

## **Sem dança não tem força nenhuma. Creazione di spazi indigeni nell'area urbana di San Paolo, Brasile**

**Sofia VENTUROLI**

Università di Torino

---

### **Sem dança não tem força nenhuma. Creating indigenous spaces in São Paulo urban area**

**ABSTRACT:** The article presents the political and cultural milestones of the history of the Pankararé indigenous association in São Paulo, Brazil. The article deploys through the words of one of the leading persons involved in the set up of the Pankararé urban association, its leader Alaíde Xavier Pereira Feitosa. The story of Alaíde spans between the São Paulo urban area and the original Pankararé land in the state of Bahia, representing the journey of building indigenous space and claiming differentiated citizenship by defining their legitimacy through memory and ritual paths. The paper aims to highlight and outline the dynamics of construction and implementation of indigenous practices of citizenship, considering citizenship as an ethnic/identity issue. The personal experience of Alaíde, and her life story, becomes emblematic for further analysis of the meanings flow processes between the urban area and the community of origin, as well as between the different urban realities. In these contexts, the relationship with the community area makes explicit the importance of memory: collective memory becomes primordial connection to the representation, construction and legitimation of cultural articulation.

**KEYWORDS:** ETHNOGENESIS, MEMORY, TORÉ, PANKARARÉ, SÃO PAULO.

---

---

This work is licensed under the Creative Commons © Sofia Venturoli

*Sem dança não tem força nenhuma. Creazione di spazi indigeni nell'area urbana di San Paolo, Brasile*

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 269-292.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2239



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. Mas de eu tanto falar vá a sair!<sup>1</sup>

(Alaíde Xavier Pereira Feitosa)

L'obiettivo di questo articolo è presentare alcuni momenti di un lungo e complesso processo di lotta, dialogo, articolazione e costruzione di spazi indigeni nell'area urbana della città di San Paolo, in Brasile<sup>2</sup>. Muovendoci tra lo Stato di San Paolo e lo Stato di Bahia, seguiremo un percorso che non è lineare e cronologico ma che parla di creatività e relazioni tra persone, tra luoghi e tra culture, di andate e ritorni e di spazi che sono in costruzione. Per fare questo seguiremo i passi di Alaíde Pereira Xavier Feitosa, leader del gruppo urbano Pankararé, e ci faremo guidare dalle sue parole, provando a mediare tra la storia di Alaíde, la rappresentazione che lei ne dà, e il contesto in cui si sviluppa; considerando il suo percorso di vita non come qualcosa che accade ma come qualcosa viene che costruito (Ortner 1984).

### *Il viaggio di andata*

I Pankaré o Pankararé, come sono comunemente denominati, si concentrano a Brejo do Burgo, municipio di Nova Gloria, nel *sertão* dello stato di Bahia<sup>3</sup>. Oltre al municipio di Gloria, la microregione del sertao di Paulo Alfonso è costituita da altri quattro municipi: Jeremoabo, Coronel João Sá, Pedro Alexandre e Santa Brígida (Moura Maia 1992). La popolazione ammonta a più di 1600 persone (ISA 2015), distribuite in due territori indigeni distinti, nel municipio di Nova Gloria: la Terra Indígena Brejo do Bur-

1. «L'indio senza uno spazio non ha nessuna forza, è come l'uccello che non vola, così sono gli índios senza uno spazio per danzare sul terreno con la forza della madre terra. Ma di tanto chiedere alla fine lo avremo». Intervista ad Alaíde.

2. Il mio lavoro di campo con i Pankararé è iniziato nel 2012, quando ho passato tre mesi a San Paolo e ho iniziato a frequentare la casa di Alaíde e la sua famiglia allargata. Nel 2014/2015 sono stata professoressa visitante per otto mesi presso la UNICAMP, (grazie a un finanziamento dalla FAPESP), questo mi ha permesso di partecipare in maniera continuativa alla vita di Alaíde e alle attività della associazione Pankararé: li ho accompagnati in quasi tutti gli eventi, le riunioni e gli incontri che hanno fatto. A fine 2015 ho passato un altro mese a San Paolo dove ho continuato a svolgere lavoro di campo con il gruppo e in particolare a raccogliere i racconti e le memorie di Alaíde, sulla sua vita, dall'infanzia nella aldeia, la migrazione e la vita in città. Ringrazio i revisori anonimi di *Anuac* per i commenti ricevuti.

3. Altri gruppi di minori proporzioni abitano la Serrota, a 6 km a sud da Brejo do Burgo, e le zone della Serra do Chico sempre nello stato di Bahia.

go con un'area di 17.924 ettari e la Terra Indigena Pankararé con 29.597 ettari. Anche se queste terre sono già state omologate – dopo la lunga lotta iniziata negli anni '60 per il riconoscimento del gruppo indigeno da parte della FUNAI<sup>4</sup> – ancora vi è una grande presenza di proprietari bianchi dentro l'area riconosciuta come indigena. Nella Terra Indigena Brejo do Burgo ci sono circa 470 famiglie (Maestri e Ramos 2011) di bianchi. Nella Terra Indigena Pankararé i proprietari hanno rifiutato di ricevere gli indennizzi per le terre proposti dalla FUNAI (Maestri e Ramos 2011).

### REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO

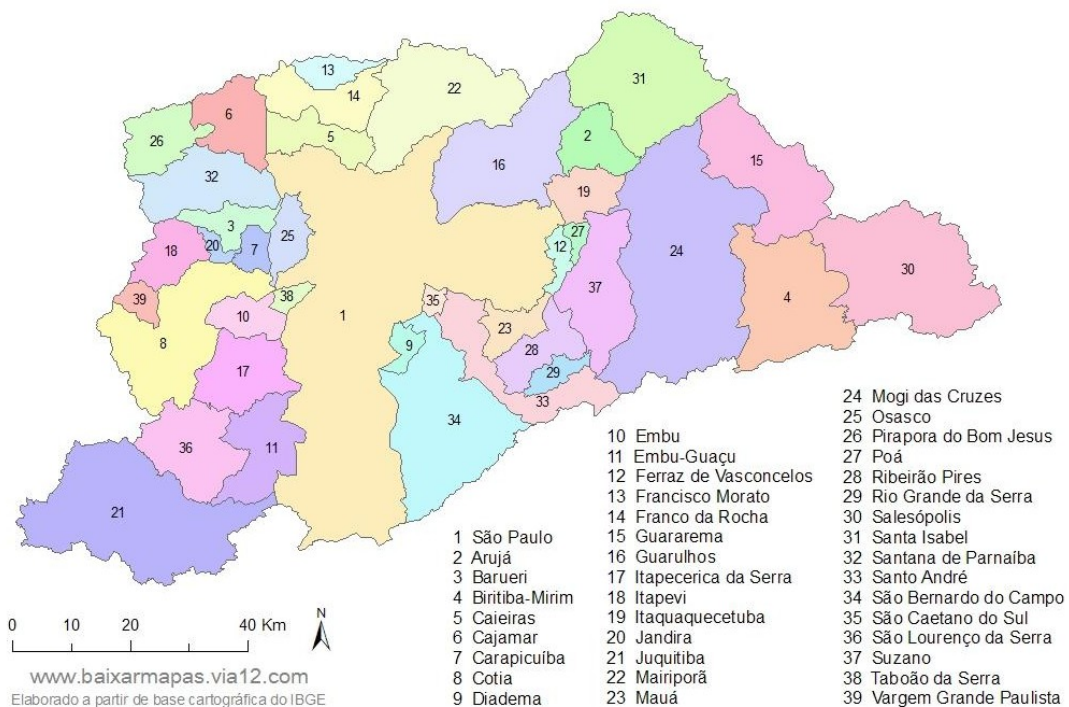


Fig. 1.: Mappa della Regione Metropolitana di San Paolo. Fonte: IBGE 2013.

L'arrivo dei Pankararé a San Paolo, in cerca di lavoro, ebbe inizio in un periodo di grande aridità della terra negli anni '50 del XX secolo. Da allora è iniziato un flusso migratorio dalle terre di origine (*aldeia*) verso la regione metropolitana di San Paolo. A San Paolo i Pankararé vivono per lo più nei quartieri della Zona Leste (São Miguel e Itaquera) e nei municipi di Osasco e Guarulhos. Si tratta di circa un migliaio di persone di cui quasi la metà vivono a Osasco (Comissão Pró-Índio 2004), uno dei municipi della regione metropolitana di San Paolo dove, dalla fine degli anni settanta, vive anche Aláide.

