



Fonte: produzida pela autora.

Sua versão do surgimento do *Amaro* é resultado de uma guerra vencida entre as décadas de 1970 e 1980. Ao longo das décadas seguintes, não houve mais necessidade de ficar no Brejo do Burgo, podendo, então, levar o cerne do ritual para o Raso da Catarina. Na década de 1980, os componentes principais dessa indianidade (Oliveira, 1998) destacam não só mais a dança enquanto tradição, mas a estrutura política e os rituais que diferenciam a tradição. Contudo, essa década é crucial para a demarcação da terra indígena.

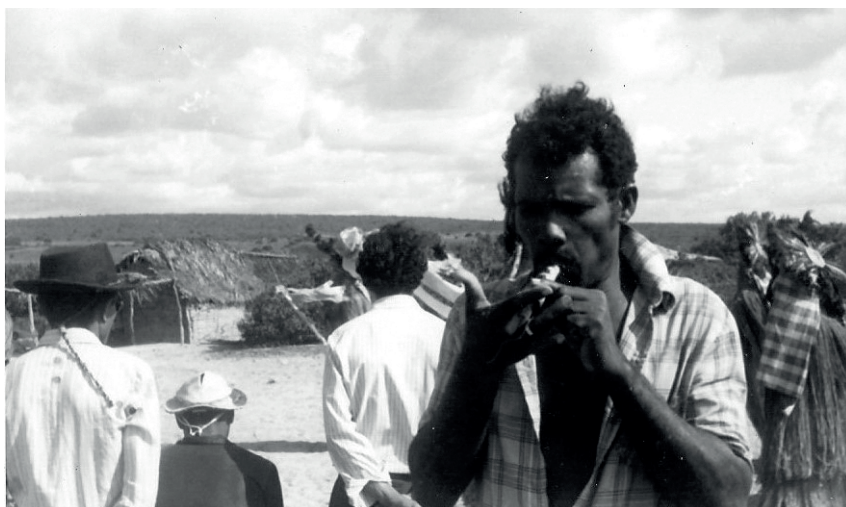
Os Pankararés retornam a Brasília, em 1982, para obtenção do reconhecimento oficial da Funai e da criação de um posto indígena. Dois anos após, por conta própria, iniciam a demarcação gerando conflitos intensos com os posseiros que, em retaliação, derrubam placas e incendeiam o Poró (espaço edificado destinado para Ciência). Contudo, já por ocasião do trabalho de campo de Caroso, seus interlocutores informavam que, quando dançavam *Toré*, eram levados presos para a delegacia de Glória³. Em 1985, foi firmado novo acordo para redefinição dos limites territoriais, com “[...] redução dos 44.500 *ha* anteriores para cerca de 28.000 *ha*, sendo concedida, em compensação, uma pequena área [...] localizados o Poró, a fonte grande e o terreiro do *Toré*” (Maia, 1994, p. 23).

Portanto, a guerra que o antropólogo Sampaio trata está diretamente relacionada com a construção da legitimidade Pankararé sobre o território, a distintividade cultural diante a sociedade mais ampla, a repetidas destruições do Poró. Diferente da visão simplista e humanizada, a partir de uma política de interesses que Sampaio confere ao cacique Afonso, Patrícia Pankararé apresenta uma outra versão para o surgimento do *festejo do Amaro*. Segundo ela, o reconhecimento, por Luís Preto, de práticas culturais Pankararu em território Pankararé é derivado de uma pergunta da própria Natureza que, após a vitória da guerra de décadas atrás, indica: *Onde estão os forguedos? Cadê os Praiás?* É preciso buscar o fortalecimento, mesmo que estejam descansados devido ao território ter sido homologado. Assim, 12 *forguedos* são levantados, e no Raso da Catarina, a partir de uma determinação também da Natureza, o *Amaro* passar a ser festejado.

3 Glória era a antiga sede do município, sua transferência para o local em que hoje se encontra em início de 1975, por ocasião do enchimento do reservatório da Usina Hidrelétrica de Moxotó, que forçou o deslocamento.

O campo etnográfico na TI Pankararé e na TI Brejo do Burgo foi constituído por três etapas. A primeira de carácter a reconhecer a *Ciência do Amaro* no ano de 2018; a segunda formatada pelo registro sistemático do *festejo do Amaro* em 2019; e a terceira, de carácter não presencial, entre 2020 e 2021, descrever e complementar a partir da etnografia visual com orientação de parte dos interlocutores. Para tanto, foram reunidas narrativas em contexto de entrevista entre 2018 e 2021 de integrantes da família Pankararé, em conjunto a observação-participante e a etnografia visual realizada no *festejo do Amaro* nos anos 2018 e 2019.

