



Imbroglia de l'au-delà. Le vrai du faux dans les relations avec le monde invisible des Indiens pankararu du Nordeste du Brésil

Cyril Menta

► To cite this version:

Cyril Menta. Imbroglia de l'au-delà. Le vrai du faux dans les relations avec le monde invisible des Indiens pankararu du Nordeste du Brésil. Annales de la Fondation Fyssen, 2020, 35, pp.77-87. hal-03046055

HAL Id: hal-03046055

<https://hal.science/hal-03046055>

Submitted on 8 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Imbroglia de l'au-delà Le vrai du faux dans les relations avec le monde invisible des Indiens pankararu du Nordeste du Brésil

Cyril MENTA

Département de la Recherche et de l'Enseignement du musée du quai Branly – Jacques Chirac, Paris

Résumé

Les Indiens pankararu (État du Pernambouc, dans le Nordeste du Brésil) ont initié dans les années 1930 un processus de formalisation de leur identité indigène. Afin de complaire au Service du Protection de l'Indien (SPI, organe tutélaire des Indiens au Brésil), ils ont entrepris d'importants changements sociaux, politiques, rituels et cosmiques. Une organisation spécifique de chacun de ces éléments – interdépendants – a été élaborée. Celle-ci n'a cependant pas perduré et règne aujourd'hui à l'intérieur du village pankararu une incessante remise en cause du pouvoir établi. C'est principalement au plan cosmique que s'intéresse cet article. Le panthéon « traditionnel » est considéré comme étant fixe. Pourtant, de nouvelles entités invisibles l'intègrent régulièrement. Ne pouvant empêcher ni même freiner cette augmentation, les autorités locales « traditionnelles » énoncent des discours visant à nier la véracité d'une entité invisible ou des capacités d'un spécialiste rituel. L'objectif de cet article est d'analyser cet ordre nouveau, cette incompréhension mutuelle, par la multiplicité des sources énonciatrices de « vérité ».

Mots-clés

Vérité, conflits, cosmologie, formalisation identitaire, Indiens pankararu

An imbroglia from beyond The true from the false in the relationships with the invisible world among the Pankararu Indians, Northeast region of Brazil

Abstract

Pankararu Indians (State of Pernambuco, Northeast region of Brazil) have initiated during the 1930s a process of formalization of their indigenous identity. To please the Indigenous Protection Service (SPI, the official tutelary body of indigenous peoples in Brazil), they undertook major social, political, ritual and cosmic changes. A particular organization of each one of these – interdependent – elements has been developed. Even so, it did not last long and reigns today, inside the pankararu village, an incessant reconsideration of the established power. This paper is mainly concerned with the cosmic plane. The “traditional” pantheon is considered fixed. However, new invisible entities regularly integrate it. Unable to prevent or even halt this increase, “traditional” local authorities produce speeches targeting denying the veracity of an invisible entity or the capacities of a ritual specialist. The goal here is to analyze this new order, this mutual misunderstanding caused by the multiplicity of sources enunciating “truth”.

Keywords

Truth, conflicts, cosmology, identity formalization, Pankararu Indians

La vérité est une chose terrible. On commence par y poser le bout du pied, sans rien éprouver. Quelques pas de plus, et on s'aperçoit qu'elle vous entraîne comme le ressac, vous aspire comme un remous. D'abord, la vérité vous attire à elle d'un mouvement si lent, si régulier, qu'on s'en rend à peine compte ; et puis le mouvement s'accélère, et puis c'est le tourbillon vertigineux, le plongeon dans la nuit. Car la vérité a ses ténèbres. On assure qu'il est terrible d'être saisi par la grâce divine.

Robert Penn Warren,
Tous les Hommes du Roi.

Introduction

Cet article explore les conséquences sociales de récents bouleversements cosmiques chez les Indiens pankararu de l'État du Pernambouc, dans le Nordeste du Brésil. Le monde invisible « traditionnel » est considéré comme fixe. Quelques familles possédaient le monopole des relations avec les êtres le peuplant : elles étaient seules détentrices de masques rituels *praiás*, des lieux de pratiques rituelles (*terreiros*) et de l'organisation de rituels. Ce n'est plus le cas aujourd'hui : de nombreux individus, appartenant à d'autres parentèles, viennent remettre en cause cette autorité. Dès lors, de nombreux discours visant à nier la « véracité » d'un masque ou d'un spécialiste rituel apparaissent. Mon hypothèse est que la difficulté, voire l'impossibilité, à faire accepter une vérité au collectif est le résultat de l'imbrication d'une multiplicité de sources énonciatrices de vérités. Je vais m'attacher à retracer l'origine de ces discours afin d'en saisir les dynamiques contemporaines.

Cet article s'appuie pour ce faire sur le thème des « régimes de vérités », mis en lumière par Michel Foucault (2012). Pour cet auteur, la relation entre subjectivité et vérité est centrale pour la constitution d'un sujet éthique. Un régime de vérité est un processus à travers lequel s'établit ce qui est tenu pour vrai. Il faut pour cela observer l'origine de son énonciation. La vérité apparaît ainsi comme une construction, une production. Elle émerge du contexte historique ainsi que des dispositifs de pouvoir présents. Il devient alors important de saisir l'effet que peut avoir sur l'existence des individus la présence des formes plurielles de vérité.

Intervention exogène et formalisation identitaire

Quelques données historiques relatives aux processus de formalisation des identités indigènes dans le Nordeste du Brésil sont nécessaires afin de saisir la manière dont une organisation sociale spécifique s'est établie chez les Pankararu. C'est au cours de ce processus que la « tradition » est définie, par l'intervention d'anthropologues et par d'importants réagencements internes.

Lors de la création du Service de Protection de l'Indien (SPI) en 1910, le Nordeste du Brésil est officiellement dépourvu de peuples indigènes. L'intervention de l'organe tutélaire y est alors inconcevable. La région n'est peuplée que de *caboclos*, métisses d'Indiens, de Blancs et de Noirs, paysans catholiques parlant portugais. À partir de 1920 pourtant, le père Alfredo Dâmaso et l'anthropologue brésilien Carlos Estevão de Oliveira défendent la cause des Fulni-ô de l'État de Pernambouc : après de nombreux conflits opposant ce groupe à des propriétaires terriens, Estevão de Oliveira entreprend des recherches anthropologiques et archéologiques afin de prouver l'appartenance ethnique de ce peuple, tandis que le père Dâmaso en devient le porte-parole, défendant leur cause (Arruti, 1999). Les Fulni-ô sont le seul peuple de la région à avoir conservé leur langue indigène (ils parlent le *yathê*, du tronc linguistique macro-gê [Boudin, 1949]). Ils possèdent également des rituels aisément identifiables comme indigènes (tels l'*ouricouri*¹ et le *toré*²), ainsi qu'une organisation sociale en deux clans exogamiques. Sur la base de ces critères précis, le SPI décide d'installer en ce village un Poste Indigène (PI), marquant par là leur reconnaissance officielle en tant qu'Indiens.

La formalisation identitaire des Fulni-ô a déclenché d'autres processus similaires. L'exemple des Potiguara de l'État du Paraíba est lui aussi révélateur : contrairement aux Fulni-ô, ils sont considérés comme trop « métisses », ils ne

¹ L'*ouricouri* est le nom du lieu dans lequel une réclusion de trois mois est observée. L'accès à ce lieu au cours de cette réclusion est strictement interdit aux non-Indiens.