La migrazione Pankararé fece parte di più estesi flussi migratori – denominati anche *Exodo Nordestino* – che coinvolsero gran parte della popolazione di vari stati del nord-

4. L'istituzione governativa che si occupa di questioni indigene in Brasile.

est brasiliano verso lo stato di San Paolo<sup>5</sup>. I Pankararé, come molti altri gruppi indigeni del nordest, migrarono come *nordestini*, senza evidenziare la propria origine indigena, diluendosi nella fluidità etnica e sociale della metropoli paulistana.

Solo circa una decina di anni fa, il gruppo di Osasco diede inizio a un processo di riconoscimento e visibilità della propria origine indigena, sotto la guida della famiglia Pereira Xavier e di Alaíde in particolare.

Un antropologo andò là nella comunità, a casa di mio fratello, e chiese dove c'erano Pankararé, mio fratello disse che dove c'erano Pankararé è a San Paolo, forse lì ce ne sono di più che nella comunità d'origine. Mia sorella diede il mio telefono, egli chiamò qui, [chiese] se ero indigena, e come si chiamava la mia comunità. Da lì io andai a una riunione di tre giorni alla Comissão Comissão Pró-Índio: io lì impazzii! Avevo tanta voglia che cominciavo a cantar le canzoni e poi cominciavo a piangere, perché non c'era nessuno con cui cantare. Allora presi mia sorella e andai con lei, un altro giorno presi altre due persone e andai (Alaíde 17/05/2012).

Così Alaíde descrive il primo momento in cui iniziò a pensare, e a pensarsi, Pankararé fuori dalla *aldeia*. I ricordi sono per lei emozionanti. Avvicinarsi nuovamente alla sua identità<sup>6</sup> indigena produce un viaggio di andata e ritorno nel tempo e nello spazio. Un viaggio verso i momenti vissuti da bambina a Bahia, quando Ângelo Pereira Xavier, suo padre, iniziò le lotte per la demarcazione delle terre e per il riconoscimento dei Pankararé come etnia – lotte spesso violente con i *fazenderos* locali – così come verso i ricordi della migrazione in città e dei ritorni nell'*aldeia*.

La memoria è parte importante di questo processo. L'azione di ricordare, per Alaíde, esce dalla dimensione prettamente intima e familiare per diventare un'obbligazione sociale, una realizzazione di appartenenza (Assman 2008)<sup>7</sup>; in rete con altre memorie, diventa uno strumento di costruzione, espressione e materia di dialogo e di riconoscimento. Ricordare, per Alaíde, significa anche due azioni precise: cantare e danzare, pratiche culturali centrali nella rappresentazione dell'identità Pankararé.

5. Le migrazioni dagli stati del nordest – Bahia, Pernambuco, Ceará, Sergipe tra altri – verso lo stato di San Paolo, in parte gestite e stimulate dai governi federali già dalla metà degli anni '30, costituirono circa il 56% dell'aumento della popolazione paulista tra gli anni 1060-1970 (Memorial do Imigrante, Governo do Estado do São Paulo, [www.saopaulo.sp.gov.br/conhecasp/gente-paulista\\_migrantes](http://www.saopaulo.sp.gov.br/conhecasp/gente-paulista_migrantes)). E si divisero in due grandi flussi il primo tra gli anni 1903 e 1950, il secondo dagli anni cinquanta fino agli anni novanta del XX secolo, andando a sostituire in gran parte l'apporto di migranti provenienti dall'estero e in particolare dall'Italia e dal Giappone. Si veda Fontes 2008.

6. Pensiamo al concetto di identità non come irrigidimento e/o selezione di tratti culturali chiusi ma piuttosto come processo *in fieri*, aperto, creativo e relazionale. Un processo di scelta consapevole, di appartenenza, necessariamente costruito e stabilito attraverso relazioni e contrapposizioni che inevitabilmente definiscono limiti e confini stabilendo differenze e distinte percezioni degli *altri*. Sembra quasi impossibile oggi usare questo termine in astratto senza considerarlo al plurale, per indicare più definizioni e variabili in base al contesto, la situazione contingente, considerando la dimensione diacronica e culturale. Si veda tra altri: Hall, du Gay 1996; de la Cadena 2000; Malighetti 2004; Friedman 2005; de la Cadena, Starn 2010.

7. Si veda anche Assman 2006.

[...] in quell'epoca io ero molto sensibile, perfino piangevo. Perché quando cominciavo a cantare i canti della Toré, in quei momenti mi veniva voglia di piangere, *saudade*, perché qui non avevamo uno spazio per noi. *Saudade*, mi emozionavo, pensando ai tempi in cui si ballava nascosti, a tutto quello che era successo (Alaíde 13/10/2014).

Cantare le *tonadas* e danzare la *Toré*<sup>8</sup> furono espressioni diacritiche (Barth 1969) nel processo di etnogenesi<sup>9</sup> che Ângelo Pereira Xavier guidò negli anni sessanta del XX secolo, e diventano ora strumento denso e altrettanto diacritico per il processo di riconoscimento Pankararé a San Paolo, producendo l'uscita dalla invisibilità culturale e politica causata dalla migrazione.

Come sostiene Alaíde nella frase di apertura di questo testo, la ricerca di uno spazio per danzare e cantare la Toré diventa centrale nelle rivendicazioni di indigenità e nelle richieste di riconoscimento da parte delle istituzioni locali: «uno spazio per danzare sul terreno, con la forza della madre terra». Nel processo di ricostruzione e rivendicazione culturale del gruppo Pankararé in area urbana, così come nelle parole di Alaíde, lo spazio per danzare e cantare diventa un concetto denso e articolato che supera il concetto fisico diventando possibilità di riconoscimento, d'incontro e di dialogo, di articolazione culturale interna al gruppo così come di relazione con le altre realtà socio-culturali della metropoli. Lo spazio per cui lotta Alaíde è luogo in cui costruire relazioni, in cui definire e modificare pratiche sociali e culturali (Lefebvre 1991). Questo spazio di riconoscimento è prodotto ed espresso nel processo performativo della Toré, nel canto e nella danza della Toré, che diventa il luogo, il tempo, l'azione che crea, presenta e, in un certo senso, offre ad altri interlocutori l'identità Pankararé. Come vedremo più avanti quando approfondiremo il complesso rituale della Toré parlando delle lotte in area indi-

---

8. Vedremo più avanti come si sviluppa il rituale della Toré, ora basti segnalare che si tratta del complesso rituale più importante delle culture indigene del Nordest del Brasile, coinvolge una serie di pratiche spirituali, festive, di cura e di gestione dell'organizzazione interna al gruppo, ha una natura pubblica e laica così come una natura privata e religiosa, mantiene viva la memoria e il dialogo con gli antenati, così come con gli *encantados*, esseri sovranaturali che popolano il *mato* (l'area selvatica del territorio indigeno). Per approfondimenti si veda Grunewald 2008

9. Il processo di riconoscimento e di rinnovamento delle pratiche culturali cruciali alla produzione di identità etnica – iniziato negli anni '40 del XX secolo – è accompagnato da una serie di istituzioni laiche, e non, che appoggiano e spingono le rivendicazioni identitarie come processi politici di partecipazione e di cittadinanza attiva. Per indicare tutta una serie di azioni e dinamiche necessarie al percorso di etnogenesi João Pacheco de Oliveira introduce il concetto di territorializzazione, inteso come presa di coscienza di un gruppo che si trasforma in «collettività organizzata capace di formulare una identità propria, istituendo meccanismi decisionali e di rappresentazione, ristrutturando le sue forme culturali» (Oliveira 1998: 56). Nel processo di territorializzazione hanno un ruolo importante l'ambito istituzionale e l'ambito normativo dello stato nazione. Si tratta di percorsi di demarcazione delle terre così come di costruzione di identità, non solo etniche, ma politiche e sociali. Il ruolo degli antropologi, e dell'antropologia in questi processi è indicativo (si veda anche Lenzi Grillini 2010; Peirano 2000), sia nella decodificazione (e creazione) di categorie (Sampaio 2011; French 2009; Warren 2001) sia nella costruzione di rapporti interni ed esterni al gruppo. Questa funzione decisiva dell'ambito istituzionale, talvolta personificato in individui specifici, è evidente nei racconti di Alaíde – come vedremo anche più avanti – e visto come positivo, spesso interpretato come segno tangibile della partecipazione alla società nazionale.

gena, esso diventa una sorta di marcatore di indianità, ma questo non le impedisce di costituirsi come atto rituale creativo, flessibile, in perenne costruzione e adattamento in base alle contingenze, sia nelle terre di origine sia nel contesto urbano.