Figura 3 – Luís Preto tocando assóvio feito com rabo de tatu



Fotografia: acervo pessoal de Carlos Caroso (1975).

Era Luís, eu sempre via ele fazer esses trabalhos aqui, mas a gente tinha até medo de fazer esses trabalhos porque a gente nunca tinha visto, aí foi o tempo que ele morreu e tudo, a Désia começou com esses trabalhinhos dela e tudo. Antigamente tudo era uma demandada só né, é por isso que eu disse que meu marido é político por causa disso, por que antigamente o pessoal era todos os amigos uns dos outros, os brancos que eram os brancos ajudavam a gente que éramos caboclas, que antigamente chamavam a gente de cabocla, vamos chamar as caboclas de Marciano

para trabalhar na roça e a gente ia trabalhar, as caboclas de Marciano, a gente ia [...] (Maria Aurica Pankararé, 2019)⁴.

A vida se manifesta como um sistema relacional entre os seres vivos e os artefatos (Pitrou, 2016). O trabalho, então, é uma ação que envolve técnica e energia, englobando o contraste entre o que é visível e o que escapa aos olhos. É preciso destacar que o que escapa não é um padrão, mas é produto de concepções nativas de visão e visibilidade. Ao correlacionar em uma mesma fala, as atividades da *Ciência do Amaro* e as tarefas da roça, a noção de trabalho volta-se para o desenvolvimento de ações múltiplas.

A recorrência do uso do termo “trabalho” ao longo do campo etnográfico me chamou atenção desde a primeira escuta. Isso porque, no universo religioso do candomblé, essa é uma designação importante para definir a responsabilidade e o comprometimento com atos marcados no tempo e no espaço de caráter ritual. Acrescido a noção de obrigação, a *ciência* enquanto *trabalho*, como define Cacique Afonso, conduz ao entendimento que o *festejo do Amaro* não dissocia esforço de comemoração e seriedade de brincadeira. O termo “trabalho” apresentado por Maria Aurica, em referência ao começo do conjunto das atividades da *Ciência*, é utilizado entre os interlocutores consultados, enquanto referência da elaboração prática e subjetiva diretamente associado aos atos empregados no *Amaro*.

O trabalho apresenta a dimensão transformativa da Natureza para cumprir com as obrigações associadas ao *festejo do Amaro*, como também dos atos secretos associados à *Ciência*, a partir do desenvolvimento de habilidades, demonstração de iniciativas e outras ações. A presença de Luís Preto, entre os Pankararés, apresenta-se enquanto a situação de provocação de fortalecimento identitário narrado anteriormente, em que outro grupo étnico transmite saberes e valores de indianidade. Entretanto, Letinho Pankararé indica que a expressão “descendente indígena” não existe para definir a realidade indígena no presente histórico, porque ou se é indígena ou não.

4 Entrevista com Maria Aurica Pankararé realizada durante trabalho de campo em 8 de novembro de 2019.

Figura 4 – Indígenas Pancararú (Tacarátú, Petrolândia, Estado de Pernambuco)



Vestindo a indumentária dos praiás, a mesma que os oficiais do clã Txo-o ko, trazem sob a denominação de E-txaf-kla (Os empenados), nos cerimoniais do Urikuri. (Vista de frente) (Vista de trás).

Fonte: Boudin (1949).

Associada à noção de *viagem em si*, trago o relato da inserção de Mãe Edésia no universo científico da comunicação intermundos como exemplo que a escavação do passado acontece no corpo indígena, a partir de técnicas e interação com os materiais e ambiente. Mãe Edésia sempre gostou de cantar Toré e começou seus trabalhos aos oito anos a partir da relação com o seu padrinho Tio Negro, casado com sua tia materna, e muito querido por sua mãe. Porém, Mãe Edésia evoca outros nomes como conhecedores desses saberes, como o Nêgo de Rosa, sua filha Manuele e Mané de Nêgo. O início da brincadeira acontecia em Brejo dos Padres, na parte pernambucana da família. A saída acontecia quando todos estavam dormindo, para chegada ser em torno de 9 horas da manhã. Ia levada nas costas de seu tio. A direção era para a Rua Velha, precisando tomar uma canoa para ir até Brejo dos Padres.

