



“Chegaram nesse lugar lá, no nosso lugar, nosso”

Espacios de pertenencias y lucha para el reconocimiento entre los Pankararé del noreste del Brasil

Sofia Venturoli

Abstract. – This article analyses the perception as well the symbolic and political articulation that the Pankararé community – an indigenous group from the northeast of Brazil – has and produces of their own territory. In the struggle for cultural and political visibility, whether in the land of origin or in the urban area of São Paulo, the Pankararé discourse mainly is founded around the claim of a space that becomes *ethnic territory*. It is shown, how memory, individual and collective, as well as past and present actions inform and construct a space that becomes an active component of the political and ethnic process. [*Brasil, Pankararé, territory, ethnogenesis, political struggle, memory*]

Sofia Venturoli, Assistant Professor of Anthropology at the University of Torino. She has been coordinating the anthropological investigation of the Italian research projects on the Peruvian Andes (Italian Ministry of Foreign Affairs, Università di Bologna). – Her main interests include: social and cultural changes among Latin-American indigenous groups, ethnogenesis, indigenous groups in urban areas, indigenous political participation, collective and individual self-representation. Ethnographic fieldwork has been done in Chiapas (Mexico), Mato Grosso, and São Paulo (Brazil). – Publications include: *Los Hijos de Huari. Historia y etnografía de tres pueblos andinos* (Lima 2011). – See also References Cited.
Email: sofia.venturoli@unito.it

La comunidad pankararé emprendió en los años 60 del siglo XX un largo proceso de reorganización sociocultural y política, con base en algunos rituales característicos para obtener el reconocimiento oficial como grupo indígena y consecuentemente llegar a la demarcación y al registro de sus territorios en el estado de Bahía, en la región Nordeste de Brasil.

Ese proceso implicó la creación de una nueva entidad sociocultural, estableciendo una unidad étnica diferenciadora – no libre de conflictos dentro y fuera del grupo –, la oficialización de específicos mecanismos políticos, así como el análisis respecto a la relación de la comunidad con su pasado y su memoria compartida, y además la redefinición de su control sobre el territorio. Ese conjunto de acciones, acerca de los grupos indígenas del noreste de Brasil, fue definida por João Pacheco de Oliveira “territorialización” (1998), lo que comporta una concienciación del grupo como colectividad organizada, capaz de formular una identidad propia instituyendo dispositivos decisionales internos y de representación en frente a las instituciones y en frente a otros actores de la sociedad civil (Oliveira 1998).

La historia del los Pankararé del estado de Bahía (Brasil) es parte de una historia más amplia que incluye muchos pueblos indígenas del noreste de Brasil, los primeros en establecer contacto con los colonos portugueses (véase Carneiro da Cunha 1992; Monteiro 2001) y en participar en el proceso de mestizaje que construirá el país, identificados por la antropología brasileña de los años 70 del siglo XX, como *remanescentes* (restantes):

Por todos os sertões do nordeste, ao longo dos caminhos das boiadas, toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional; e os remanescentes tribais, que ainda resistem ao avassalamento só têm significado como

acontecimentos locais, imponderáveis (Ribeiro 1970: 57, citado en Oliveira 1998: 50)

Esta historia, al igual que la de otros grupos en el noreste, es una historia de etnogénesis (Oliveira 1994, 1998, 1999) que construye un agotador camino político y social de reconocimiento y auto-reconocimiento, a través de procesos de emergencia étnica, creatividad cultural y articulación de prácticas rituales.¹ En este contexto, el intercambio de competencias no solamente políticas sino también rituales con otros pueblos del área del noreste y en particular la reactivación de un ritual denominado “Toré” – ceremonia central del área nordestina, considerada “expressão obrigatória de indianidade” (expresión obligatoria de indigenidad, Arruti 1999) – se convierten en prerequisites fundamentales para la conquista de los derechos.

Ali o branco começou tomar terra do índio, ali o meu pai e uma turma foram no Pankarã, no Brejo dos Padres, e ali falaram que estavam no sofrimento por tomar a terra do índio, já plantada já. De ali eles veneram apoiar a gente, ali falaram: vocês tem que dançar sua dança, vocês tem que resgatar pra vocês seu direitos. Toda a vida tivemos o apoio deles, vamos fazer uma festa os Pankarã van vir a ajudar vocês a resgatar. ... Eles tem a mesma dança igualzinha (Alaíde, 17.05.2012).

El Toré es elemento central del reconocimiento étnico. Mantener el ritual vivo, así como reactivar todas las prácticas relacionadas con él, es el principal marcador étnico que debe mostrarse a las instituciones indigenistas para obtener reconocimiento, una especie de expresión cultural “obligatoria” para la identificación. El Toré es absoluto e indispensable pero a la vez flexible e improvisado, es común a todos los grupos indígenas del noreste, es el rasgo cultural discriminador, pero es diferente y específico en cada aldea. El Toré no se puede practicar en cualquier espacio sino necesita un lugar destacado, sacralizado y organizado por esa función: el *terreiro* (espacio cultural). En las narraciones sobre la lucha para la demarcación de la tierra pankararé ese lugar se torna en símbolo imprescindible del lugar de pertenencia, expresión de la etnicidad y metáfora del territorio todo.

Desde un punto de vista émico, este complejo recorrido político, social y cultural, que involucra no solo a la comunidad en cuestión sino a diferentes actores más o menos vinculados a la realidad indígena, implementando una multiplicidad de ac-

ciones que afectan directa e indirectamente a la comunidad se le define como “levantar aldea”². La idea de “levantar aldea” tiene una conexión muy fuerte con la idea del territorio a nivel de percepciones que eso proporciona y de memorias que de eso pueden surgir y emanarse. “Levantar aldea” es un concepto simbólico y concreto que involucra una serie de procesos políticos, sociales, místicos y culturales que reactivan prácticas y creencias pankararé, y que también vinculan esas prácticas con lugares específicos que van delineándose como el territorio de la comunidad.