Se il canto e la danza sono le azioni performative che in qualche modo producono l'*indigenità*, la concretizzano, la creano e la presentano agli interlocutori, fortemente vincolate alla memoria delle lotte per la demarcazione delle terre, l'azione di un antropologo<sup>10</sup> e il contatto con altri gruppi indigeni<sup>11</sup> sono i cammini principali attraverso i quali prende inizio l'azione politica:

Fu bello, ci riunimmo con varie etnie di ogni luogo, solamente non c'erano Pankararé. Da lì cominciammo il riconoscimento e censimento delle persone che erano qua, ma c'è gente qua che non vuole essere indio, la sanno, qui non sanno quelle cose (Alaíde 17/05/2012).

Lui [l'antropologo] disse che volevano fare un seminario molto grande a San Paolo e volevano che tutte le etnie presenti qui a San Paolo si presentassero là. E quindi io andai. Andai con mia sorella, e altre due persone, andammo. Fu un evento di quattro giorni [...]. Furono quattro giorni, sulla via Ipiranga, c'era molta gente, c'erano indigeni di ogni parte. Fu molto interessante, io neanche conoscevo i rappresentanti dei Pankararu e là li conobbi, conoscemmo tutti là. Fu là che ci rendemmo conto che gli indigeni hanno dei diritti [in area urbana], avevamo diritto di salute [differenziata], diritto alle quote nelle università, nessuno sapeva nulla. Nessuno diceva nulla a nessuno, neanche quelli dell'*aldeia* passavano le informazioni, io penso che neanche sapessero (Alaíde 13/10/2014).

Sono le relazioni, sia quelle che si rinnovano con i luoghi di origine, sia quelle che nascono in area urbana – con le istituzioni indigeniste<sup>12</sup> e con gli esponenti di altri gruppi indigeni migrati a San Paolo<sup>13</sup> – a far sì che Alaíde scopra non solo che esiste la possibilità per lei e per altri Pankararé di uscire dalla invisibilità, ma anche di percorrere una strada di rivendicazioni di diritti di cittadinanza differenziata che la legge dello stato di San Paolo prevedeva in quegli anni. È in questo momento che il canto e la danza escono dalla dimensione intima, dai ricordi e dal passato per diventare nuovamente processi rivendicativi e creativi, così come lo erano stati nelle lotte a Bahia. La memoria diventa discorso politico e rinsalda il legame con la terra d'origine, vincolo necessario alla produzione identitaria in area urbana.

Nella riunione Índios na Cidade de São Paulo<sup>14</sup> del 2004, patrocinata dalla Comissão Pró-Índio em São Paulo, dove vari rappresentanti di gruppi indigeni presenti in città si trovarono a condividere le proprie esperienze, Alaíde venne nominata leader del

10. Si veda a proposito Lenzi Grillini 2010

11. Come vedremo più avanti, sono gli stessi cammini che si produssero durante il processo di etnogenesi nella aldeia.

12. In particolare il CIMI (Conselho Indigenista Missioneiro) e Ação pró-Índio.

13. Nel censimento del 2000, l'IBGE distacca l'esistenza di una popolazione di 63.789 persone autoriconosciutasi indigene nello Stato di San Paolo. Di questi, circa 3.800 risiedono in *aldeias* il resto vive nella regione metropolitana.

14. Alla riunione del CPI-SP parteciparono 48 persone, uomini e donne indigene appartenenti alle etnie Pankararu, Pankararé, Fulni-ô, Terena, Kaingang, Kariri- Xocó, Atikum e Potiguara.

suo gruppo. Da quel momento, insignita moralmente e ufficialmente di questo nuovo impegno, inizia a guidare un processo, endogeno ed esogeno, di riconoscimento della cultura Pankararé in area urbana.

È nel 2005 che inizia la mobilitazione maggiore con il coinvolgimento dei Pankararé che vivono a Osasco. In questa epoca il Conselho Indigenista Missionário (Cimi) insieme alla Pastoral Indigenista, organizzano incontri con il gruppo dei Pankararé per contribuire alla «articulação e fortalecimento cultural» (Maestri e Ramos 2011). Articolazione e rafforzamento culturale sono parole molto indicative: le istituzioni indigeniste non solo appoggiano e accompagnano la formazione e l'organizzazione del gruppo, ma contribuiscono alla sua articolazione, riproduzione e creazione in termini culturali – così come era avvenuto a Bahia nei momenti della rivendicazione iniziale. Le stesse istituzioni accompagnano il gruppo nel contatto e nella prima interlocuzione con i governi locali, quello municipale di Osasco e quello dello stato di San Paolo. In un primo momento l'interesse principale del dialogo politico è la creazione di nuove e diverse possibilità di lavoro per i Pankararé migrati. È così che un primo gruppo di donne Pankararé inizia un processo di formazione e orientamento, auto-gestito e collettivo, sui principi dell'economia solidale. Nel 2007 si celebra la prima Mostra Cultural do Povo Pankararé a Osasco con l'appoggio della municipalità, con presentazioni culturali, commercializzazione di artigianato e piatti tradizionali. Dalla mostra, negli anni successivi, nascerà l'idea della Semana dos Povos Indígenas di Osasco che oggi si celebra ogni anno. Nel 2008 si forma un altro gruppo intorno a un progetto di agricoltura urbana (CIMI 2011). Lo sviluppo di questo processo di dialogo e costruzione di reti<sup>15</sup>, con focus sulle politiche pubbliche per la popolazione indigena, ha dato origine al Fórum Permanente Intersetorial Indígena de Osasco<sup>16</sup>.

È in questo periodo che Alaíde inizia il censimento<sup>17</sup> dei Pankararé dell'area metropolitana di San Paolo, per avere una visione più chiara della situazione e riuscire a coinvolgere il maggior numero di persone possibile nel processo di “visibilizzazione” culturale e politica.

---

15. Di questo processo di mobilitazione e visibilizzazione fanno parte anche le famiglie Pankararé dei quartieri di San Miguel e Guarulhos, anche se le difficoltà maggiori per la gestione del gruppo urbano sono spesso di carattere banalmente logistico, spesso è la difficoltà di lasciare il lavoro o la mancanza di disponibilità economica per spostarsi in una metropoli di 20 milioni di abitanti che limita la partecipazione di alcuni esponenti del gruppo.

16. Sono parte di questo collettivo le segreterie: di Desenvolvimento, Trabalho e Inclusão, attraverso il Programa Osasco Solidária e del Centro Público de Economia Solidária; di Governo; Administração; Cultura; Coordenadoria da Mulher e Promoção da Igualdade Racial e Casa de Angola; Assistência e Promoção Social; Educação; Meio Ambiente; Finanças; Indústria, Comércio e Abastecimento; Fundo Social; Saúde; Esportes, Recreação e Lazer; Transportes e Mobilidade; Habitação e Desenvolvimento Urbano; Instituto de Previdência do Município de Osasco; Departamento de Comunicação Social; Fundação Instituto Tecnológico de Osasco (FITO).

17. Si veda Appadurai (2012) sull'importanza strategica dell'autocensimento nell'ambito delle periferie urbane.

Le istanze principali che il gruppo porta avanti si relazionano con diritti differenziati di cittadinanza, per lo più legati alla salute e all'educazione. L'impegno politico porta l'associazione Pankararé a lavorare, da un lato, con le istituzioni municipali di Osasco in maniera diretta e abbastanza incisiva, dall'altro, nell'ambito di un quadro più ampio, in rete con altri gruppi indigeni della regione metropolitana in un dialogo con il governo dello Stato di San Paolo<sup>18</sup>.