² Si le *toré* est, déjà à cette époque, un rituel collectif largement répandu parmi les groupes indigènes du Nordeste du Brésil, celui pratiqué par les Fulni-ô se distingue par l'usage de deux aérophones (Antunes, 1973).

ANTHROPOLOGIE SOCIALE

présentent « aucun des signes externes généralement admis par la science ethnographique » (cité par Arruti, 1999) et vivent en promiscuité avec les Blancs. Langue, rituels, organisation sociale semblent être les critères implicites adoptés par le SPI.

Les Fulni-ô évoquent avec Carlos Estevão de Oliveira la présence de familles parentes, dans un village du nom de Brejo dos Padres, au sein d'une population nommée Pankararu ou Pancaru (selon la graphie de l'époque). Il s'y rend pour la première fois en 1935 et initie des recherches anthropologiques et archéologiques.

Brejo dos Padres est une vallée fertile au cœur de la région semi-aride du *sertão*. Le ruisseau qui y naît et ses quelques sources d'eau sont à l'origine de la première partie du nom du village, Brejo, le marais. La seconde, dos Padres, provient du fait que l'initiative de l'installation en ce lieu revient à deux pères oratoriens. Ils ont, entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle, regroupé des individus ou des familles indigènes des États de Bahia, Per-

nambouc, Sergipe et Alagoas, ainsi que des familles originaires de *quilombos*³. Dès sa formation, ou peu de temps après, la population connue aujourd'hui sous l'ethnonyme pankararu est ainsi constituée de divers groupes indiens et noirs, sous l'influence de missionnaires catholiques. Si le nom Pancaru était celui de l'un des groupes autochtones regroupés en ce lieu, il devient l'ethnonyme de cette population hétérogène.

Carlos Esevão de Oliveira établit une comparaison avec la situation des Fulni-ô, après avoir défini l'appartenance des pankararu à une même « aire culturelle » : chez les Pankararu, les lieux de pratiques rituelles sont éparpillés et nombreux, l'organisation sociale n'est pas claire, ce qu'il analyse en termes de « pertes ». Sur le

³ Lorsque les esclaves fuyaient des *senzalas* (nom des logements, chez les propriétaires terriens ou Seigneurs, qui étaient attribués aux esclaves), ils pouvaient se constituer en *quilombo*, terme traduit en français par « marronnage ».



Figure 1 : Le rituel *praiá* des Indiens pankararu, dans lequel dansent les masques rituels homonymes (Ph. C. Menta, 2015).

ANTHROPOLOGIE SOCIALE

modèle fulni-ô, une organisation sociale est adoptée. Elle se compose d'un *cacique* en tant que chef politique, d'un *pajé* en tant que leader religieux et rituel et d'un capitaine (*capitão*). Les pratiques rituelles sont dorénavant centralisées sur quatre terrains rituels (Arruti, 2013). Enfin, certains rituels considérés indigènes constituent la quiddité de la population pankararu : *toré*, *praiá*, cures chamaniques ou autres rituels domestiques sont à présent les rituels exhibés par cette population. Si ces rituels sont valorisés, d'autres connaissent une fortune inverse. Aucune « contradiction » identitaire ne peut apparaître et la pratique du *samba de coco*, danse clairement identifiée comme d'origine africaine, cesse⁴. L'intention de Carlos Estevão de Oliveira est que le donné à voir pankararu réponde à ce qu'il estime être les attentes du SPI : un « vrai » peuple indigène, à l'image des Indiens fulni-ô déjà reconnus officiellement.

L'ensemble de cette réorganisation a de fait un effet performatif et les rituels endossent le rôle de signes diacritiques – en l'absence de langue – facilement identifiables. Les membres du SPI perçoivent ces rituels et cette organisation comme preuve indéniable de l'histoire et de l'identité indigène du groupe. Ce qui apparaît à leurs yeux comme une harmonieuse organisation est en fait le fruit de profonds changements récents, dont les conséquences à l'intérieur du village ont été importantes.

Définition du « traditionnel » et sa remise en cause

Cette réorganisation s'est faite par la valorisation de certaines connaissances et pratiques, possédées par de rares individus. Les familles auxquelles ils appartenaient, jusque-là vilipendées par les Blancs (propriétaires terriens ou paysans locaux) à cause de la menace que ces pratiques pouvaient représenter pour la possession des terres notamment, sont à présent valorisées. « À l'époque, on disait de ma grand-mère qu'elle était une sorcière. Mais après, tout le monde a voulu faire pareil qu'elle », me racontait par exemple José Auto, actuel *cacique* pankararu,

soulignant par-là la palinodie opérée lors de ce processus.

Ces familles autour desquelles la nouvelle organisation rituelle et sociale s'opère sont les *troncos velhos*, littéralement les « vieux troncs ». Elles sont les grandes familles fondatrices de ce peuple. Les statuts de *cacique*, *pajé* et capitaine sont attribués à des membres de ces familles ; les quatre terrains rituels leur appartiennent. Organisations sociales et rituelles sont ainsi intimement liées.

Quelques individus ou familles entretiennent des relations pérennes avec des entités invisibles. Cette capacité est à l'origine d'une posture de spécialiste rituel, puisque c'est à travers ces relations que les rituels sont constitués. Selon José Auto, « il y avait à cette époque beaucoup de flèches⁵ (*flechadas*), beaucoup de maladies, d'attaques des êtres enchantés (*encantados*) ». La solution trouvée par les spécialistes rituels a été de bannir les entités malveillantes, de les forcer à l'exil en détruisant leur masque et la paraphernalia leur appartenant. De fait, les individus en relation avec ces entités précises sont eux aussi destitués et ne sont plus considérés comme spécialistes rituels. Les entités conservées composent le panthéon « traditionnel », comportant vingt-cinq êtres enchantés, dont treize d'entre eux possèdent un masque *praiá*.

La relation tripartite à l'origine du peuple pankararu – entre Blancs, Noirs et Indiens – est importante sur le plan des représentations. Lorsque des cultures diverses se rencontrent et se co-altèrent, les mondes invisibles qui les accompagnent sont eux aussi affectés. C'est la morale de la religion catholique qui est ici centrale : ses préceptes sont inculqués aux humains, mais sont également valables pour les entités invisibles qui doivent constituer un idéal vers lequel tendre. Les entités invisibles obéissant à cette morale – les êtres enchantés bienveillants – composent le panthéon « traditionnel ». « Enchanté » peut être employé comme synonyme d'« invisible ». « Être enchanté » peut ainsi parfois désigner, comme c'est le cas dans l'énonciation de José Auto citée plus haut, toute entité

⁴ Le *samba de coco* sera d'ailleurs, à partir des années 1980, le rituel à exhiber pour les groupes prétendant au statut de *quilombolas*, au même titre que le *toré* pour les groupes indigènes (French, 2009).

⁵ « Être flécher » signifie tomber malade par l'action néfaste d'une entité invisible ou d'un sorcier.

invisible. Le terme « *encantado* » en vient cependant à désigner une catégorie spécifique d'entités invisibles : les êtres enchantés sont dorénavant les entités bienveillantes – conservées au cours de la réorganisation cosmique –, auxiliaires de cures chamaniques des spécialistes rituels des vieux troncs.