En los años 50 del siglo XX una parte de la comunidad pankararé salió del pueblo de Brejo do Burgo en Bahía hacia el área urbana de São Paulo para buscar trabajo y salida de la pobreza causada también por una serie de sequías que, en ese entonces, estaban golpeando el *sertão* (área seca del noreste) de Bahía. Hoy unas mil Pankararé viven en el municipio de Osasco, el municipio de Guarulhos y los barrios São Miguel e Itaquera en el área urbana de São Paulo (*Comissão Pró-Índio* 2004). En 2004, Alaíde Pereira Xavier Feitosa³ participó a una reunión de pueblos indígenas urbanos organizada por la Comissão Pró-Índio de São Paulo. La participación a esa reunión fue el momento inicial del camino que llevó a la constitución de la Asociación Indígena Pankararé en São Paulo y a la apertura del proceso de reconocimiento y de visibilidad del origen indígena de los migrantes pankararé en São Paulo, bajo la guía de Alaíde.

De manera similar al proceso en la aldea, ese proceso también comportó una serie de reformulaciones socioculturales y políticas que articularon y negociaron de forma nueva las relaciones internas y externas al grupo (Venturoli 2016). El núcleo central de ese camino político fue el sentido de ser indígena en área urbana después de varios años de invisibilidad. Después de las luchas para el reconocimiento étnico en Bahía la re-articulación política en São Paulo significaba reconocerse y ser reconocido Pankararé fuera de las tierras indígenas, también a nivel institucional y a nivel de derechos de ciudadanía diferenciada; reconociéndose como individuos y como comunidad, no solo en un contexto sociocultural diferente, sino también en un contexto espacial y territorial diferente. Siendo en la aldea – como veremos – el vínculo con el territorio, elemento central de la construcción identitaria pankararé, la búsqueda de un espacio de visibi-

¹ Lavie, Naryan y Rosaldo (1993); Clifford (2013); Liep (2001).

² Soares (1977); Arruti (1999); Venturoli (2016).

³ Alaíde es la hija de Ângelo Pereira Xavier, *leader* que llevó la comunidad pankararé en el camino a la homologación para el registro de dos territorios indígenas pankararé (cf. p. 7).

lidad política en área urbana se convirtió en la búsqueda de un espacio real donde reconstruir un yo colectivo, a través de una reflexión física y simbólica de un lugar que se quiere como un pedazo de territorio étnico, fuera del territorio étnico (Venturoli 2016).

En este trabajo me voy a concentrar en las dinámicas que se van construyendo alrededor del concepto de espacio que se vuelve territorio, en el sentido de un lugar codificado y reconocido por la comunidad como connotado e informado por una memoria individual y colectiva (Stewart and Strathern 2003), y sobre la importancia de esta herramienta para la construcción del discurso político pankararé. Se trata de un territorio construido, reformulado, modulado por las prácticas reales y simbólicas de la comunidad y en continuo diálogo con esa, puesto en juego en las narraciones y en las acciones rituales (Hirsch 1995).

Este viaje quisiera hacerlo a través de los ojos de Alaíde Pereira Xavier Feitosa, leader del grupo urbano pankararé,⁴ intentando considerar su narración de vida no como algo que acontece sino como algo construido (Ortner 1984; Behar 1995) que se produce adentro del grupo y simultáneamente produce efectos muy evidentes adentro del grupo. La memoria individual de Alaíde, *leader* y principal empuje del grupo urbano, genera una narración compartida y fundante para el grupo en una casi identificación entre su memoria y aquella del grupo urbano y, al mismo tiempo, es producida y negociada adentro de las experiencias colectivas, pasadas y presentes (Candau 2002). La memoria es una parte importante del camino político de Alaíde, la acción de recordar sale de la dimensión puramente íntima y familiar para convertirse en una obligación social, una realización de pertenencia (Assman 2008); en red con otros recuerdos se convierte en un instrumento de construcción, expresión y materia de diálogo y reconocimiento (Venturoli 2016). Alaíde es la hija de Ângelo Pereira Xavier, *leader* que llevó la comunidad pankararé en el camino para el registro de dos territo-

rios indígenas pankararé la “Tierra Indígena Pankararé” con 29.597 ha y Brejo do Burgo con 17.924 ha (ISA 2018). Ângelo Pereira fue asesinado en 1979 por mano de los *fazendeiros brancos* (hacendados blancos) que se oponían al reconocimiento étnico del grupo indígena y a la consecuente demarcación y registro de las tierras. Su fallecimiento sin embargo fue significativo para la determinación de la comunidad y la visibilidad de las instancias políticas llevadas adelante por los Pankararé. Alaíde heredó su memoria y su legado político y después de muchos años fue capaz de reelaborarlos como *leader* del movimiento pankararé para los derechos indígenas en área urbana.

“Através da água que foi descoberto o povo”

Através da água que foi descoberto o povo. Os índios andavam pela mata procurando uma nascente pra eles ficar naquele lugar, outro lugar era tudo seco, outro tinha água salgada, parece que eram sete famílias, sete famílias procurando um lugar onde ficar. Eles saíram lá dos Pankararé, por causa dos jesuítas, não sei que foi que aconteceu com os padres não sei que foi, ali eles saíram procurando lugar, chegaram nesse lugar lá, no nosso lugar, nosso. Antes eles deixavam a família no mato mesmo, ali estavam só os mais velhos procurando, nesse lugar ali que é nosso, ali eles acharam. Porque eles têm o saber, ali eles acharam e cobriram direitinho ali pegaram com aqueles mato e cobriram, e foram buscar família lá onde deixaram, ali quando chegaram falaram é aqui que vamos ficar, voltaram e ficaram ali (Alaíde e Adelmo, 27.07.2014).