Para cantar Toré eles colocavam um banco, aí botava eu em cima do banco e um ficava do lado e outro do outro, me segurando para eu não cair, aí eu cantando cantava toré, aí ficava lá passava de oito dias, passava de oito dias lá em Brejo dos Padres, aí quando foi uma vez que eu fui quando cheguei lá, deu uma febre eu passei três dias morta, eu morri sabe, eu morri, as meninas que foram comigo estavam todas chorando, tudo chorando e eu morta, aí o povo se alvoroçou e faz trabalho e faz trabalho aí foram atrás de um tio de Irineu, aí quando o tio chegou, falou tudo para Irineu e Irineu foi fazer um remédio para dor e era menino novo também, aí ele falou assim: - ela tá anestesiada pode deixar, ela não vai morrer, mas ela vai ter a hora dela se acordar. Três dias que eu passei, aí com três dias eu me acordei, aí todo mundo chorando porque passar três dias morto né, aí eu não sei, sei que quando foi com 15 anos chegou assim sem eu saber nem como, porquê só o que eu tive foi essa reação em Brejo dos Padres, depois eu não senti mais nada não, aí até hoje eu tenho minhas coisas graças a Deus para me livrar dessas coisas que é do mal graças a Deus né (Mãe Edésia Pankararé)⁵.

A fala de Mãe Edésia toca em muitos temas que sustentam essa tese. O primeiro ponto que merece destaque é o diálogo profundo entre os Pankararés e os Pankararus para a salvaguarda de técnicas e instrumentais espirituais a partir de relações familiares que se mantiveram, mesmo após a divisão histórica em grupos, dos aldeados das Missões do Curral dos Bois, ainda no século XIX. Um segundo ponto evidente na fala de Mãe Edésia é a experiência de morte que é entendida enquanto uma fase transitória para poderes e potências individuais serem desencadeados por meio do intermédio de forças trabalhadas. O terceiro ponto volta-se para a compreensão de que a cura para o estado transitório está diretamente ligada aos corpos existentes no ambiente e a transformação destes em remédio.

A conexão estabelecida entre noções de tempos distintos em um mesmo presente etnográfico impulsiona discussões mais amplas sobre relações de poder, identidade e força encantada. Isso incide diretamente sobre a ideia recorrente entre os interlocutores de que a ancestralidade não pode ser reduzida ao período de homologação do território, ou aos processos de transmissão de saberes por etnias aparentadas. Alison Wylie (1982) indica “descendência cultural” como um conceito problemático para tratar a

5 Entrevista realizada com Mãe Edésia Pankararé, em 11 de novembro de 2019.

continuidade cultural e nutre a necessidade de encontrar semelhanças na relação entre variáveis que afetam ou influenciam os materiais. No entanto, é preciso registrar a noção de ancestralidade como potência para conjugações entre práticas religiosas e afirmação étnica.

O *festejo do Amaro* emerge nas narrativas produzidas como fundamental para a demarcação e homologação da segunda terra, a TI Brejo do Burgo, composta por duas comunidades mistas. A primeira formada por Brejinho, Poço e Ponta D'Água e outra, a Cerquinha. Portanto, escrever sobre o *festejo* aciona uma situação em que sinais diacríticos de uma indianidade (Oliveira, 1998) peculiar aos indígenas no Nordeste emergem no âmbito da existência, de uma ontologia político-religiosa. Trata-se de um ritual em que os actantes demarcam fronteiras entre indígenas e brancos, mas, além das fronteiras, tecem uma arena de ensino aprendizagem para os participantes.

Figura 5 – Praiás no Cruzeiro do Caboclo Aboiador



Fonte: produzida pela autora.

[A Ciência do Amaro] é tudo na vida da gente né? É que nem vocês que chega, a gente tem que orientar, não é assim, tem que fazer assim, vamos fazer isso aqui, por que vocês vão chegando ali, vocês não conhece de nada né, aí para você fazer a coisa certa a gente tem que explicar, é você chegar a gente abraça né, e vocês mesmo viram o que é que nós faz ali (Letinho Pankararé, 2019)⁶.

Ao ouvir Letinho afirmar “vocês mesmo viram o que é que nós faz ali”, me fez refletir sobre o sentido de visão associada à revelação e compreensão dos atos realizados. Se a *ciência* pretende ser coerente em sua prática de conhecimento, ela deve ser reconstruída sobre as bases da abertura e engajamento ao invés do fechamento e da separação.

O *festejo do Amaro*, desde 1995, é uma celebração aberta à sociedade mais ampla, contudo, o segredo e o particular mantêm-se intrínsecos às atividades que compõem as etapas rituais desde a década de 1970, quando o *Amaro* já existia, mas era *terreiro* particular dos indígenas. No tempo que estive próxima a execução dos *festejos*, ou mesmo das atividades individuais dos interlocutores deste estudo, verifiquei que os vegetais são processados com técnicas particulares, porém, em nenhum momento, fui motivada a registrar a cadeia operatória do *levante do forguedo* e da produção do vinho da *jurema*, seja em sua parcialidade ou totalidade, pois a linguagem verbal e não verbal na experiência em campo me garantiu os limites e as fronteiras secretas que precisava seguir.