Les Pankararu obtiennent le statut d'Indien en 1943. Les vieux troncs sont à ce moment définitivement institués en connaisseurs du « traditionnel », en charge de l'organisation des rituels ayant permis l'obtention de ce statut et en relation avec les entités bienveillantes. Les autres entités, pathogènes et dorénavant bannies, sont assimilées à des *exus*⁶, des entités d'origine africaine associées par les Indiens à la *macumba*, la sorcellerie. Elles sont repoussées en dehors des frontières du village indigène.

L'organisation envisagée par Estevão de Oliveira pour les Pankararu est perçue comme idéale. Aujourd'hui encore, l'usage du terme « traditionnel » renvoie à cette organisation sociale et rituelle ayant permis aux Pankararu de devenir Indiens et aux vieux troncs d'asseoir leur monopole politique et rituel dans le village. C'est autour de cette notion du « traditionnel » que se tissent les conflits récents, la « tradition » instaurée alors correspondant à la « vérité » aujourd'hui mobilisée.

De vingt-cinq entités et treize masques rituels « traditionnels », ces derniers sont au nombre de soixante-seize en 1996, de 283 en 2006⁷, et ils sont aujourd'hui estimés à plus de 350 sur le territoire pankararu. Il y eut dans un premier temps une

augmentation contrôlée, selon un protocole « traditionnel », c'est-à-dire sous l'égide des spécialistes rituels membres des vieux troncs, puis une véritable libéralisation. Avec ces masques, c'est le nombre de spécialistes rituels qui augmente,

ainsi que celui des terrains rituels. Le prestige des vieux troncs est remis en cause par de « nouvelles » parentèles accompagnées de « nouvelles » entités invisibles. Ces familles sont en mesure d'organiser des cures chamaniques, des rituels collectifs et gagnent progressi-

vement en prestige social suite à la réussite des guérisons dont elles se sont occupées.

Les membres des vieux troncs ne peuvent contenir cette augmentation du nombre de spécialistes rituels, d'entités invisibles ou de lieux de pratiques rituelles. Détenteurs de connaissances rituelles approfondies et approuvées, ils jettent le discrédit sur ces « nouvelles » entités et sur ces « nouveaux » spécialistes rituels qui leur sont liés : les entités seraient « fausses », tandis que les spécialistes seraient des menteurs ou des incompetents s'étant laissés bernés par des entités malignes et malveillantes. Ces discours concernant la fausseté visent tantôt l'existence même d'une entité, par le mensonge du spécialiste rituel, tantôt sa nature, par la faculté de certaines entités à tromper un spécialiste rituel ou à agir sans son consentement.

Défiances quant aux preuves

Parmi les nouvelles entités, certaines sont considérées par les membres des vieux troncs comme inexistantes : aucune preuve matérielle crédible ne vient démontrer leur existence. Le premier contact avec une entité invisible s'initie généralement par une trouvaille, insolite sous plusieurs aspects : celle d'une graine-maître (*semente mestre*), qui prend l'apparence d'un cailou, et que les circonstances d'apparition permettent d'envisager comme l'évocation métonymique d'une entité invisible. Il est ensuite nécessaire de faire examiner la prétendue graine-

⁶ Les *exus* sont des entités d'origine africaines, que l'on retrouve notamment dans les rituels brésiliens de l'umbanda ou dans le cartésianisme cubain. Mon étude est, à ma connaissance, la première à faire état d'*exus* au sein de populations indigènes (Menta, 2017).

⁷ Ces différents recensements ont été effectués par des leaders locaux.

ANTHROPOLOGIE SOCIALE

maître par un groupe de spécialistes rituels afin qu'ils confirment ou infirment sa nature pressentie, au cours d'un rituel domestique. Cette étape permet de muer la présomption initiale, personnelle, en une confirmation collective⁸. Cette seconde étape n'est aujourd'hui plus que très rarement pratiquée. L'approbation collective n'ayant pas lieu, beaucoup doutent de la véracité de la nature de la graine. Dès lors, ni la graine-maître, ni un masque *praiá* ne peuvent plus être considérés comme des objets-preuves. Toute graine-maître non certifiée, de même que tout masque non approuvé, est objet de nombreuses critiques.

Les graines-mâtres appartenant aux vieux troncs sont soigneusement conservées à l'abri des regards, dans le « salon » familial des pra-

tiques rituelles domestiques, afin notamment de leur apporter le soin qu'elles requièrent. Il n'est aujourd'hui pas rare de voir des spécialistes rituels conserver leurs graines-mâtres avec eux, à l'intérieur d'une petite sacoche, les exhibant dès que possible. Cet usage prosaïque d'un objet extraordinaire engendre également des doutes. Les membres des vieux troncs les considèrent alors comme de « fausses » graines-mâtres, de vulgaires cailloux qu'un spécialiste rituel souhaite faire passer pour une graine-maître.

Après la trouvaille de la graine-maître, les relations avec une entité invisible s'établissent à travers le rêve ou par la transe de possession. Ces rencontres sont autant d'expériences personnelles et subjectives qu'il est impossible de prouver ou de certifier. Cette question des preuves est pourtant primordiale, dans un tel contexte de dénigrement. De manière générale, la mobilisation de preuves apparaît essentielle dans la région. Par exemple, lorsque j'abordais avec José Auto l'histoire du village ou les conflits

⁸ Il est intéressant de noter un processus similaire dans le candomblé, religion afro-brésilienne. Sur ce point, voir Sansi (2005) et Halloy (2013).



Figure 2 : Un calumet peut appartenir à une entité invisible. La fumée possède une grande importance dans le processus chamanique et rituel (Ph. C. Menta, 2015).

ANTHROPOLOGIE SOCIALE

récents concernant le statut de *cacique*, il me montrait dès que possible des documents officiels signés par différentes autorités, soit du village, soit gouvernementales. Ces signatures, documents écrits officiels, sont autant de sources prouvant l'authenticité du document et la vérité attestée qu'il contient et transmet. Dans le cas des relations avec le monde invisible, les graines-mâtres ou masques rituels qui pouvaient jadis être considérés comme la signature ou le tampon officiel d'une instance invisible, sont aujourd'hui davantage envisagés comme de faux documents, des imitations.

La nature perfide des *exus* et le contrôle des êtres enchantés

Pour un grand nombre des nouvelles entités, c'est leur nature bienveillante et protectrice qui est discutée. Elles seraient « fourbes », « trompeuses », « dangereuses ». Le panthéon traditionnel est formé de vingt-cinq êtres enchantés. Les autres seraient des *exus*, êtres de la transformation, de la métamorphose, en tous points différents des êtres enchantés. Ces derniers sont des ancêtres qui ne sont pas passés par l'expérience de la mort, ils sont fidèles à un lieu, à une famille et sont exclusivement bienveillants. Les *exus*, quant à eux, sont trans-locaux, sont des esprits de morts étrangers et sont pathogènes. Certaines de ces nouvelles entités considérées comme des *exus* sont les anciennes entités locales qui avaient été forcées à l'exil, revenues avec l'intention à peine dissimulée de se venger.