Esta es una de las versiones de la narración que explica el alejamiento del grupo humano que formó la comunidad pankararé a partir de un asentamiento previo, probablemente una misión en la que varios grupos étnicos indígenas se unieron, todavía en la época colonial. La narración pankararé del descenso hacia el sur y de la fundación del pueblo de Brejo do Burgo está vinculada al descubrimiento de la fuente de agua y a la constitución de un *terreiro* para bailar el Toré en el mismo lugar.

Era Brejo do Burgo porque a cabeça, o chefe, daqueles que andavam que procurava água o nome dele era Bugre, então é Brejo do Burgo ali o lugar onde eles dançavam eles chamaram Maracanã Bugiá (Alaíde, 27.07.2014)

Ainda lá tinha o lugar do Toré, o *Maracanã Bugiá*, dançavam Toré, nessa fonte onde dançavam o Toré (Alaíde, 17.05.2012).

El Toré es un ritual que como centro performativo tiene el canto y la danza, al sonido de *maracás*

4 Mi trabajo de campo con los Pankararé inició en 2012. En aquella época pasé tres meses a São Paulo y varios momentos en la casa de Alaíde y su familia. En 2014/2015 (bajo el auspicio de los fondos de la FAPESP), durante ocho meses fui investigadora e profesora visitante en la UNICAMP, Campinas, Brasil. En ese entonces pude desarrollar aún más en trabajo de campo participando de manera continuativa en la vida de Alaíde y a las innumerables actividades de la “Asociación Pankararé”. En 2015 pasé otro mes en São Paulo durante el cual continué a trabajar con el grupo y en particular a recolectar narraciones y memorias de Alaíde, sobre su vida, su infancia en la aldea y la migración a la ciudad.

(tambores) y flautas (Grünewald 2008). Las tonadas son las canciones que, cantadas por los líderes espirituales y políticos, son seguidas por toda la comunidad y narran eventos importantes en la historia pankararé. Las canciones del Toré constituyen una especie de diálogo y atractivo para los encantados (espíritus), pues el ritual es un vehículo para la reafirmación de la comunidad. Toda la comunidad participa en el Toré, aunque los principales actores del ritual son los *praiá*, quienes durante el baile visten la ropa hecha con la fibra de *croá*: “o Praiá consiste num conjunto de duas peças, máscara e saia, tecido com fibras de croá (planta da família das bromélias) que encobre absoluta e necessariamente a identidade do dançarino, que então incorpora um Encantado” (Arruti 1999: 20).

El *terreiro*, el espacio propuesto para el Toré, es un espacio abierto donde se ubica el *poró* y otras áreas separadas para la cocina de las fiestas. El *poró* representa el centro espiritual del *terreiro*, es el lugar donde se fuma el tabaco, se bebe la *jurema*⁵ y se dialoga con los encantados. “Os encantados são os donos da mata, da natureza, eles tomam conta, si você foi pegar uma caça e eles não quiseram você não pegar aquela caça você não pega” (Alaíde, 12.06.2014). Son seres sobrenaturales que pueblan el paisaje natural en el territorio de la comunidad y lo protegen, son parte integral de las prácticas y de las relaciones sociales del grupo.

El Toré es un ritual público que construye límites étnicos y crea oposición binaria entre los que bailan y los que no bailan – o más bien los que no quieren bailar – entre lo que es indio y lo que no lo es, oposición instrumental sino fundamental para luchar por la demarcación de las tierras (Venturoli 2016). De hecho, alrededor de los años 40 hasta los años 70 del siglo XX, los órganos indígenas gubernamentales – antes el SPI (Servicio de Protección a los Indios) y después la FUNAI (Fundación Nacional de Indio) – eligen el Toré como elemento diacrítico fundamental para el reconocimiento étnico de los pueblos indígenas del nordeste del Brasil.⁶ El Toré es una “herramienta” de lucha, es la imagen central de resistencia y oposición a los *fazendeiros* (hacendados), pero no es un ritual vaciado o simplemente instrumental para el reconocimiento político del grupo. Bailar y cantar el Toré activa un proceso de reconstrucción inter-

na del grupo, a través del Toré se actúa el diálogo con los encantados y con el territorio. Esta práctica ritual penetra a varios niveles de la comunidad, no solo al nivel espiritual, crea jerarquías y define la organización política y social en sus categorías indígenas, produce el proceso de territorialización⁷ (Venturoli 2016).

En Bahía, el vínculo con el territorio se define como elemento central para la supervivencia de la comunidad. A nivel económico, los recuerdos de la migración hacia Brejo do Burgo tienen como centro la narración de la búsqueda de un lugar con una fuente de agua, donde fuera posible la constitución de un asentamiento humano basado en una agricultura a pequeña escala y caza en el *mato* (la selva). A nivel simbólico la importancia del lugar se revela en el momento en que la Fonte Grande se vuelve en el área destinada al primero *terreiro* de la comunidad: “onde foi descoberta a fonte grande, ali todo mundo limpou para dançar, e fiz o terreiro, nascente é onde é essa fonte” (Alaíde, 24.07.2014). “Ainda lá tinha o lugar do Toré, o Maracanã Bugiá, dançavam Toré, nessa fonte onde dançavam o Toré” (Alaíde, 17.05.2012).