Una preoccupazione importante per Alaíde, e per la neo-associazione Pankararé urbana, sono le nuove generazioni nate in città: «Io vorrei approfittare quando sono piccole, per crescerle così, io mi pento di non essermi presa del tempo con le mie figlie quando erano piccole» (Alaíde 17/05/2012). La scelta verso il riconoscimento etnico, per le nuove generazioni che cercano accettazione nell'ambito di una società ancora fortemente razzista, risulta molto complicato: «le ragazze non vogliono ascoltare le storie [del nostro popolo] sono stupe di essere chiamate indie»<sup>19</sup> (Alaíde 17/05/2012).



FIG. 2: Nuove generazioni di San Paolo ballano Toré a Osasco. Foto di M. Pinheiro, 2016.

18. Il dialogo e le negoziazioni politiche avvengono per lo più a livello di autorità locali, la Municipalità di Osasco, e il Governo dello Stato di São Paulo, non tanto a livello di politiche emanate dallo stato federale, che comunque sono sempre ben presenti anche se sullo sfondo così come lo è il movimento indigeno nazionale.

19. Nel contesto della società egemonica paulistana questo termine è spesso usato in forma dispregiativa.



Nel 2012, quando conobbi Alaíde, il gruppo aveva appena terminato un progetto finanziato dalla municipalità di Osasco per svolgere laboratori nelle scuole sulla cultura Pankararé, per insegnare ai bambini a danzare e a cantare, per raccontare loro le narrazioni delle terre d'origine, la storia della migrazione dal fiume São Francisco e delle lotte per la demarcazione delle terre nel *sertão* di Bahia: «loro già sanno, i bambini apprendono in fretta, a loro piace» (Alaíde 17/05/2012).

Una volta compiuto il cammino verso il riconoscimento ufficiale da parte delle istituzioni, e iniziato il percorso di visibilità anche nell'ambito della società civile urbana, la principale istanza del gruppo Pankararé rimane la richiesta di un luogo, uno spazio che ora diventa anche fisico, dove poter svolgere la Toré, non più nei festival o nelle scuole, ma uno *terreno* in cui la ritualità e l'identità Pankararé si concretizzino e si articolino, dove «mettere i piedi per terra!» (Alaíde 24/7/2014).

Fin da quando iniziai a frequentarla, nel 2012, Alaíde mi ha parlato spesso di questa battaglia per ottenere un luogo dedicato agli incontri del gruppo, un luogo che, in una certa misura, costituisca una sorta di metafora dell'aldeia, e ancor più del *terreiro*<sup>20</sup>, nell'aldeia il luogo preposto alla danza e al rituale. Ottenere uno spazio fisico dedicato è come demarcare un pezzetto di terra in città e costruirci il *terreiro* urbano Pankararé.

La campagna con la municipalità di Osasco, capeggiata da Alaíde, per acquisirlo si avvicina simbolicamente alla lotta che suo padre aveva portato avanti per la demarcazione delle terre indigene a Bahia. Il luogo designato all'associazione urbana acquisisce un'importanza e una simbologia estremamente rilevanti, richiamando il legame sacro e rituale che i Pankararé mantengono con i luoghi d'origine. Ottenere uno spazio su cui danzare e “mettere i piedi” significherebbe creare uno spazio etnico fuori dal territorio etnico, con tutta la complessità di significati non solo sacri e rituali, ma anche sociali e politici, che questo tipo di riconoscimento comporta.

Nel 2015 l'associazione ha trasferito la sede da San Paolo a Osasco, affinché fosse più semplice gestire questioni amministrative e, in particolare, adempiere ad alcuni requisiti che la municipalità di Osasco richiedeva per la concessione dello spazio.

Ancora non è definito, sembrava vicino no?! E ancora è lontano. Già si sa tutto, già il sindaco è d'accordo, stavano aspettando il documento dell'associazione. Per questo motivo che noi abbiamo speso tutti quei soldi per sistemare l'associazione, per non avere scuse. Se ne approfittano, [dicendo] che era a causa della associazione. L'associazione ora è pronta,

---

20. Il *terreiro* è il luogo in cui si svolge tradizionalmente il rituale della Toré, è composto da uno spazio per ballare all'aperto, da una casa dove si conservano gli oggetti e i vestiti rituali, il *poró*, e talvolta da altri luoghi preposti alla cucina dei giorni di festa. Il *poró*, rappresenta il centro spirituale del *terreiro*, è il luogo dove si prepara la *jurema*, bevanda rituale, dove si svolgono eventuali rituali di cura legati al complesso della Toré: i «trabalhos de ciência de índios». Nel *poró* generalmente possono entrare solo le persone coinvolte direttamente nel rituale, il *pajé*, capo spirituale della comunità, e i *Praiaá*, coloro che durante la danza e gli altri momenti rituali vestono i vestiti fatti con la fibra di *croá*. «O *Praiaá* 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» (Aruti 1999: 20).

quindi ora dovrebbero coordinare una riunione con il sindaco, adesso il mese prossimo, lì vedremo, vedremo cosa ci dirà il sindaco. Già sappiamo che dovrebbe essere nei pressi di Jardim Bonanza (Alaíde 13/10/2015).

Renato, uno dei fratelli di Alaíde, anche lui molto attivo nell'associazione di San Paolo, ora è in pensione e vorrebbe tornare a vivere nell'aldeia, a San Paolo ha finito di lavorare e di lottare ma c'è una cosa che gli impedisce di trasferirsi definitivamente: «Non posso tornare fino a che non ci concedono il nostro spazio. Bisogna fare un *terreiro* qui in città sono anni che ci stiamo dietro» (Renato 23/10/2015).

Renato, Alaíde e il marito Adelmo mi raccontano di un nuovo *terreiro* che si sta costruendo e che si inaugurerà a gennaio 2016, nell'aldeia. Un *terreiro* per cui Adelmo ha contribuito alla costruzione del *poró* e che il *pajé*<sup>21</sup>, fratello di Adelmo, vorrebbe che Alaíde prendesse in carico, una volta tornata a vivere a Bahia. Tuttavia, per Alaíde rimane prioritario il progetto urbano e la definitiva acquisizione di uno spazio che diventi un «posto per salvare la cultura» (Alaíde 13/10/2015). Il fatto che l'associazione urbana ottenga un luogo riconosciuto ufficialmente e istituzionalmente avrebbe ricadute sia interne al gruppo sia esterne. Lo spazio diventerebbe uno strumento di visibilità e riconoscimento nei confronti della società civile paulistana, così come delle istituzioni governative. Questo significherebbe anche una rinnovata possibilità di rivendicazione di diritti. Allo stesso modo, sarebbe uno spazio fondamentale di articolazione culturale interna al gruppo e di percorsi di definizione e creazione identitaria.

Per attivare le forze e le dinamiche necessarie al conseguimento dello spazio, Alaíde conta sull'aiuto degli *encantados*<sup>22</sup>, entità sovranaturali che popolano la zona del *mato*, l'area silvestre delle terre della comunità, che fanno parte integrante delle pratiche e delle relazioni sociali del gruppo. Gli *encantados* danno forza nella lotta e sono ispirazione centrale per portare avanti il discorso identitario Pankararé: «loro furono la forza della lotta nella aldeia, ora ci appoggeranno affinché ci diano lo spazio qui» (Alaíde 13/10/2015). Il vincolo con gli *encantados* rappresenta la legittimazione spirituale e culturale del processo di etnogenesi urbana. La risignificazione della Toré come veicolo di creazione e diffusione dell'etnicità Pankararé in area urbana, lontano dalle terre d'origine e la sua rappresentazione in ambienti apparentemente fuori contesto, non si svuota di significato se riesce a mantenere il suo valore di atto mistico fortemente vincolato con la memoria del gruppo. Questo è possibile attraverso il legame con gli en-

21. Su *poró* e *pajé* si veda nota 20, e descrizione della Toré più avanti nel testo.

22. «Os Encantados são 'índios vivos que se encantaram', voluntária ou involuntariamente e, por isso, o culto a eles, como insistem os Pankararu, não pode ser confundido com o culto aos mortos, identificado como a 'religião de negros'. A forma desse 'encantamento' só pode ser parcialmente narrada, seja porque constitui um mistério para os próprios Pankararu, ou um segredo que não pode ser revelado a estranhos. Segundo os Pankararu, o segredo do encantamento é o núcleo da própria identidade da aldeia. Cada povo indígena tem seu panteão de Encantados, mas como cada tronco é marcado por uma determinada forma de encantamento, esses Encantados podem ser partilhados durante um determinado tempo por grupos ligados entre si como "pontas de rama" de um mesmo tronco velho» (Arruti 1999: 30).

cantados che i ballerini e gli officianti mantengono a livello individuale: «sono le persone stesse che *hanno* gli encantados, loro stanno con la persona. [...] Gli encantados accompagnano le persone, essi vanno dappertutto con la persona [...] anche qui a san Paolo» (Alaíde 13/10/2015). Il vincolo con gli encantados fa parte di quel circuito di relazioni e flussi di significato che in senso biunivoco vanno e vengono dall'aldeia, che legittima la riproduzione rituale anche fuori dai terreiros e le conferisce senso nella sua funzione politica.