Un chant chamanique évoque précisément la possibilité pour un spécialiste rituel d'être trompé par l'une de ces entités, qui prétendrait être ce qu'Elle⁹ n'est pas après son retour d'exil.

<i>O pássaro que voou (bis)</i>	L'oiseau s'est envolé (bis)
<i>O pássaro já voltou (bis)</i>	L'oiseau est déjà revenu (bis)
<i>O pássaro que voou (bis)</i>	L'oiseau s'est envolé (bis)
<i>O pássaro que voltou (bis)</i>	L'oiseau est déjà revenu (bis)
<i>Mas se esse pássaro for falso (bis)</i>	Mais si cet oiseau était trompeur (bis)

<i>Oh meu Deus o que será ? (bis)</i>	Oh mon Dieu qu'advient-il ? (bis)
<i>Mas se essa cama cair (bis)</i>	Mais si ce lit s'effondrait (bis)
<i>Eu mesmo vou é pular daqui (bis)</i>	Moi, je m'enfuirai d'ici (bis)
<i>Mas se essa cama cair (bis)</i>	Mais si ce lit s'effondrait (bis)
<i>Eu mesmo vou é pular daqui (bis)</i>	Moi, je m'enfuirai d'ici (bis)

Les entités invisibles sont souvent assimilées à des oiseaux, avec lesquels elles partagent de nombreuses caractéristiques. Dans ce chant, l'oiseau part puis revient. Il s'agit d'une première caractéristique significative puisque les êtres enchantés ne font montre d'aucune appétence pour le voyage. C'est justement cet élément qui insinue le doute chez le spécialiste rituel membre d'un vieux tronc, qui le pousse à s'interroger quant à l'entité et à abandonner volontairement cette relation tout juste initiée entre eux. En ce sens, l'expression « *pular daqui* » marque la rupture, pas nécessairement dans l'espace (« *pular* » signifiant « sauter »), mais aussi avec une activité. Ce chant appartient à un spécialiste rituel de l'un des vieux troncs. Il est en ce sens un point de vue subjectif sur certaines entités et la réaction à adopter à leur rencontre.

Ces relations pérennes avec les *exus* et leur intégration à la vie rituelle du village ne sont cependant pas l'apanage des nouvelles parentèles. Les membres des vieux troncs possèdent également de nouvelles entités ou de nouveaux masques. Seulement, dans leur cas, la nouvelle entité est placée sous la surveillance d'un être enchanté, et en devient le subalterne. Ces nouvelles entités lui doivent obéissance. Au contraire, lorsque l'une de ces entités ne possède pas de chef, elle est libre d'agir à sa guise à l'intérieur du village et peut être désignée comme la cause de maladies.

Un commandement a ses soldats. [Par exemple], Caboclo de Minuit (Caboclo da Meia Noite) obéit à Maître Colibri (Mestre Beija Flor). Colibri, Il ne fait pas le travail, mais Il autorise l'*exu* à régner, pour qu'Il fasse ce qu'Il veut, mais jusqu'à certaines limites. Ça devrait être comme ça ici, les personnes qui ont des connaissances savent qu'un *exu* doit toujours être sous le contrôle d'un être enchanté (José Auto).

⁹ Les entités invisibles sont des agents sociaux. L'usage de la majuscule permet ici de les différencier des autres agents sociaux.

ANTHROPOLOGIE SOCIALE

En plus de posséder le monopole des relations avec les êtres enchantés, les membres des vieux troncs devraient selon eux également avoir celui des relations avec les *exus*. Accepter et intégrer une entité invisible sans être certain de sa nature et sans lui imposer l'autorité d'un être enchanté est d'autant plus préoccupant que les rituels consistent précisément en une guerre symbolique. Le champ sémantique de la guerre est largement mobilisé : le monde invisible possède une hiérarchie militaire ; plusieurs masques *praiás* composent un « bataillon » ; un terrain rituel est assimilé à un « champ de bataille » ; le calumet et le *maracá* sont respectivement des évocations métonymiques d'une arme à feu et d'une épée ; un masque *praiá* est un « uniforme » ; le premier mouvement chorégraphique lors des rituels *praiás* est un mouvement de « ronde » etc. Cette guerre symbolique est entreprise pour la défense du village : les rituels collectifs sont des formes esthétiques de contrôle du monde invisible, par la surveillance opérée par les troupes

pankararu, tandis que les rituels chamaniques sont de véritables luttes visant tantôt à bannir l'entité à l'origine d'une maladie, tantôt à inverser la relation de prédation en une relation de protection. Selon les membres des vieux troncs, les *exus* ne sont pas fiables, ils ne sont pas dignes de confiance, ils peuvent se retourner contre leur propre maître ou encore être des espions ; les spécialistes rituels ne possédant que des *exus* sont des sorciers qui envoient leurs soldats semer la discorde et la maladie dans le village. Ainsi, si les vieux troncs incarnent la vérité vis-à-vis des autres parentèles, les êtres enchantés représentent la vérité relationnelle et morale vis-à-vis des *exus*.

Vérité personnelle

La multiplication récente des masques *praiás* est de deux ordres : ils peuvent appartenir à de nouvelles entités, ou être des duplications de masques préexistants. Une duplication se fait par imitation des indices sonore (chant rituel collec-



Figure3 : Les capes sont les indices visuels d'une entité invisible. Elles peuvent être similaires lorsque le masque *praiá* est dupliqué (Ph. C. Menta, 2015).

ANTHROPOLOGIE SOCIALE

tif) et visuel (cape personnalisée présente sur le masque)¹⁰ d'une entité. Ce cas de figure peut intervenir à la suite de conflits familiaux, ou de rencontres oniriques avec une entité appartenant parfois à une autre famille. Pour le maître originel du masque, une duplication est une « copie » ou une « photocopie » (*xerox*), une pale imitation vécue comme un vol. Pour le nouveau maître du masque, l'entité était délaissée, raison pour laquelle elle s'est rapprochée de lui. Les duplications sont nombreuses, et touchent également les êtres enchantés. Elles peuvent parfois dépasser les frontières du village pankararu.

C'est le cas de Maître Hirondelle (Mestre Andorinha), originaire du village pankararu, mais également présent chez les Pankararé¹¹, entre autres. Neide Chulê, fille cadette d'un spécialiste rituel pankararu renommé venu s'installer chez les Pankararé dans les années 1970, est aujourd'hui elle aussi spécialiste rituelle. Lorsque je l'ai rencontré, elle m'a invité à assister à un rituel domestique dans son salon de cure. Je pensais rester dans mon coin à observer, sans trop me montrer, dans une maison dans laquelle je ne connaissais que quelques personnes. Dès le premier chant énoncé cependant, Maître Hirondelle est arrivé à travers une transe de possession, et s'est adressé à moi. J'ai alors décidé d'obtenir son avis concernant son ubiquité :

HIRONDELLE : Alors mon ami, tu viens de si loin pour connaître les traditions et ton travail est de parcourir tous les villages de la région...

MENTA : Tous les villages, pas tout à fait. Je viens ici chez les Pankararé depuis cinq ans et je reviens de temps en temps. Entre temps, je suis allé chez les Pankararu, où j'ai pu entendre beaucoup d'histoires à propos de la famille Chulê. Et en ce qui te concerne, il y a beaucoup de disputes au Brejo dos Padres...