Construir el *terreiro* se resuelve en la acción que establece y funda la comunidad en un espacio definido, es una de las acciones principales que connota el espacio elegido para permanecer. Este espacio se connota a través de los eventos rituales, de las acciones colectivas, de las experiencias vividas por los miembros de la comunidad, se llena de memorias compartidas e individuales definiéndose como espacio no solamente de reproducción ritual y cultural sino de generación cultural, espacio de emanación de lo que significa ser Pankararé (Venturoli 2019). A ese espacio, que se ha vuelto socialmente y culturalmente significativo e identificable, se le confiere una dimensión y un sentido histórico. En este espacio se producen y se reproducen las narraciones de eventos pasados y contemporáneos construyendo un “territorio” pankararé. Si el paisaje se define también a partir de las percepciones que los individuos atribuyen a un determinado lugar (Stewart and Strathern 2003), percepciones que se generan mediante la vivencia y la experiencia del grupo en aquel lugar, o las memorias incorporadas en aquel lugar (Küchler 1993), y si las percepciones contribuyen a transformar el lugar así como las prácticas sociales, el paisaje pankararé está informado de símbolos y significados pankararé, materiales e inmateriales que siguen produciéndose e reproduciéndose mediante las acciones adentro aquel espacio, así co-

5 La *jurema* es una bebida ritual que se obtiene por la fermentación de la raíz de la *Mimosa hostilis*, un arbusto presente en el *mato* (la selva) nororiental. La *jurema* también es conocida como *vino de jurema*.

6 Oliveira (1998); Arruti (1999); Grünewald (2008); Carvalho y Carvalho (2011).

7 Vease Oliveira (1994); Arruti (1996).

mo mediante las narraciones que se producen a partir de aquel espacio. De esta forma el paisaje pankará, con sus puntos significativos en el espacio y en el tiempo, se vuelve en un “territorio” étnico pues no solamente está incorporando memoria y símbolos sino está siendo agente productor y regenerador de memoria y símbolos pankará. Eso resulta evidente de la importancia que se le atribuye como elemento que marca la identidad étnica pankará, mas allá de los que son los elementos clásicos de diferenciación étnica como el idioma: “... nois perdemos a língua mas tínhamos o lugar, depois de ali se perderam os rituais e pronto, depois de muitos anos foram, que foi fazer, que foram resgatando” (Alaíde, 10.05.2012).

En las narraciones de Alaíde sobre las luchas para obtener el registro de las tierras en la aldea, el lugar se vuelve en un elemento crucial para identificarse y ser identificado como grupo indígena, es decir, la relación es simultánea y biunívoca. Por un lado existe la necesidad de registrar las tierras para la reproducción económica y cultural de la comunidad, por otro lado el territorio contribuye a definir y visibilizar esos marcadores étnicos que justamente en el territorio se generan. Las memorias de las luchas para el reconocimiento y la demarcación del territorio están consteladas por eventos de reafirmación de identidad comunitaria en los *terreiros* del Toré y por otros tantos eventos de destrucción y tentativas de destrucción de los *terreiros* por parte de los *fazendeiros brancos* (hacendados blancos). Varias veces los opositores al proceso de demarcación étnica y territorial, los hacendados confinantes, prendieron el fuego al *poró* y a los otros lugares adentro del *terreiro*. La destrucción del *terreiro* y sus elementos simbólicos y rituales es un acto culturalmente más violento que los *brancos* pueden ejercitar. La destrucción del territorio significa eliminar el lugar de pertenencia, eliminar el emblema físico de la existencia de una etnicidad pankará. De hecho, la existencia de una etnicidad pankará permite el reconocimiento oficial como grupo indígena y eso confiere el derecho de proceder a la demarcación para el registro de las tierras. Destruir el *terreiro* es también un intento de despojar la comunidad de su memoria, de su percepción hacia aquel territorio que incorpora memorias compartidas, narraciones reiteradas en cada oración y reificadas en cada Toré.

Por eso, el *terreiro* del Toré no es solamente lugar donde se pone en acto la acción ritual diacrítica para el reconocimiento étnico de los Pankará, sino es paisaje denso, cargado de percepciones, memorias, acciones humanas y no humanas (Venturoli 2018), y se vuelve metonimia del territorio

étnico pankará. Por esas razones este sitio resulta ser el lugar central de las reivindicaciones, lugar de emanación de procesos políticos además que rituales, así como objeto principal del conflicto con los hacendados.

... Quando dançavam Toré eles jogavam pedras na gente, as mulheres jogavam xixi. Ali meu pai falou: nós temos o terreiro nascente e tem um terreiro de poente, um do sol nasce e um do sol vá embora. Tem dois terreiros do Toré que não podemos usar, que eles não deixam, e porque tem um caminho por fora mas você tem que ir no mato, mas não deixam passar nem sem roupa de corá, imagina com roupa de croá, não queriam. Ali meu pai falou: nós temos os Praiá, os que querem vir de um terreiro pra outro não podem. Ali ele falou com o prefeito: a partir desse dia, tal dia, tanto e tanto, os Praiá vão sair do terreiro do poente e vem por terreiro do nascente, eles vão passar na estrada, vão passar com seu rituais, e vocês não vão mexer com eles. Porque se vocês mexerem você vai ser processado, você quer acabar com a cultura indígena, não pode. Esse dia que meu pai chegou da cidade com essas palavras, nos deu uma forca, ficou doído todo mundo, ficamos loucos de prazer, choramos. Ali ele tinha marcado o dia, e foi todo mundo tirar as croá, fomos lá no mato todos índios tirar croá, fizemos, parece que aquele dia eram cinquenta Praiá, cinquenta roupa do Praiá fizemos. Daí nos saímos do poente e veíamos por nascente, soltando fogo, os Praiá todos vestidos, todos cantando. Ele falou: não mexem com ninguém, vão para sua estrada todo direito. Nós passamos naquele frente tão feliz, a gente queriam que eles [os brancos] vessem mesmo, os homens todos com as flautas, todos assobian-do, todos naquele ton. Foi um dia muito feliz, nois dan-cemos até oito horas do outro dia, nos começemos a tarde, quatro horas da tarde, até outro dia, oito horas do dia (Alaíde, 30.07.2014).