Ottenere lo spazio permetterebbe inoltre la definitiva consacrazione delle lotte di Alaíde, e dell'associazione urbana, rispetto al gruppo di Bahia, così come la ratifica del coinvolgimento e dei vincoli tra il gruppo paulistano e quello bahiano. L'aldeia rimane spazio identitario per eccellenza, luogo di origine, reale e immaginato, spazio materiale e immateriale di riferimento. La storia del gruppo urbano si lega con il gruppo di Bahia: da là migrarono le prime generazioni che ora vivono in città, e là tornano almeno una volta all'anno. Quasi tutti hanno, non solo famiglia, ma una casa di proprietà nell'aldeia. Quasi tutti affermano di voler tornare a vivere nell'aldeia dopo la pensione. Dall'aldeia il flusso di oggetti, persone, pratiche e significati è continuo e aumenta nel momento in cui Alaíde prende coscienza e da inizio al processo di riconoscimento del gruppo di San Paolo: da là vengono persone e oggetti, pensieri e forze immateriali – come l'appoggio degli encantados – che aiutano lei e il gruppo urbano a riarticolare l'identità Pankararé e a creare una cultura urbana Pankararé, così come a pensare e costruire una Toré urbana. Il viaggio è di andata e ritorno, un'andata e un ritorno che si ripetono e si sovrappongono di continuo.

### *Il viaggio di ritorno*<sup>23</sup>

Quando io ero piccola, mia nonna mi raccontava che lei cantava le canzoni. Una volta io chiesi: ma queste canzoni che cosa sono? E lei disse: è dei *caboclos* figlia mia. Non li chiamava *índios* eravamo *caboclos* [...]. Lei diceva: figlia mia, *caboclo* è *índio*. Io non sapevo cosa fosse *índio*, lei non mi spiegava bene. Io ero piccola in quell'epoca. Lei cantava quelle canzoncine, e diceva: anticamente i *caboclos* danzavano, adesso non c'è nessuno che va a danzare perché i bianchi non lo permettono. Ma lei cantava quelle canzoni! (Alaíde 24/7/2014).

Fin da bambina Alaíde apprende la forza dell'identificazione tra il canto e la danza della Toré e l'identità indigena, prima ancora di sapere cosa significa *essere indio*. Alaíde impara le canzoni da sua nonna e capisce che *indio* è chi balla e chi canta «aquelas cantigas». Nonostante negli anni '40 la comunità Pankararé avesse già portato avanti un percorso di articolazione e riappropriazione delle pratiche culturali indigene, nel ricordo di Alaíde bambina i Pankararé non cantano e non ballano più, il rituale della Toré è ridotto a reminiscenza delle generazioni più anziane. I processi di acculturazione, le po-

---

23. Si vedano Oliveira 1994, 1999.

litiche di *miscigenação*<sup>24</sup> brasiliane e l'oppressione economica e politica dei possidenti terrieri nel *sertão* di Bahia continuano fruttuosamente la loro opera di abdicazione all'identità e alla memoria da parte dei Pankararé<sup>25</sup>.

Anche in questo caso, la storia dei Pankararé dello stato di Bahia fa parte di una storia più ampia che comprende molte popolazioni indigene del nordest del Brasile – le prime a stabilire contatto con i coloni portoghesi e le prime a partecipare del processo di meticciato che costruirà il paese<sup>26</sup>, identificati dall'antropologia brasiliana degli anni settanta del secolo XX come *remanescentes*:

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, citato in Oliveira 1998).

Em um texto de grande difusão, Darcy Ribeiro é ainda mais incisivo. Utilizando-se de imagens fortes, fala em 'resíduos da população indígena do nordeste', ou ainda em 'magotes de índios desajustados', vistos nas ilhas e barrancos do São Francisco (Ribeiro 1970: 56). Recorda com tristeza que até mesmo 'os símbolos de sua origem indígena, haviam sido adotados no processo de aculturação' [...] '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' (Oliveira 1998: 4).

Negli studi antropologici e nell'attenzione degli organi indigenisti per lungo tempo si viene a creare una sorta di gerarchia tra le popolazioni indigene brasiliane. Gruppi etnici *di serie a*, degni di essere oggetto di studi etnologici e di *serie b*, indios poco interessanti per l'antropologia perché oramai troppo «misturados» con altre culture, quella bianca e quella afrobrasiliiana<sup>27</sup>:

24. Per una sintesi dei processi di *miscigenação* e sulle politiche razziali nella costruzione dello stato brasiliano si veda Ribeiro Corossacz 2006.

25. Sono due i momenti cruciali di emergenza etnica nel nordest brasiliano, entrambi sono il prodotto di circuiti rituali di rafforzamento e diffusione della memoria e della cultura indigena del nordest, di rinnovamento del rituale della Toré e delle attività a esso connesse. Un primo processo di auto-riconoscimento avviene tra gli anni 192-1940, il secondo, che produce maggiori riconoscimenti da parte delle istituzioni governative si sviluppa negli anni settanta. Più di quaranta etnie sono state riconosciute in questo periodo (si vedano De Oliveira 1998; French 2009). In questa sede ci concentreremo sul secondo momento.

26. Per approfondire la storia del contatto delle popolazioni indigene del nordest si vedano Dantas 1992; Cunha 1992; Monteiro 2001; Carvalho 2011.

27. Queste categorie e costruzioni socio-culturali fanno anche parte di un più complesso e lungo percorso di costruzione di identità nazionale che il Brasile porta avanti, anche attraverso politiche pubbliche che influenzano fortemente anche le tendenze scientifiche dell'antropologia, fin dall'indipendenza e in modo particolare nei primi decenni del secolo XX. Ancora oggi l'antropologia brasiliana è abbastanza polarizzata su due scuole che considerano in modo molto diverso le popolazioni indigene del nord-est. Si vedano tra gli altri: Peirano 1991, 1999, 2000; Viveiro de Castro 1999.

a partir da segunda metade do século, sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequenza, como índios ‘misturados’, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘puros’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos (Dantas *et al.* 1992: 451).

Questa storia, così come quella di altri gruppi del nord-est, è una storia di etnogenesi (Oliveira 1994, 1998, 1999) che costruisce un faticoso percorso politico e sociale di riconoscimento, e auto-riconoscimento, attraverso processi di emergenza etnica, creatività culturale e articolazione di pratiche rituali (Lavie, Naryan, Rosaldo 1993; Clifford 1997, 2001, 2013; Liep 2001; Favole 2010). È proprio da un contesto di rivendicazioni del diritto alla terra e all’assistenza da parte delle istituzioni indigeniste che le popolazioni del nordest guadagnano anche attenzione scientifica.

É como uma resultante desse contexto que surge a primeira tentativa de definição dos ‘índios do nordeste’ como uma unidade, isto é, um “conjunto étnico e histórico” integrado pelos ‘diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII’ (Oliveira 1998: 5).