HIRONDELLE : Ah ! Ah ! Ah ! Ah ! qu'il est bon Hirondelle ! Là-bas, ceux qui te disent ça [qu'ils ont des contacts avec moi] sont tous des menteurs ! Il n'y a que deux personnes auprès desquelles j'arrive lorsqu'elles m'appellent [...]. Quand je ne suis pas

ici, je suis là-bas. [...] Si vous avez une question, nous sommes ici pour y répondre.

MENTA : Je voulais simplement savoir comment il se fait, sachant ce que tu viens de me dire, qu'il y ait toutes ces disputes pour ton uniforme (*folgado*) [synonyme de masque rituel *praiá*] au Brejo dos Padres.

HIRONDELLE : Il n'y a qu'un uniforme de Maître Hirondelle, pas quatre ou cinq. Ici, on va en avoir un aussi, mais pas pour danser sur les *terreiros*, on va le conserver à l'intérieur, comme une protection. [...] Le maître de cette table (*mesa*)¹², c'est moi. Ne viennent ici que ceux que j'autorise [...]. Ils n'arrivent qu'avec ma permission. [...].

Sur ce même modèle, de nombreuses entités peuvent nier – auprès d'un individu ou face à une petite audience – certaines des affiliations qui lui sont attribuées, remettant par là même en cause la parole de spécialistes rituels. De même que les membres des vieux troncs critiquent les nouvelles entités et les nouveaux spécialistes rituels, ces derniers peuvent également discréditer les premiers : ils n'auraient pas su s'occuper de leur entité, raison de leur départ.

Chaque relation avec le monde invisible est vécue comme idéale. Cela signifie que les connaissances et informations transmises par une entité invisible sont tenues pour véridiques, et sont fortement valorisées par qui les détient. En ce point réside les récents bouleversements de l'organisation rituelle pankararu : chaque individu entretenant des relations avec une entité tisse un masque lui appartenant, remettant par là-même en cause le contrôle détenu il y a encore quelques années par les membres des vieux troncs. Une vérité personnelle vient dorénavant concurrencer une vérité historiquement forgée.

Conclusion

En résumé, deux registres de vérité sont présents conjointement dans le village pankararu : l'un est une construction personnelle, que tout individu possédant des relations personnelles avec une entité invisible peut arborer ; l'autre est une construction historique, qui fait des vieux troncs et des êtres enchantés la définition du « traditionnel ». Le chaos qui règne actuellement est le résultat de l'imbrication de ces deux formes de vérité. Je me suis dans cet article principalement

¹⁰ Chaque entité possède une iconographie personnelle sur sa cape. La stratégie visuelle d'intégration d'un nouveau masque est celle de la variation iconographique à partir d'un symbole fort répandu et largement présent sur les capes de masques *praiás* anciens : la croix (Menta, 2018).

¹¹ Pankararu et Pankararé sont les deux populations auprès desquelles j'ai réalisé mon travail empirique.

¹² « Table » est le terme générique employé pour désigner les cures chamaniques.

ANTHROPOLOGIE SOCIALE

intéressé au point de vue des vieux troncs, laissant à une prochain enquête les explications concernant ce contexte aux membres de familles délaissées historiquement. La question de l'acceptation collective d'une vérité personnelle est primordiale, de sa propagation en tant que vérité. L'intégration d'une nouvelle entité au panthéon collectif, de même que celle d'un individu au cercle restreint des spécialistes rituels, passe par le déploiement de réseaux d'alliances, mais aussi par l'apport de preuves concernant ses capacités chamaniques. En ce sens, l'efficacité des cures chamaniques pratiquées importe. Ainsi, une vérité personnelle peut – à défaut de devenir his-

torique – accéder à un statut collectif plus ou moins important et ainsi bousculer les frontières du « traditionnel ».

Remerciements

Je tiens à remercier les Indiens pankararu et pankararé pour leur amitié et leur confiance. Mes remerciements vont également à la Fondation Fyssen, pour le soutien apporté. William F. Hanks m'a chaleureusement accueilli à Berkeley, nos conversations ont été très enrichissantes. Lissett Bastidas et Kamala Russell m'ont encouragé et soutenu au cours de cette année en Californie. Un grand merci à Martin Lamotte pour sa lecture attentive de ce texte.



Figure 4 : Ce jeune garçon a été guéri dès sa naissance, par les entités invisibles. Il faut ensuite les remercier à travers l'organisation d'un rituel (Ph. C. Menta, 2014).

Bibliographie

- Antunes, C. *Wakona-Kariri-Xukuru*. Maceió, Université Fédérale d'Alagoas, Imprensa Universitária, 1973.
- Arruti, J.M. « A árvore Pankararu : fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco », in Oliveira Filho, J.P. de (éd.). A

Viagem de volta : etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.

- Arruti, J.M. « La reproduction interdite » : dispositifs de nomination, réflexivité et médiations anthropologiques parmi les peuples indiens du Nordeste brésilien », *Brésil(s)*, vol. 4, p. 57-77, 2013.

SOCIAL ANTHROPOLOGY

• Boudin, M.H. « Aspectos da vida tribal dos índios Fulniô », *Cultura*, Rio de Janeiro : Ministério de educação e Saúde, vol. 1, n° 3, 1949.

• Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants* (Cours au Collège de France, 1979-1980). Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, coll. « Hautes études », 2012.

• French, J.H. *Legalizing identities. Becoming Black or Indians in Brazil's Northeast*. Chapel Hill, the University of North Carolina Press, 2009.

• Halloy, A. "Objects, bodies and gods. A cognitive ethnography of an ontological dynamics in the Xangô cult (Recife-Brazil)", in Espirito-Santo, D. et Tassi, N. (eds), *Making spirits materiality and transcendence in contemporary religions*, Londres, I.B. Tauris (Tauris Academic Studies), p. 133-158, 2013.

• Menta, C. « Peuplement. Transmissions de rituels des Indiens pankararu aux Indiens pankararé dans le Nordeste du Brésil », thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 460 p, 2017.

• Menta, C. « Croix sens dessus-dessous. Circulation et transformations d'une forme symbolique chez les Indiens pankararu et pankararé du Nordeste du Brésil », *Images Re-vues*, n° 15 « Les Images vivent aussi : trajectoires biographiques » coordonné par Bérénice Gaillemain et Élise Lehoux, 2018.

• Nimuendaju, C. *Cartas do sertão de Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*. Présentation et notes de Thekla Hartmann. Lisbonne, Museu Nacinoal de Etnologia/Assírio & Alvin, 2000.

• Sansi, R. « Fetiches e monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos Orixás do dique do Tororó », *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 25, n° 2, p. 62-81, 2005.

For the truth is a terrible thing. You dabble your foot in it and it is nothing. But you walk a little farther and you feel it pull you like an undertow or a whirlpool. First there is the slow pull so steady and gradual you scarcely notice it, then the acceleration, then the dizzy whirl and plunge into darkness. For there is a blackness of truth, too. They say it is a terrible thing to fall into the Grace of God.