El *terreiro* es el lugar primario de separación entre un ser colectivo y un *otro*, es lo que permite identificar un confín entre lo que es indígena y lo que no es indígena, es un lugar, un *refugio* privilegiado, no solo para la representación de la propia identidad étnica sino también para la formulación y articulación de esa identidad. El *terreiro* es también lugar privilegiado donde de forma continuativa y exclusiva se establece la relación con los encantados, expresión máxima del vínculo sagrado con el pasado enganchado al territorio. Ellos son los dueños del *mato*, seres no humanos relacionales y plurales (Castro 1996; 2002) que participan en la vida de la comunidad (Arruti 1996; Mura 2013) transmitiendo saberes y poderes a través de personas escogidas “os que tem o encanto” (aquellos que tienen lo espíritu), otorgando legitimidad y fuerza al proceso de articulación étnica de la comunidad. Si danzar el Toré es el momento central

de la demarcación étnica pankararé, si el canto y los rituales alrededor del Toré, comprendiendo el dialogo con los encantados, son las acciones performativas de la indigenidad pankararé, el *terreiro* es el lugar privilegiado de esas acciones rituales y políticas. Sin embargo, no se limita a permanecer espacio inerte y teatro de las acciones humanas sino participa en la creatividad pankararé siendo formulado y construido constantemente expandiéndose simbólicamente e incorporando todo el territorio de la comunidad. Así que, la defensa de los *terreiros*, de los lugares sagrados adentro del los *terreiros* y la visibilidad de esos se vuelven central en las luchas en contra de los hacendados. El defender el Toré y el defender el *terreiro* significan defender el territorio, es decir, defender la diferenciación étnica pankararé. Viviendo y defendiendo el *terreiro*, la comunidad construye el territorio étnico reiterando un espacio de pertenencia.

Un territorio étnico afuera del territorio étnico

O índio sem um espaço não tem força nenhuma, é como o pássaro que não voa, mesmo são os índios sem o espaço pra dançar no chão a força da mãe terra. Más de eu tanto falar vá a sair! (Alaíde, 17.05.2012).

Desde el primer día que conocí Alaíde su discurso y su trabajo adentro de la “Asociación Urbana Pankararé” se cimentó principalmente alrededor de la reivindicación de un espacio propio, ya prometido por la municipalidad de Osasco hace varios años, sin embargo todavía aun no obtenido. En el proceso de reconstrucción y demanda cultural del grupo pankararé en el área urbana, así como en palabras de Alaíde, el espacio para practicar Toré se convierte en un concepto denso y articulado que supera el concepto físico convirtiéndose en la posibilidad de reconocimiento, de encuentro y diálogo, de la articulación cultural dentro del grupo, así como en relación con las otras realidades socioculturales de la metrópoli.

En estos años la asociación ha sido ocupada en varios proyectos – en colaboración con los gobiernos locales, con las universidades, con los órganos indigenistas gubernamentales pero no con otros grupos indígenas – para la sensibilización y la divulgación de la cultura indígena en el estado de São Paulo y afuera, en los festivales, en los encuentros públicos, en las escuelas (véase Venturoli 2016). Alaíde está comprometida en la campaña política y social y varias veces al mes con el grupo se presentan una versión pública de la danza del Toré para hacer conocer su cultura y producir visi-

bilidad a la causa política pankararé e indígena en general. El canto y la danza son herramienta central de la lucha en São Paulo como lo fueron en Bahía: “Mas a dança é a dança, aqui também a dança é a força do índio. A dança é a coisa mais importante. O índio sem a dança eu acho não tem força, acho não tem força nenhuma, que é ali onde a pessoas tem mais” (Alaíde, 10.05.2012).

Sin embargo la reproducción ritual tiene un cierto grado de innovación e adaptación al contexto urbano, tal vez necesaria y obligatoria en las situaciones contingentes: “Aqui a gente não faz tudo certinho do jeito deles, porque nem a jurema não tem aqui, é diferente um pouco” (Alaíde, 14.10.2014). Con esa expresión Alaíde interpreta la innovación y la redefinición que en el espacio urbano se produce en las prácticas rituales respecto a la aldea. Implementar el Toré en São Paulo involucra una serie de compromisos y negociaciones sobre la producción del ritual y sobre los significados que se propone. El Toré se ajusta, algunas partes se omiten, otras se reproducen de una forma diferente. La parte dedicada a la curación y al diálogo directo con los encantados a través de los *praiá* en las representaciones públicas en São Paulo es casi siempre omitida. La *jurema*, la bebida central del ritual de Bahía, raramente se logra producir en el área urbana. “Esse ano, a flauta não teve porque na hora eu perdi! Perdi a flauta e não achei, mas foi assim mesmo e todo mundo gostou. Lá na Bahía tem três, quatro, cinco, ali fica mais bonito ...” (Alaíde, 13.10.2015). El ritual se ajusta al nuevo contexto y en él crece, se altera, se adapta y adquiere nuevos significados. La posibilidad de un cierto nivel de adaptación de las prácticas culturales, de articulación entre ambientes socioculturales diferentes, el pragmatismo político y la conexión entre presente y futuro hace posible la reproducción étnica y la propuesta política pankararé en São Paulo.