L’azione politica di rivendicazione dei diritti sulla terra e l’inizio dei processi di richiesta di demarcazione (French 2009) – contro l’occupazione dei *fazenderos brancos* – è in parte frutto di uno sviluppo e di cambiamenti interni alla comunità, coadiuvati, e in gran parte spinti, dal contesto locale e nazionale. Da un lato gli anni settanta vedono, in Brasile, la costituzione di un campo indigenista prodotto da nuovi paradigmi e nuovi attori, in modo particolare provenienti dalla società civile – confessionale e non, indigena e non – che crea un substrato importante di appoggi istituzionali e intellettuali prima carenti. A livello locale, spinta principale di articolazione di pratiche culturali diacritiche per il riconoscimento della comunità indigena sono le connessioni e il circuito di relazioni con le altre comunità indigene del nord-est<sup>28</sup>. Da un punto di vista emico, questo complesso percorso politico, sociale e culturale, che coinvolge non solo la comunità in questione, ma diversi attori più o meno vincolati alla realtà indigena, mettendo in atto una molteplicità di azioni che interessano direttamente e indirettamente la comunità, viene definito «*levantar aldeia*»<sup>29</sup> (Soares 1977, Arruti 1999). *Levantar aldeia* letteralmente significa sollevare, costruire la comunità, ma anche alzare, smuovere le aspettative e produrre un sollevamento politico che porti a cammini rivendicatori. A livello pratico significa creare comunità, riarticolarla a livello rituale e spirituale e riorganizzarla a livello sociale e politico in base a una serie di *marcatori di indigenità* tra cui la Toré è il primo e il più importante. Il concetto di *levantar aldeia* è infatti metafora densa che racchiude due campi fondamentali: il risorgimento religioso e la nascita politica (Arruti 1999) della comunità. Questo traccia una complessa e intricata serie di azioni, di creazioni e riattivazioni socio-culturali e mistiche. Questo cammino ha sì un fine centrale che è quello del riconoscimento ufficiale da parte della FUNAI come gruppo

28. Si veda Arruti 1996.

29. Per approfondire si veda anche Arruti 1996.

indigeno e quindi l'avviamento delle pratiche di demarcazione della terra, ma è anche un atto performativo e mistico (Arruti 1999) che coinvolge differenti ambiti della comunità e in particolare l'aspetto rituale e religioso, ripristinando il legame con il passato, con la memoria del gruppo e con la sfera del sacro, strettamente vincolata agli *encantados*.

Come accennavamo in precedenza<sup>30</sup>, la Toré è un complesso rituale che può durare più giorni, che coinvolge vari ambiti e si articola in diversi momenti. È concepito come una festa che coinvolge tutta la comunità durante la quale si danza, si mangia, si fuma tabacco, si beve la *jurema* – un vino prodotto dalla fermentazione della Mimosa Hostilis, una pianta presente nel mato nordestino – e si dialoga con gli *encantados*. La Toré deve svolgersi in uno spazio a essa dedicato, il *terreiro*, nel quale spesso sono presenti una casa per cucinare e riposarsi e una casa dedicata alle pratiche di cura e di dialogo con gli *encantados* (il *poró*). La Toré non ha periodi dell'anno o giorni preposti in cui si svolge, teoricamente chiunque può “chiamare una Toré” in un *terreiro* specifico, per differenti motivi, religiosi, di cura o anche socio-politici di aggregazione della comunità; in pratica, sono per lo più i capi religiosi, i *pajé*, che decidono di iniziare una Toré. Elemento più manifesto e centrale del rituale sono la danza e il canto cui partecipa tutta la comunità (compresi i bambini), al suono di *maracàs* e flauti. Le canzoni costituiscono una sorta di dialogo e richiamo per gli *Encantados*, esseri sovrannaturali che popolano il mato e che proteggono la comunità: “sono i padroni del mato, della natura, essi si prendono cura della comunità” (Alaide 13/10/2014). Gli *encantados*, nell'ambito della danza, sono rappresentati dai *Praiaá*, coloro che si vestono con le maschere e gli abiti di *croá* (foto 3), e sono “abitati” dagli *encantados*. La Toré prevede, spesso ma non sempre, anche momenti di dialogo diretto dei *pajé*, o di alcuni esponenti della comunità, con gli *encantados*, nella casa preposta a questo all'interno del *terreiro*, il *poró*. Questi dialoghi possono avere uno scopo curativo per alcuni membri che hanno richiesto questo servizio, oppure possono vertere su tematiche socio-politiche riguardanti la comunità. Gli *encantados*, in questo momento, entrano nel corpo di alcune persone che «hanno ricevuto l'incanto» (Alaide 13/10/2014), coloro che possono «fare il lavoro» (Alaide 13/10/2014), e attraverso di loro dialogano con chi ha chiesto i loro servizi, attraverso il *pajé* che svolge la funzione di intermediario.

«Ogni tanto c'è bisogno di Toré» (Renato 16/10/2015) mi dice Renato il fratello di Alaide. C'è bisogno sia nella aldeia che in città, perché la Toré è ciò che produce l'identità Pankararé. Proprio la libertà con la quale chiunque può organizzare e chiedere alla comunità una Toré e la flessibilità della sua esecuzione sono indicativi della sua funzione sociale di aggregazione, ma soprattutto di riattivazione di una identità etnica che non è costruita a priori, che non è data ma che sulla scorta della memoria collettiva e individuale si costruisce attraverso il rituale.

---

30. Si vedano anche note 6 e 17.

*Chiamare* una Toré significa rinnovare le pratiche culturali che definiscono il gruppo, riattivare le connessioni che producono senso all'interno e riconoscimento all'esterno che – come abbiamo visto per la zona urbana – anche in area rurale si stabiliscono in maniera relazionale attraverso e grazie alla connessione con altre identità, indigene e non.



FIG. 3: *Praia a Osasco, San Paolo*. Foto M. Pinheiro, 2016.

Nel cammino per *levantar aldeia*, l'attivazione e il rafforzamento delle connessioni creative e innovative tra le diverse comunità nordestine sono imprescindibili. Sono i viaggi e le visite dei capi religiosi, i pajé, e dei capi politici, i *cacique*, di altre comunità – nel nostro caso della aldeia Pankararú, gruppo affine e strettamente vincolato ai Pankararé<sup>31</sup> – che rendono possibile la trasmissione delle conoscenze politiche per la costituzione di un soggetto attivo e rivendicativo, così come l'appoggio mistico nell'articolazione delle pratiche culturali diacritiche per ottenere il riconoscimento della FUNAI come gruppo indigeno. Questi “viaggi di conoscenza” tra le comunità producono una sorta di effetto domino: negli anni '50 del secolo XX i gruppi indigeni nel nordest riconosciuti dalla FUNAI erano dieci nel 1994 passano a essere ventitré.

31. Si vedano Maia 1992; Arruti 1996.

A partire da questi flussi di conoscenza, di persone, di oggetti, di memoria, si crea un circolo di «*emergências étnicas*». In questo contesto, lo scambio rituale e la riattivazione della Toré come «*expressão obrigatória de indianidade*» (Arruti 1999) diventano presupposti fondamentali per la conquista dei diritti.

In quel momento i bianchi cominciarono a prendere la terra degli indigeni, lì mio padre e un gruppo andarono a trovare Pankararé, a Brejo dos Padres, e lì dissero che stavano soffrendo perché stavano rubando la loro terra, già coltivata. Così loro vennero ad aiutarci e dissero: voi dovete danzare la vostra danza, voi dovete recuperare i vostri diritti per voi stessi. Tutta la vita abbiamo avuto aiuto da parte loro. Facemmo una festa, i Pankararù vennero ad aiutarci a recuperare. [...] Loro hanno la stessa danza, uguale (Alaíde 17/5/12).

La danza, il rituale della Toré, è dunque elemento centrale per *levantar aldeia*. Mantenere vivo il rituale, così come riattivare tutte le pratiche a essa legate, è il principale marcatore etnico che si deve mostrare alle istituzioni indigeniste per ottenere il riconoscimento, una sorta di espressione culturale “obbligatoria” per l’identificazione. La Toré è assoluta e imprescindibile, ma allo stesso tempo flessibile e improvvisata, è comune a tutti i gruppi indigeni del nordest, ne è il tratto culturale discriminante, ma è diversa e specifica in ogni *aldeia*.

La Toré è la lotta, è *locus* centrale della resistenza e dell’opposizione ai *fazenderos*, ma non è solo strumentale al riconoscimento politico del gruppo. Ballare e cantare la Toré attiva un processo di ricostruzione interna al gruppo, attraverso la Toré si mette in atto il dialogo con gli *encantados* e con la memoria collettiva. Questa pratica rituale penetra a vari livelli della comunità – non solo quello spirituale – crea gerarchie e definisce l’organizzazione politica e sociale su categorie indigene.

È un rituale pubblico che costruisce i confini etnici e crea un’opposizione binaria tra chi danza e chi non danza – o meglio chi non vuole che si danzi – tra ciò che è *índio* e ciò che non lo è, opposizione sì strumentale e fondamentale alla lotta per la demarcazione delle terre.