Robert Penn Warren,
All the King's Men

Introduction

This paper explores the social consequences of recent cosmic upheavals among the Pankararu Indians in the state of Pernambuco, Northeast region of Brazil. The "traditional" invisible world is considered to be a fixed one. Some families had the monopoly upon the relationships with the beings populating it: they were the only holders of *praiás* ritual masks, of the places of ritual practices (*terreiros*) and the organization of the rituals. This is no longer a case today: many individuals, belonging to other families, question this authority. Henceforth, numerous speeches aiming to deny the "veracity" of a ritual mask or of a ritual specialist appear. I hypothesize that the difficulty, even the impossibility, of making a collective acceptance of truth comes as a result of the overlapping multiplicity of sources enunciating it. I will focus on tracing the origin of these discourses to capture their contemporary dynamics.

This article is based upon the "regimes of truth" theme, highlighted by Michel Foucault (2012). According to this author, the relation between subjectivity and truth is central to the constitution of an ethical subject. A regime of truth is a process through which what is held to be true is established. This requires observing the origin of its utterance. Truth thus appears as a construction and production. It emerges both from a historical context and a contemporary power system. It becomes important to understand the effect that the existence of plural forms of truth can experience on the existence of individuals.

Exogenous intervention and identity formalization

Some historical data relating to the process of formalization of indigenous identities in the Northeast region of Brazil are necessary to understand how a specific social organization has been established among the Pankararu. It is during this process that the "tradition" is defined, through the intervention of anthropologists and important internal rearrangements.

When the Indian Protection Service (SPI) is created in 1910, the Northeast region of Brazil is officially devoid of indigenous peoples. The intervention of the tutelary body is therefore inconceivable. The region inhabitants are merely

SOCIAL ANTHROPOLOGY

Catholics and Portuguese speakers, they are *caboclos*, counted as an Indian mestizo, with white and black. From 1920, however, Father Alfredo Dâmaso and the Brazilian anthropologist Carlos Estevão de Oliveira defend the cause of the Fulni-ô of the State of Pernambuco: after numerous conflicts between this group and landowners, Estevão de Oliveira undertook anthropological and archaeological research to prove the ethnicity of this people, while Father Dâmaso became their spokesperson, defending their cause (Arruti, 1999). The Fulni-ô are the only people in the region to have retained their native language (they speak *yathê*, from the *macro-gê* linguistic trunk [Boudin, 1949]). They also have rituals easily identifiable as indigenous (such as *ouricouri*¹³ and *toré*¹⁴), as well as a social organization in two exogamic clans. Based on these precise criteria, the SPI decided to install an Indigenous Post (PI) in this village, marking their official recognition as Indians.

The formalization of the Fulni-ô identity has sparked other similar processes. The example of the Potiguara of the Paraíba State is also revealing: unlike the Fulni-ô, they are considered too “mixed”, they present “none of the external signs generally accepted by ethnographic science” (quoted by Arruti, 1999) and live near to Whites. Language, rituals, social organization appears to be the implicit criteria adopted by the SPI.

The Fulni-ô explain to Carlos Estevão de Oliveira that they have kin families in a village called Brejo dos Padres, among a population called Pankararu or Pancaru. He has been there for the first time in 1935 and initiated anthropological and archaeological research.

Brejo dos Padres is a fertile valley in the heart of a semi-arid region called *sertão*. The stream that born there and the few sources of water are at the origin of the first part of its name, Brejo, the marsh. The second, dos Padres, stands from the fact that the initiative to settle in this place fell to two Oratorian fathers. Between the end of the

18th and the beginning of the 19th century, they brought together indigenous individuals and families from the states of Bahia, Pernambuco, Sergipe, and Alagoas, and families from *quilombos*¹⁵. From its formation, or shortly after, the population known nowadays under the ethnonym Pankararu is thus composed of various Indian and Black groups, under the influence of Catholic missionaries. If the name Pancaru was one of the indigenous groups gathered in this place, it became the ethnonym of its heterogeneous population.

Carlos Estevão de Oliveira established a comparison with the Fulni-ô situation, after having defined the pankararu membership in the same “cultural area”: among the Pankararu, the places of ritual practices are scattered and numerous, social organization is not clear, what he analyses as “losses”. On the Fulni-ô model, a social organization is adopted. It is made up of a *cacique* as a political leader, a *pajé* as a religious and ritual leader and a captain (*capitão*). Ritual practices are then centralized into four ritual areas (Arruti, 2013). At least, certain rituals considered indigenous constitute the quiddity of the Pankararu population: *toré*, *praiá*, shamanic cures, and other domestic rituals are now the exhibited rituals, for this population. If these rituals are valued, others experience falls into a reverse fortune. No identity “contradiction” can appear and the practice of *samba de coco*, a dance identified as having African roots, ceases¹⁶. Carlos Estevão de Oliveira intends that the pankararu meets what he considers to be the expectations of the SPI: a “real” indigenous people, like the Fulni-ô Indians already officially recognized.

Altogether this reorganization has a performative effect and the rituals presume the role of diacritical marks – in the absence of language – easily identifiable. SPI members perceive these rituals and this organization as undeniable proof of the group’s history and indigenous identity. What appears to them to be a harmonious orga-

¹³ *Ouricouri* is the name of a place where a three-month reclusion is observed. Access to this place during this reclusion is strictly prohibited to non-Indians.

¹⁴ If the *toré* was, already at that time, a collective ritual widely spread among the indigenous groups of the northeastern of Brazil, the one practiced by the Fulni-ô is distinguished by the use of two aerophones (Antunes, 1973).

¹⁵ When slaves fled from *senzalas* (names of dwellings, from landowners or lords, which were attributed to slaves), they could constitute themselves as *quilombo*, a term translated into French by “marronnage”.

¹⁶ In the 1980s, *samba de coco* became the exhibited ritual for the groups claiming on a *quilombola* status, just like *toré* for indigenous groups (French, 2009).

SOCIAL ANTHROPOLOGY



Figure 1: The *praiá* ritual of the Pankararú Indians, in which homonymous ritual masks dances (Ph. C. Menta, 2015).

nization is in fact the fruit of profound recent changes, whose effects inside the village have been significant.

Definition of “traditional” and its questioning

This reorganization was done by valuing certain knowledge and practices, possessed by rare individuals. The families which they belong, previously vilified by Whites (landowners or local peasants) because of the threat that these practices could represent for the possession of the land, in particular, are now valued. “At that time, my grandmother was considered to be a witch. Afterward, everyone wanted to do the same as her” said José Auto, the current pankararú *cacique*, emphasizing the palinode operated during this process.

These families around which the new ritual and social organization operates are the *troncos velhos*, literally the “old trunks”. They are the great founding families of this group. The sta-

tutes of *cacique*, *pajé*, and captain are attributed to members of these families; the four ritual grounds belong to them. Social and ritual organizations are thus intimately linked.

Some individuals or families have long-term relationships with invisible entities. This ability origins the posture of a ritual specialist since it is through these relationships that the rituals are formed. According to José Auto, “at that time there were many arrows¹⁷ (*flechadas*), many diseases, attacks by enchanted beings (*encantados*)”. The solution found by the ritual specialists was to banish the malicious entities, to force them into exile by destroying their mask and their paraphernalia. The individuals having relationships with these specific entities are also dismissed and are no longer considered as ritual specialists. The preserved entities make up the “traditional”

¹⁷ To be “arrowed” means to fall ill by the harmful action of an invisible entity or a sorcerer.

SOCIAL ANTHROPOLOGY

pantheon, comprising twenty-five enchanted beings, thirteen of whom have a *praiá* mask.