El espacio que la asociación pankararé está pidiendo desde varios años debería ser dedicado a la construcción de un *terreiro* para el Toré, un Toré diferente de aquel practicado públicamente en los festivales, un Toré para los Pankararé que defina ulteriormente una indigenidad urbana, que de toda forma, por ciertos aspectos, sigue siendo diferente de aquella de la aldea, se despega y se reconstruye con respecto a aquella de la tierra de origen, aun de esa se nutre, en esa se cimienta.

Ainda não saiu, parecia pertinho né?! E ainda está longe. Já se sabe todo, já está com o prefeito, estavam esperando documento da associação. Por isso que a gente gastou esse dinheiro pra arrumar essa associação, pra ver, pra

não ter desculpa né. Aproveitavam, que era por causa da associação. A associação agora está pronta, então eles vão mandar uma reunião com prefeito, agora este mês que vem, ali vamos ver que tem que ir pra lá, vamos ver que o prefeito vá falar pra nois. Já sabemos que é para Jardim Bonanza (Alaíde, 13.10.2015).

La demanda para un espacio propio se convierte en símbolo de la lucha política para la visibilidad indígena en el área urbana. La obtención de un espacio exclusivo para la comunidad pankararé en un contexto no indígena significaría el reconocimiento de la existencia y de la reproducción de la cultura indígena fuera del área indígena.

La lucha de Alaíde para el espacio urbano se vincula a las memorias de la lucha en la tierra de origen para el territorio y es vehiculada por aquellas memorias. Las memorias informan el paisaje interior, lo producen, lo connotan, definiendo un territorio, aunque no concretizado, ya existente en las percepciones del grupo. Es necesario construir un territorio pankararé en área urbana, tomar un espacio y connotarlo mediante acciones y memorias como lugar de comunidad, un territorio que refleje e incorpore los procesos actuales en la ciudad, las innovaciones y los cambios que la cultura pankararé produce, aunque también sea un elemento de continuidad con el pasado y con la tierra de origen vehiculando sus luchas y sus memorias (Venturoli 2019).

Hoy, en las dos tierras indígenas pankararé hay otros *terreiros* además de aquellos originales de oriente y de ponente, van construyéndose diferentes *terreiros* que son también expresión de los varios *pajé* (jefe espiritual). En enero 2016, el *pajé*, hermano de Adelmo y marido de Alaíde, inauguró un *terreiro* para el cual el mismo Adelmo había contribuido a la construcción. El *pajé* quisiera que Alaíde tomara cuenta de ese *terreiro* volviendo a vivir en la aldea en Bahía. Sin embargo Alaíde me explicó que para ella sigue siendo prioritario el proyecto en São Paulo y la adquisición de un lugar que, también en la ciudad se vuelva un “lugar pra resgatar a cultura” (Alaíde, 13.10.2015). Comentando su gana de volver a Bahía después, como jubilado, también Renato, el hermano de Alaíde me dijo que su proyecto estaba vinculado a la lucha para el espacio: “Não posso voltar até o espaço não sai, é preciso fazer um terreiro aqui na cidade, são anos que estamos atrás” (Renato, 06.10.2015).

La ciudad un espacio de aprendizaje

El camino de vida de Alaíde es extremadamente relevante en la construcción del camino político del

grupo urbano, el proceso de Alaíde refleja el proceso de fortalecimiento de la asociación, su experiencia individual está extremadamente vinculada con la experiencia de la asociación:

O antropólogo foi lá na aldea a casa do meu irmão e perguntou onde tinha Pankararé, o irmão falou que onde tem Pankararé é em São Paulo, talvez tem mais lá que na aldea! Minha irmã deu meu telefone, ele ligou aqui, se eu era indígena, como era o nome da minha aldea. Ali eu fui na reunião de três dias da Comissão Pro Índio: ali eu fiquei doida! Eu tinha tanta vontade que eu começava a cantar as cantinhas que eu começava a chorar, porque não tinha ninguém com que cantar. Eu chamei minha irmã e fui com ela, outro dia peguei mais duas personas e fui (Alaíde, 17.05.2012).

El camino que Alaíde cumple en la ciudad es un camino de aprendizaje, no solamente sobre la cultura *blanca* no-indígena: “eu cheguei aqui com 21 anos nem conheci o que era Danone era tão bomba que eu trabalhei numa Bomboniera e não sabia o que era chocolate não conhecia o freezer” (Alaíde, 14.10.2014), sino también sobre su propia memoria y su propia cultura. Ella aprende a *tirar* los *toantes* del Toré, es decir ella aprende a guiar el discurso político, ella aprende a hablar en público, a defender los derechos de su pueblo, a enfrentarse con las autoridades del gobierno del estado sin tener miedo de “ser indígena”:

Nunca pensei na minha vida que ia abrir a boca pra tirar um toante, eu cantei mas pra responder, os outros tirar eu responder, nunca pensei na vida de cantar, assim pra mim pegar o maracá e tirar o toante, cantar, eu só respondia, os outros tiravam eu respondia, porque eu era muito tímida. Através dos pedidos que eu faço, hoje em dia não tem vergonha de cantar não. Canto em qualquer lugar. ... Eu pedi pra eles [os encantados] pra mim. No começo, eu que nunca tinha pegado o microfone, foi muito difícil, entrar no seminário, que você não vê o final de tanta gente, você pegar o microfone e falar, cantar, eu criada no mato sem ter estudo nenhum sem nada é muito difícil. Eu superei depois que eu comecei me pegar com eles, foi eu tão longe da aldea que pedi um reforço: eu falei se vocês podem pra mim falar do meu povo, da minha vida, dos encantados mesmo de todo. São eles que dão força, primeiramente Deus né, e segundo lugar a força dos encantados. Ali eu pegava o meu cachimbo saí afora, dava uma fumaçada e pedia pra eles, acabou toda vergonha que tinha de falar de cantar (Alaíde, 14.10.2014).