Negli anni settanta del XX secolo, il lungo processo di articolazione della cultura Pankararé iniziato intorno agli anni ’40, incentrato intorno al rituale, si rafforza e si concretizza sotto la leadership di Ângelo Pereira Xavier, padre di Alaíde<sup>32</sup>. In questo momento si rafforzano i contatti e con i Pankararé, e i viaggi nelle due direzioni: «[...] in quello stesso giorno della festa, vengo tutti i Pankararé, andarono lì, tutta la vecchia leadership, si unirono tutti [...] vengo tutti insieme» (Alaíde 17/5/12).

Con l’appoggio dei capi spirituali Pankararé sono ripristinati i due *terreiros*, quello di occidente e quello di oriente, e iniziano le attività di censimento e di studio preliminare da parte di alcuni antropologi della Università Federale di Bahia e della FUNAI. Come risposta, la violenza perpetrata dai proprietari terrieri si intensifica, raggiungendo livelli molto alti di violenza fisica sulle persone e soprattutto sui simboli della ricreata

32. Per approfondimenti sugli avvenimenti di quegli anni si veda Maia 1992.



identità indigena: le incursioni dei *fazenderos* per distruggere gli abiti e gli oggetti rituali della Toré sono all'ordine del giorno, il fuoco è appiccato più volte ai *poró*. Questi sono gli anni più intensi delle lotte per il riconoscimento e per la demarcazione della terra, sono anni di grandi soprusi e di definitiva presa di coscienza da parte del gruppo sui propri diritti e sulle possibilità di organizzarsi come attore politico, in grado di rivendicare la propria posizione nei confronti della FUNAI e dei governi locale e nazionale. In questi anni, l'importanza della rappresentazione identitaria è assoluta, la danza e il canto diventano vessillo politico e veicolo principale di lotta, così come principale oggetto di attacco e di negazione fisica e culturale da parte dei *fazenderos*.

Danzavamo la Toré e danzavamo nascosti, io ricordo [...] andavamo lontano, molto lontano per danzare la Toré nascosti laggiù nel *mato*, e tutti andavamo laggiù, e laggiù vivevano molti bianchi, uscivano su quel sentiero [...] ascoltavano tutte le voci e gli *índios* scappando laggiù nel *mato* si graffiavano su quelle pietre, è pieno di spine laggiù, [...] là nell'entrata del *terreiro* ci graffiavamo tutti di *mato* per non essere visti neanche dalla polizia, laggiù noi ballavamo (Alaíde 30/7/2014).

Quando ballavamo la Toré ci tiravano le pietre, le donne tiravano la pipì. Allora mio padre disse: abbiamo il *terreiro* di oriente e il *terreiro* di ponente, uno del sole che nasce e uno del sole che scende. Abbiamo due *terreiros* per la Toré che non possiamo usare, che loro non permettono di usare, perché bisogna passare da fuori, ma voi dovete passare dal *mato*. Non lasciavano passare neanche senza vestiti di *corá*, immaginati con i vestiti, non volevano. Allora mio padre disse: noi abbiamo i *Praíá*, e quelli che vogliono andare da un *terreiro* all'altro non possono. Allora lui parlò con il sindaco: a partire da quel giorno, tal giorno, i *Praíá* usciranno dal *terreiro* di ponente e andranno a quello di oriente, passando per la strada, passando con i loro rituali, e tu li lascerai stare. Perché se tu i metterai in mezzo tu verrai processato, tu vuoi farla finita con la cultura indigena, ma non puoi. Il giorno che mio padre tornò dalla città con queste parole ci diede una forza, tutti erano impazziti, matti di piacere, piangemmo. Allora egli aveva deciso il giorno, tutti furono a raccogliere la *croá*, e facemmo i vestiti, pare che quel giorno ci fossero cinquanta *Praíá*, facemmo cinquanta vestiti da *Praíá*. Allora andammo da ponente a oriente, lanciando petardi, i *Praíá* tutti vestiti, e tutti cantando. Lui [mio padre] disse: non fermatevi con nessuno, andate dritti per la vostra strada. Noi passammo lì di fronte, tanto felici, volevamo proprio che i bianchi ci vedessero, gli uomini tutti con i flauti, tutti fischiettando, tutti intonando la stessa melodia. Fu un giorno molto felice, ballammo fino alle otto del giorno dopo, cominciammo nel pomeriggio, verso le quattro del pomeriggio, e finimmo il giorno dopo alle otto (Alaíde 30/7/2014).

La violenza raggiunge l'apice con l'assassinio di Ângelo Pereira Xavier, padre di Alaíde, per mano di un sicario armato dagli interessi dei proprietari terrieri. L'accaduto riecheggia sui giornali locali e nazionali, Alaíde è già a San Paolo e viene a conoscenza della tragedia attraverso la televisione: è il 26 dicembre del 1979.

Quando Alaíde parla della morte del padre e dei fatti di quei giorni, è di nuovo la memoria privata e intima che diventa obbligazione sociale, strumento politico ed espressione di appartenenza. La morte di Ângelo produce l'accelerazione dei negoziati

sulla demarcazione e una maggiore e definitiva azione da parte della FUNAI fino all'ottenimento della titolazione della terra indigena<sup>33</sup>.

«*La mia cultura me la portai qui insieme al mio bagaglio*»

Ciò che abbiamo voluto proporre qui è lo studio dei processi di identificazione, scelta e produzione dell'identità etnica e dimostrarne la capacità di articolazione e di creatività, così come la sua circonanzialità. I modi e le forme di questa articolazione e riattivazione ci sono parsi più interessanti dei suoi contenuti culturali<sup>34</sup>.

Le lotte di articolazione culturale e visibilità del gruppo Pankararé urbano si tracciano come processi per costruire spazi di *agency* tramite *nuovi posizionamenti* politici, sociali e culturali nello spazio della città e nella rete di relazioni che essa produce. Questi *nuovi posizionamenti* si producono attraverso istanze di riconoscimento mediante narrative che attingono a percorsi etnici. Percorsi emergenti e dialettici in cui i viaggi, gli incontri e le relazioni divengono principale veicolo di produzione e creatività culturale che da Bahia si trasmette a San Paolo producendo *nuove etnicità* (Hall 2005). Il flusso di conoscenze e di cultura, materiale e immateriale, che passa tra l'aldeia e San Paolo è ciò che rende possibile i processi di visibilità in area urbana. L'aldeia è concepita come spazio di generazione d'identità Pankararé e come spazio di emanazione di connessioni con altri gruppi indigeni. Il legame con essa deve essere mantenuto, vivificato e rigenerato su vari livelli: a livello materiale – scambi di oggetti e di conoscenze politiche e culturali – e a livello immateriale – il vincolo con gli *encantados* non deve mai venire meno nel gruppo urbano.

La relazione con l'aldeia rende esplicito il riferimento alla memoria. La memoria è in grado di creare e legittimare i processi di emergenza etnica in area urbana<sup>35</sup>, di dare profondità ai processi creativi e di renderli, in un certo senso, convincenti, verso l'interno e verso l'esterno. La memoria collettiva diventa primordiale connessione per la rappresentazione e la costruzione di modelli di articolazione culturale. Ricordare diviene un percorso di decodificazione, selezione, negoziazione e creazione, con e nel presente; un atto sociale, politico e dialogico che necessita di esprimersi in forma rituale e performativa per interagire e costruire spazi di *agency*. Questa alta variabilità e relazionalità della memoria, in quando vissuta, vivificata, esperita e partecipata, mette in campo inevitabilmente una serie di dinamiche di potere che producono processi di inclusione e di esclusione. Ogni discorso sul passato è un discorso politico (Appadurai 1981), l'atto di ricordare ricostruisce il cammino di andata e ritorno all'aldeia e crea coscienza politica in area urbana. Tuttavia, nuove interpretazioni della memoria presentano sempre

33. Il cammino fino alla titolazione della terra indigena è complesso e non privo di conflitti anche interni al gruppo, per un approfondimento si veda Maia 1992.