The tripartite relationship at the origin of the Pankararu people – between Whites, Blacks, and Indians – is important in terms of representation. When diverse cultures meet and co-alter, the invisible worlds that accompany them are also affected. The moral of the Catholic religion is central here: its precepts are instilled in humans but are also valid for invisible entities, which must constitute an ideal to strive for. The invisible entities obeying this morality – the benevolent enchanted beings – make up the “traditional” pantheon. “Delighted” (*encantado*) can be used as a synonym for “invisible”. “Being enchanted” can thus sometimes designate, as is the case in the statement by José Auto cited above, any invisible entity. The term “*encantado*” however emerges to designate a particular category of invisible entities: enchanted beings are henceforth benevolent entities – preserved during the cosmic reorganization – shamanic cures auxiliaries of the ritual specialists of the old trunks.

The Pankararu obtained the status of Indian in 1943. The old trunks were at this time definitively instituted in connoisseurs of the “traditional”, heads on the organization of rituals which allowed obtain this status and establishing relationships with the benevolent entities. The other entities, pathogenic and henceforth banned, are assimilated to *exus*¹⁸, entities of African origin associated by the Indians with *macumba*, witchcraft. They are pushed back outside the borders of the indigenous village.

The organization envisaged by Estevão de Oliveira for the Pankararu is perceived as ideal.

¹⁸ The *exus* have African entities roots, which are found in particular in the Brazilian rituals of Umbanda or in Cuban Cartesianism. To my knowledge, my study is the first to report *exus*’ presence among indigenous populations (Menta, 2017).

Even today, the use of the term “traditional” refers to this social and ritual organization that enabled the Pankararu to become Indians and the old trunks to establish their political and ritual monopoly in the village. It is around this notion of “traditional” that recent conflicts are woven, the “tradition” established then corresponding to the “truth” mobilized today.

Of twenty-five entities and thirteen “traditional” ritual masks, these were seventy-six in 1996, 283 in 2006¹⁹, and they are today estimated to be more than 350 in the Pankararu territory.

There was initially a controlled increase, according to a “traditional” protocol, that is to say under the aegis of the ritual specialist members of the old trunks, then a true liberalization. With these masks, the number of ritual specialists is also increasing, as well as the number of ritual grounds. The prestige of the old trunks is called into question by “new” families, accompanied by “new” invisible entities. These families can organize shamanic cures, collective rituals and gradually gain social prestige following the success of the healings they have taken care of.

Members of the old trunks cannot hold this increase in the number of ritual specialists, invisible entities or places of ritual practice. Holders of deep and approved ritual knowledge, they discredit these “new” entities and these “new” ritual specialists who are linked to them: the entities would be “false”, while the specialists would be liars or incompetent being fooled by malignant and malicious entities. These speeches about falsity are sometimes aimed at the very existence of an entity, by the lie of the ritual specialist, sometimes by its nature, by the ability of certain entities to deceive a ritual specialist or to act without his consent.

¹⁹ These different censuses were carried out by local leaders.

SOCIAL ANTHROPOLOGY

Mistrust of evidence

Among the new entities, some are considered by the members of the old trunks as non-existent: no credible material evidence comes to demonstrate their existence. The first contact with an invisible entity is generally initiated by a discovery, unusual in several aspects: that of a master seed (*semente mestre*), which takes on the appearance of a pebble, and which the circumstances of appearance allow to consider as the metonymic evocation of an invisible entity. It is then necessary to have the alleged master seed examined by a group of ritual specialists in order to confirm or deny its sensed nature, during a domestic ritual. This step transforms the initial, personal presumption, into a collective confirmation²⁰. This second stage is rarely practiced today. Since

collective approval does not take place, many doubt the veracity of the nature of the seed. Consequently, neither the master seed nor a *praiã* mask can no longer be considered as evidence objects. Any non-certified master seed, as well as any unapproved mask, is the subject of much criticism.

The master seeds possessed by old trunks are carefully stored out of sight, in the family “salon” (*salão*) – the room devoted to domestic rituals –, in special to give them the care which is required. It is not uncommon today to see ritual specialists keeping their master seed with them, inside a small bag, showing them off as soon as possible. This prosaic use of an extraordinary object also gives rise to doubts. The members of the old trunks may consider them as “false” master seeds, vulgar stones that a ritual specialist wishes to pass on.

After the discovery of the master seed, relationships with an invisible entity are established through dream or trance of possession. These

²⁰ It is interesting to note a similar process in candomblé, an Afro-Brazilian religion. On this point, see Sansi (2005) and Halloy (2013).



Figure 2: A pipe may belong to an invisible entity. Smoke takes a great importance in the shamanic and ritual process (Ph. C. Menta, 2015).

SOCIAL ANTHROPOLOGY

meetings are as many personal and subjective experiences that it is impossible to prove or certify. This question of evidence is nevertheless central, in such a context of bashing. In general, the mobilization of evidence appears essential in the region. For example, when I was discussing with José Auto the history of the village or the recent conflicts concerning the status of *cacique*, he was showing me right away official documents signed by different authorities, either of the village or government. These signatures and official written documents are all sources proving the authenticity of the document and the attested truth that it contains and transmits. In the case of relationships with the invisible world, the master seed or ritual masks which could once be considered as the signature or the official stamp of an invisible body, are today more widely considered as false documents, imitations.

The treacherous nature of the *exus* and the control of enchanted beings

For many of the new entities, it is their caring and protective nature that is discussed. They would be “deceitful”, “misleading”, “dangerous”. The traditional pantheon is made up of twenty-five enchanted beings. The others would be *exus*, beings of transformation, of metamorphosis, in all points different from enchanted beings. The latter are ancestors who have not gone through the experience of death, they are loyal to a place, to a family and are exclusively benevolent. The *exus*, on the other hand, are trans-local, spirits of dead foreign and pathogenic. Some of these new entities considered to be *exus* are the former local entities who had been forced into exile, and who returned with barely concealed intent to take revenge.

A shamanic song evokes precisely the possibility for a ritual specialist to be deceived by one of these entities, who would pretend to be what She²¹ is not, after an exile return.

O pássaro que voou (bis) The bird that once flew (bis)

O pássaro já voltou (bis) The bird is back (bis)

<i>O pássaro que voou (bis)</i>	The bird that once flew (bis)
<i>O pássaro que voltou (bis)</i>	The bird that came back (bis)
<i>Mas se esse pássaro for falso (bis)</i>	But if this bird is fake (bis)
<i>Oh meu Deus o que será? (bis)</i>	Oh my god what will it be? (bis)
<i>Mas se essa cama cair (bis)</i>	But if that bed falls (bis)
<i>Eu mesmo vou é pular daqui (bis)</i>	I'm going to jump from up here myself (bis)
<i>Mas se essa cama cair (bis)</i>	But if that bed falls (bis)
<i>Eu mesmo vou é pular daqui (bis)</i>	I'm going to jump from up here myself (bis)

Invisible entities are often likened to birds, which they share many characteristics with. In this song, the bird leaves and then returns. This is a first significant characteristic since enchanted beings show no appetite for travel. It is precisely this element that insinuates doubt in the ritual specialist who is a member of an old trunk, which pushes him to wonder about the entity and to voluntarily abandon this relationship just initiated between them. In this sense, the expression “*pular daqui*” marks the rupture, not necessarily in space (“*pular*” means “to jump”), but also with an activity. This song belongs to a ritual specialist from one of the old trunks. In this sense, it is a subjective point of view on certain entities and the reaction to adopt against them.