Las memorias y las competencias de Alaíde representan el primer capital-político y social que la asociación puede poner en juego en las negociaciones con los actores de la sociedad civil y los go-

biernos locales en la metrópoli. Esas memorias y competencias están relacionadas con la cultura pankararé, sus prácticas rituales, políticas y sociales, su cultura material e inmaterial. Bajo la guía de Alaíde el grupo que va formándose, construye un discurso compartido a través del cual va apropiándose de los espacios físicos y simbólicos de la ciudad. La trayectoria individual y las experiencias personales de Alaíde activan rutas colectivas porque se cimientan en memorias que se transforman en acciones, en que todo el grupo se reconoce. Esas acciones fundamentan un discurso político compartido que permite la apropiación y la *domesticación* de un espacio – aparentemente diferente y ajeno de la ciudad – mediante la performatividad de la cultura pankararé. A partir del recurso memorial y del vínculo con la aldea, siempre reiterado también en los viajes anuales de ida y vuelta y en las visitas de los pajé y de los caciques – los jefes políticos – (Venturoli 2018). El espacio urbano es *domesticado* por los Pankararé produciendo un discurso nuevo mediante una serie de marcadores étnicos, materiales e inmateriales, simbólicos e imaginados. Esos son la danza y el canto, la presencia de objetos, la artesanía, la producción de comida, la presencia durativa de personas pertenecientes al grupo, los niños, las palabras, los gestos, todas las acciones que de una forma física y simbólica modelan los lugares produciendo memorias y percepciones, connotando espacios y construyendo discursos compartidos. Las memorias vinculadas a la aldea y aquellas producidas en la ciudad se mezclan definiendo paisajes interiores que connotan el espacio real urbano haciendo que eso se vuelva en territorio repleto de percepciones vinculadas a la etnicidad pankararé.

La memoria y el territorio construyen un sentido de comunidad, siendo interrelacionados e interdependientes. Un espacio cualquier se vuelve en territorio en el momento en que se convierte en un lugar significativo, cuando se lo connota a través de los acontecimientos vividos, incorporando memorias individuales, familiares y colectivas. Esas producen percepciones sobre aquel espacio, percepciones flexibles que reflejan los cambios que la comunidad produce y sufre, los ajustes y las innovaciones que hacen que el territorio sea un proceso siempre en acto, donde se articulan relaciones, dinámicas externas e internas de la comunidad, no exentos de conflictos y capaces de producir procesos de aprendizajes.

La necesidad de la comunidad urbana pankararé de *demarcar* un territorio en área urbana refleja la idea que el discurso político del grupo indígena no solamente está expresado y manifestado en el ter-

ritorio sino producido y articulado mediante eso, el territorio, así como en Bahía, pretende ser un espacio en proceso, un espacio de innovación de la cultura urbana pankararé, además que de afirmación y reificación de la visibilidad y de la existencia del grupo en la área metropolitana.

Bibliografía

Arruti, José Maurício Pavia Andion

1996 O Reencantamento do Mundo. Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Rio de Janeiro. [Dissertação do grau de Mestre, Universidad Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional]

1999 A árvore Pankararú. Fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: J. Pacheco de Oliveira (ed.), A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena; pp. 229–278. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Assmann, Jan

2008 Communicative and Cultural Memory. In: A. Erll and A. Nünning (eds.), Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook; pp. 109–118. Berlin: Walter de Gruyter.

Behar, Ruth

1995 Rage and Redemption. Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman. In: D. Tedlock and B. Mannheim (eds.), The Dialogic Emergence of Culture; pp. 148–177. Urbana: University of Illinois Press.

Candau, Joel

2002 Memoria e Identità. Napoli: Ipermedium Libri.

Carneiro da Cunha, Manuela (org.)

1992 História dos Índios no Brasil. São Paulo: FAPESP/ Companhia das Letras/SMC.

Carvalho, Maria Rosário y Ana Magda Carvalho

2011 Índios e caboclos. A historia recontada. Salvador: EDUFBA.

Castro, Eduardo Viveiros de

1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2/2: 115–144.

2002 Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: E. V. de Castro, A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia; pp. 345–400. São Paulo: Cosac & Naify.

Clifford, James

2013 Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century. Cambridge: Harvard University Press.

Comissão Pró Índio

2004 Índios na Cidade de São Paulo. São Paulo: CPI.

Grünewald, Rodrigo de Azeredo (org.)

2008 Toré. Regime encantado dos índios do Nordeste. Recife: FJN/Ed. Massangana.

Hirsch, Eric

1995 Introduction. Landscape. Between Place and Space. In: E. Hirsch and M. O'Hanlon (eds.), The Anthropology of Landscape. Perspective on Place and Space; pp. 1–30. Oxford: Clarendon Press.

Küchler, Susanne

1993 Landscape as Memory. The Mapping of Process and Its Representation in a Melanesian Society. In: B. Bender (ed.), *Landscape. Politics and Perspectives*; pp. 85–106. Providence: Berg.

ISA – Instituto Socioambiental

2018 Terras indígenas no Brasil. São Paulo. <terrasindigenas.org.br>

Lavie, Smadar, Kirin Narayan, and Renato Rosaldo (eds.)