Constatei em dois anos, presenciando o circuito do *festejo*, uma visão mais geral sobre o todo, compreendendo que a mobilidade ritual atua de forma direta e circunstanciada nas marcações do tempo e do espaço. O segredo não é revelado, mas, sim, vivido, um fenômeno da vida humana (Novaes, 2012, p. 136). Para Drewal (1992), rituais são viagens, porém, a experiência é multifacetada, sendo entendida diferentemente para os integrantes do segmento dos praiás, as mulheres que dançam com eles, os indígenas que compõem a família Feitoza e os de outras localidades, os *romeiros* e os *brancos* que eventualmente participam com gravações e registros audiovisuais. Romeiros não é uma categoria étnica, mas social, pois é uma condição ocupada por aqueles que se deslocam até o *festejo do Amaro* para o pagamento de promessas, incluindo indígenas e não indígenas.

6 Entrevista realizada com Letinho Pankararé, em 7 de novembro de 2019.

Retomando a noção de etnicidade enquanto cognição, meus esquemas mentais, assim como dos interlocutores deste estudo, foram ativados por estímulos e sugestão, seja pelo arcabouço que trouxe comigo sobre minha disposição às relações científicas equiparáveis às vivências antigas indígenas, seja em meu corpo diante a percepção sobre os segredos envoltos nas práticas. Todavia, o campo evidenciou que as marcações físicas também atuam como fronteiras intermundos, as violências e opressões históricas desempenhadas pelos posseiros no médio prazo acelerou determinadas viagens em si, como, também, as situações e os eventos que são recorrentes no festejo de 2018 e 2019 não estão fixadas, mas deslizam e serpenteiam no tempo-espaço, assim como os forguedos em uma noite estrelada no *Amaro*.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. 1996. Tese (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: Universidade Federal Bahia, 1972. (Estudos Baianos, n. 6).
- BARTH, F. Introduction. In: BARTH, F. (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1969. p. 9-38.
- BRUBAKER, Rogers; LOVEMAN, Mara; STAMATOV, Peter. Ethnicity as cognition. *Theory and Society*, Amesterdã, v. 33, p. 31-64, 2004.
- BOUDIN, Max H. Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô. *Cultura*, Rio de Janeiro ano 1, n. 3, p. 47-76, maio/ago. 1949.
- CAROSO, Carlos. *Os Pankararé de Brejo do Burgo*. 1975. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia e Etnologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.
- CAROSO, Carlos. Pankararé de Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado. *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 1-10, fev. 1977.

- COMAROFF, John L. Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality. *Ethnos: journal of anthropology*. Chicago, v. 52, n. 2/3, p. 69-86, 1987.
- DREWAL, M. *Yoruba Ritual: performers, play, agency*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série, Belém, n. 8, p. 1-41, jan. 1960.
- GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades tribal e nacional no rio Negro, Amazonas: leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, p. 195-211, 2011.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. As múltiplas incertezas do Toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005. p. 13-38.
- HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1984. v. 2.
- HOHENTHAL JUNIOR, William D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 12, p. 37-86, 1960.
- KUPER, Adam. *Reinvenção da sociedade primitiva transformações de um mito*. Recife: Ed. UFPE, 2008.
- MAIA, Suzana M. *Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato, etnicidade e organização política*. Salvador, 1994. Relatório CNPq/ PINEB.
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. *As panelas das feitiçeras: uma etnografia do segredo e ritual de Iyami no candomblé*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 41-91, 1967.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Introdução: a noção de fricção interétnica. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1964. p. 33-54.

PINTO, Estevão. *Fulniô: os últimos tapuias: Etnologia Brasileira*. São Paulo: Brasiliana, 1935.

PITROU, Perig. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul (Introdução). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 1, p. 6-32, 2016.

RIBEIRO, Darcy. Etnicidade, indigenato e campesinato. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 73, n. 8, p. 5-18, 1973.

RIBEIRO, Darcy. *Indigenato e campesinato*. Rio de Janeiro: Vozes. 1979.

STEWART, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Government Printing Office, 1946.

Wagner, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1991.

WYLIE, A. An analogy by any other name is just as analogical: a commentary on the Gould-Watson dialogue. *Journal of Anthropological Archaeology*, Amsterdã, v. 1, p. 382-401, 1982.