These lasting relationships with the *exus* and their integration into the ritual life of the village are not, however, the preserve of new families. Members of old trunks also have new entities or new masks. But, in their case, the new entity is placed under the supervision of an enchanted being and becomes its subordinate. These new entities owe him obedience. On the contrary, when one of these entities does not have a chief, She is free to act as it pleases within the village and can be designated as the cause of diseases.

A command has its soldiers. [For example], Midnight Caboclo (Caboclo da Meia Noite) obeys Master Hummingbird (Mestre Beija Flor). Hummingbird, He does not do the work, but He authorizes the *exu* to reign, so that He does what He wants, but within certain limits. It should be like that here, people with knowledge know that an *exu*

²¹ Invisible entities are social agents. The use of capital letters here makes it possible to differentiate them from other social agents.

SOCIAL ANTHROPOLOGY

must always be under the control of an enchanted being (José Auto).

To own the monopoly of relationships with enchanted beings, the members of the old trunks should also have, according to them, the one with *exus*. Accepting and integrating an invisible entity without being certain of its nature and without imposing on Her the authority of an enchanted being is all the more worrying since the rituals consist precisely of a symbolic war. The semantic field of war is widely mobilized: the invisible world has a military hierarchy; several *praiás* masks make up a “battalion”; a ritual ground is assimilated to a “battlefield”; the pipe and the *maracá* are respectively metonymic evocations of a firearm and a sword; a *praiá* mask is a “uniform”; the first choreographic movement during *praiá* rituals is a movement of “round” etc. This symbolic war is undertaken for the defense of the village: the collective rituals are aesthetic forms of control of the invisible world,

by the surveillance operated by the Pankararu troops, while the shamanic rituals are real struggles aiming sometimes to banish the entity at the origin of a disease, sometimes reversing the predation relationship into a protective relationship. According to the members of the old trunks, the *exus* are not reliable, they are not to be trusted, they can turn against their own master or even be spies; the ritual specialists with only *exus* are sorcerers who send their soldiers to sow discord and disease in the village. Thus, if the old trunks embody the truth vis-à-vis other relatives, the enchanted beings represent the relational and moral truth vis-à-vis the *exus*.

Personal truth

The recent multiplication of *praiá* masks came from two orders: they can belong to new entities, or be duplications of pre-existing masks. Duplication is done by imitation of the sound (collective ritual song) and visual (personalized cape



Figure 3: The capes work as visual indexes of the invisible entities. They can be similar when a *praiá* mask is duplicated (Ph. C. Menta, 2015).

SOCIAL ANTHROPOLOGY

present on the mask²²) indexes of an entity. This scenario can occur following family conflicts, or dreamlike encounters with an entity sometimes belonging to another family. For the original master of the mask, duplication is a “copy” or a “photocopy” (*xerox*), a pale imitation experienced as theft. For the new mask master, the entity was abandoned, which is why it came close to him. The duplications are numerous, and also concern enchanted beings. They can sometimes go beyond the borders of the Pankararu village.

This is the case of Master Swallow (Mestre Andorinha), originally from the Pankararu village, but also present among the Pankararé²³, among others. Neide Chulê, the youngest daughter of a renowned Pankararu ritual specialist who came to live with the Pankararé in the 1970s, is now also a ritual specialist. When I met her, she invited me to attend a domestic ritual in her cure salon. I thought I would stay in my corner watching, without showing myself too much, in a house in which I only knew a few people. From the first song, however, Master Swallow arrived through a trance of possession and addressed me. So I decided to get his opinion about His ubiquity:

SWALLOW: So my friend, you came from so far away to know the traditions and your job is to go through all the villages of the region...

MENTA: All the villages, not quite. I have been coming here to the Pankararé for five years and I come back from time to time. In the meanwhile, I went to the Pankararu, where I could hear a lot of stories about the Chulê family. And as far as you are concerned, there are a lot of disputes at Brejo dos Padres...

SWALLOW: Ah! Ah! Ah! Ah! how good! Over there, those who tell you that [that they have contact with me] are all liars! There are only two people I come in contact with when they call me [...]. When I'm not here, I'm there. [...] If you have a question, we are here to answer it.

MENTA: I just wanted to know how it is, knowing what you just have told me, that there are all these

disputes for your uniform (*folgado*) [synonymous with ritual mask *praiá*] at Brejo dos Padres.

SWALLOW: There is only one Master Swallow uniform, not four or five. Here we are going to have one too, but not to dance on the *terreiros*, we are going to keep it inside, as protection. [...] The master of this table (*mesa*²⁴) is me. Only come here those I authorize [...]. They only arrive with my permission. [...].

On the same model, many entities can deny – to an individual or in front of a small audience – some of the affiliations that were attributed to Him, thereby calling into question the word of ritual specialists. Like the members of the old trunks critic the new entities and the new ritual specialists, the latter can also discredit the former: they would not have been able to take care of their entity, the reason for their departure.

Each relationship with the invisible world is experienced as ideal. Which means that the knowledge and information transmitted by an invisible entity are held to be truthful, and is highly valued by who owns it. At this point resides the recent upheavals of the pankararu ritual organization: each individual maintaining relationships with an entity weaves a mask belonging to him, thereby calling into question the control held a few years ago by the members of the old trunks. A personal truth now comes to compete with a historically forged truth.

Conclusion

In summary, two registers of truth are present jointly in the Pankararu village: one is a personal construction, which any individual having personal relationships with an invisible entity can display; the other is a historic construction, which makes old trunks and enchanted beings the definition of “traditional”. The current chaos is the result of the overlapping of these two forms of truth. In this paper I mainly developed the point of view of the old trunks, leaving for a future investigation an analysis focused on the members of families neglected historically. The question of the collective acceptance of personal truth is essential, of its propagation as truth. The

²² Each entity has a personal iconography on its cape. The visual strategy for integrating a new mask is from an iconographic variation based on a very widespread symbol widely present on the capes of ancient *praiá* masks: the cross (Menta, 2018).

²³ Pankararu and Pankararé are the two peoples with which I have carried out my empirical work.

²⁴ “Table” is the generic term used to designate shamanic cures.

SOCIAL ANTHROPOLOGY

integration of a new entity into the collective pantheon, as well as an individual into the inner circle of ritual specialists, requires the deployment of alliances networks, but also the provision of evidence concerning his shamanic capacities. In this sense, the effectiveness of the shamanic cures practiced matters. Thus, a personal truth can – failing to become historical – reach a more or less important collective status and thus upset the boundaries of the “traditional”.

Acknowledgments

Many thanks to the Pankararu and Pankararé Indians for their friendship and confidence. Thanks to the Fyssen Fondation, for their support. William F. Hanks warmly welcomed me at Berkeley, and our discussions were very rich. Lissett Bastidas and Kamala Russell encouraged and supported me during this year in California. A special thanks to Martin Lamotte, who attentively read this text.



Figure 4: This young boy was healed from birth by invisible entities. One must thanks Them through the organization of a ritual (Ph. C. Menta, 2014).