1993 *Creativity/Anthropology*. Ithaca. Cornell University Press.

Liep, John

2001 *Locating Cultural Creativity*. London: Pluto Press.

Monteiro, John Manuel

2001 Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas. [Tese de livre docência, Departamento de Antropologia da UNICAMP]

Mura, Cláudia

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

Oliveira, João Pacheco de

1994 A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: PETI, *Atlas das Terras Indígenas/ Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional/ UFRJ.

1998 Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4/1: 47–77.

Oliveira, João Pacheco de (org.)

1999 *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* Rio de Janeiro: Contra Capa.

Ortner, Sherry B.

1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26/1: 126–166.

Ribeiro, Darcy

1970 *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Soares, Carlos A.

1977 Pankararé de Brejo do Burgo. Um grupo indígena aculturado. Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, 6.

Stewart, Pamela J., and Andrew Strathern

2003 Introduction. In: P. J. Stewart and A. Strathern (eds.), *Landscape, Memory, and History. Anthropological Perspectives*; pp. 1–15. London: Pluto Press.

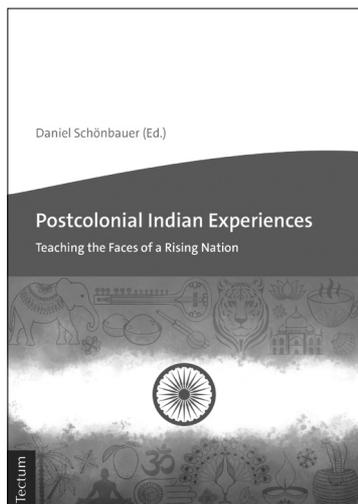
Venturoli, Sofia

2016 Sem dança não tem força nenhuma. Creazione di spazi indigeni nell’area urbana di San Paolo, Brasile. *Anuac* 5/1: 269–292.

2018 “A minha cultura veio junto com meu bagagem”. Mobilidade e circolazione pankararé tra São Paulo e Bahía. *Visi- oni LatinoAmericane* 18: 217–236.

2019 Quando a gente fica muito aqui vá perdendo aquelas energias, né?” Mobilidade e espaços de pertencimento entre aldeia e cidade. *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani* 11/2: 168–193.

Aktuelle interkulturelle Beiträge von Tectum



Daniel Schönbauer

Postcolonial Indian Experiences

Teaching the Faces of a Rising Nation

2020 • 256 S. • brosch.

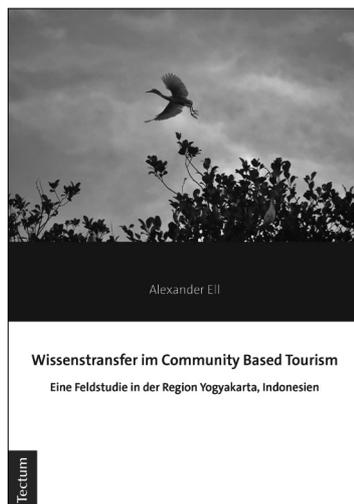
Print 58,00 € • E-Book 58,00 €

ISBN 978-3-8288-4293-9

ePDF 978-3-8288-7205-9

Im 21. Jahrhundert hat Indien im Bereich der Fremdsprachen- ausbildung eine wachsende Bedeutung erlangt. Die Globalisie- rung hat nicht nur zu einer Neugestaltung des Lebens in Indien selbst geführt, sondern die sich ausdehnende indische Diaspora hat auf globaler Ebene zu einer Verbreitung und Reflexion indischer (Diaspora-)Erfahrungen in Wirtschaft, Literatur und (Pop-)Kultur geführt.

Der Sammelband bietet Analysen literarischer Texte für Unter- richtsreihen zum Thema Indien. Aufbauend auf einer Sachanalyse des jeweiligen Textes werden dessen Chancen und Herausfor- derungen für den Unterricht erörtert und Aufgaben entwickelt, welche interkulturelles Lernen ermöglichen.



Alexander Ell

Wissenstransfer im Community Based Tourism

Eine Feldstudie in der Region Yogyakarta, Indonesien

2019 • 138 S. • brosch.

Print 32,00 € • E-Book 25,99 €

ISBN 978-3-8288-3977-9

ePDF 978-3-8288-6805-2

Von alternativen Konzepten, wie dem des Community Based Tourism, erhofft man sich, die oftmals negativen Auswirkungen von Tourismus auf die lokalen Bevölkerungen und ihre Lebens- welten zu verbessern. Allerdings zeigt sich, dass auch dieser Ansatz in der Praxis oftmals nicht wie erhofft funktioniert. Der Mangel an Wissen und Verständnis für Tourismus der lokalen Akteure wird als grundlegendes Hindernis der Entwicklung nachhaltiger alternativer Projekte gesehen.

Beruhend auf einer 10-wöchigen durchgeführten Feldstudie be- handelt diese Arbeit den Transfer von Wissen in zwei Commu- nity Based Tourism-Projekten auf Java, Indonesien. Dort ent- stehen in den ländlichen Gebieten der Region Yogyakarta seit einigen Jahren vermehrt desa wisata (Tourismusdörfer). Diese beruhen hauptsächlich auf der Vermarktung von Traditionen und Kultur im weitesten Sinne.

Bestellen Sie jetzt versandkostenfrei unter www.tectum-shop.de,
telefonisch (+49)7221/2104-310 oder per E-Mail email@tectum-verlag.de

<https://doi.org/10.5771/0257-9774-2020-1-53>

Generiert durch Universita degli studi di Torino - Biblioteca Interdipartimentale "Gioele Solari", am 08.06.2020, 17:03:20.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

**Tectum
Verlag**