34. Si vedano tra altri: Cohen R. 1981; Eriksen 1991; Hall 2005; de la Cadena, Starn 2010.

35. Così come il richiamo al passato e alla memoria collettiva era stato il fulcro dei processi di etnogenesi a Bahia, si veda Arruti 1996.

un certo livello normativo che definisce il *grado* di creatività oltre il quale non è possibile andare, ma questi *confini* non sono una limitazione, anzi diventano la forza e il senso dei processi di emergenza etnica Pankararé, perché necessari alla costruzione identitaria costruita in maniera relazionale, e talvolta oppositiva, con altre identità (Hall 1996). Questi *limiti* rappresentano l'emergenza stessa della creatività culturale che muove da un passato condiviso per superarlo e innovarlo, definendo nuove rappresentazioni e nuovi significati anche come risposta a esigenze sociali e/o politiche, coinvolgendo desideri intimi ed emozioni scaturiti dall'esperienza di vita (Friedman, citato in Liep 2001). Il legame con la memoria non è dunque un legame che fissa e immobilizza un'identità ma che crea e innova. Nelle rappresentazioni e costruzioni che si producono del passato e della cultura, plasmate sul presente, si creano e mutano le identità costruite sulla memoria ma in stretta relazione con il presente, alimentandosi della relazione con altre identità.

La "cultura" che Alaide si porta nel bagaglio non rimane indifferente al contesto e al processo storico, si produce e riproduce costruendo nuovi percorsi e nuovi linguaggi in area urbana. L'etnicità non è semplice veicolo di visibilità o strumento di rivendicazione ma è essa stessa ciò che produce l'azione politica, ma allo stesso tempo è prodotta da una scelta – individuale e collettiva – che è politica. Così come la Toré non è una pratica culturale data e finita, ma presenta alti gradi di performatività e di creatività, l'etnicità Pankararé è negoziata, articolata e prodotta da e nell'azione rituale<sup>36</sup>.

Così come suo padre prima di lei, Alaíde compie dei viaggi: lei e altri membri dell'associazione urbana si spostano tra luoghi diversi, tra riunioni ed eventi nella grande San Paolo per costruire un dialogo con le istituzioni, con la società civile e con altri gruppi indigeni in città; allo stesso modo viaggiano tra la città e l'aldeia. I viaggi sono anche *metafisici* nel tempo, ripercorrono le orme dei cachique<sup>37</sup> e dei pajé Pankararé, dei viaggi di Ângelo Pereira e delle altre autorità Pankararé presso le istituzioni locali nel cammino di rivendicazione identitaria degli anni sessanta e settanta. I viaggi creano nuove connessioni e relazioni in ambiente urbano, così come lo avevano fatto nei decenni precedenti a Bahia. Queste connessioni sono necessarie all'articolazione culturale e al processo di apprendimento e acquisizione di competenze per il percorso di rivendicazione. La storia di emergenza etnica e politica del gruppo urbano si produce in rete, da un lato nella connessione necessaria con l'*aldeia*, dall'altro nelle relazioni vivificanti e con altri gruppi indigeni a San Paolo, così come era avvenuto nel processo di etnogenesi prodotto dal padre di Alaíde negli anni sessanta. L'etnicità si manifesta come forma di interazione tra gruppi e si sviluppa a partire da relazioni sociali, economiche e politiche (Cohen 1977).

---

36. Già Weber identificava l'ambito politico come veicolo principale di etnicità costruita sul sentimento di appartenenza a partire dalle relazioni e dall'azione politica (Stone 1995). L'identità etnica diviene essa stessa azione sociale, «Since ethnicity is a potential for social action, it can be transformed into social action» (Jackson 1983: 8), e nell'azione sociale si articola e si rinnova.

37. Il termine centroamericano è usato nella zona del nordest del Brasile già da epo coloniale per indicare i capi politici delle popolazioni indigene.

In questo quadro, e muovendosi tra questi continui rimandi e connessioni, Alaíde e l'associazione Pankararé di San Paolo sono in grado di danzare la Toré fuori dai percorsi codificati senza svuotare di senso il rituale. L'associazione urbana porta la danza nelle scuole, nei festival, nei parchi della grande città, negli incontri con altri gruppi indigeni, fuori dalle tappe rituali dell'*aldeia*, fuori dal *terreiro*<sup>38</sup>, a scopo educativo e politico senza che questo renda la performance folklore strumentale. La rappresentazione rituale a San Paolo è essa stessa azione politica e canale di negoziazione e rivendicazione di diritti differenziati di cittadinanza. Allo stesso tempo è *locus* di emergenza identitaria e di innovative produzioni culturali.

---

38. Non è questa la sede per addentrarci nella descrizione della Toré urbana, basti accennare al fatto che vari sono gli adattamenti della Toré in area urbana, soprattutto quando si svolge in avvenimenti pubblici, tra i più significativi c'è la possibilità di non avere un pajé che conduce il rituale, di far danzare solamente donne in mancanza di uomini, o di danzare senza la presenza dei *Praíá*.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Appadurai, Arjun, 1981, The Past as a Scarce Resource, *Man*, n.s., 16, 2: 201-219.
- Appadurai, Arjun, 2012, Why enumeration counts, *Environment & Urbanization*, 24, 2: 639-641.
- Arruti Pavia Andion, José Maurício, 1996, *O Reencantamento do Mundo. Trama histórica e arranjos territoriais Pankararù*, Dissertação Presentada ao PPGAS do Museu Nacional do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.
- Arruti Pavia Andion, José Maurício, 1999, A árvore Pankararù: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco, in *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, João, Pacheco de Oliveira, ed, Contra Capa, Rio de Janeiro: 229-278.
- Assmann, Aleida 2006, Memory, Individual and Collective, in *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Robert E. Goodin and Charles Tilly, eds, Oxford University Press: 210-226.
- Assmann, Jan, 2008, Communicative and Cultural Memory, in *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Astrid Erll, Ansgar Nünning, eds, Berlin, New York, Walter de Gruyter: 109-118.
- Barth, Fredrik, 1969, Introduction, in Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, London, Oslo, George Allen & Unwin, Universitets Forlaget: 9-38.
- Behar, Ruth, 1995, Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman, in *The Dialogic Emergence of Culture*, Dennis Tedlock, Bruce Mannheim, eds, University of Illinois Press: 148-178.
- Carvalho, Maria Rosário, Carvalho, Ana Magda, 2011 *Índios e Caboclos. A História Recontada*, Salvador, EDUFBA, 2011.
- Cunha, Manuela Carneiro da, ed, 1992, *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC/ Companhia das Letras.
- Clifford, James, 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* Press, Cambridge Massachusett, London, Harvard University.
- Clifford, James, 2001, Indigenous Articulations, *The Contemporary Pacific*, 13, 2: 467-490.
- Clifford, James, 2013, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge Massachusett, London, Harvard University Press.
- Cohen, Abner, ed, 2001 [1974], *Urban Ethnicity*, London, New York, Routledge.
- Cohen, Ronald, Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 7: 379-403.
- Comissão Pro Índio, 2004, *Índios na Cidade de São Paulo*, São Paulo, Comissão Pro Índio.
- Dantas, Beatriz G., José Augusto L. Sampaio, Maria do Rosário G. Carvalho, 1992, Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico, in *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha, ed, São Paulo, FAPESP/SMC/ Companhia das Letras: 431-456.
- de la Cadena, Marisol, 2000, *Indigenous Mestizos. The politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*, Durham, London, Duke University Press.

- de la Cadena, Marisol, Orin, Starn, eds, 2010, *Indigenidades contemporaneas: cultura, politica y globalizaccion*, Lima, IEP (Instituto de Estudios Peruanos).
- Eriksen, Thomas Hylland, 1991, The Cultural Contexts of Ethnic Differences, *Man*, 26, 1: 127-44.
- Favole, Adriano, 2010, *Oceania. Isole di creatività culturale*, Roma, Laterza.
- Fontes, Paulo, 2008, *Um nordeste em São Paulo*, Rio de Janeiro, Editora FGV.
- Friedman, Jonathan, 2005, *La quotidianità del sistema globale*, Milano, Bruno Mondadori.
- Governo do Estado de São Paulo, *Memorial do Imigrante*, [www.saopaulo.sp.gov.br/conhecasp/gente-paulista\\_migrantes](http://www.saopaulo.sp.gov.br/conhecasp/gente-paulista_migrantes).
- Grunewald, Rodrigo de A., ed, 2008, *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*, Recife: FJN/Ed. Massangana.
- Hall, Stuart, Paul du Gay, eds, 1996, *Questions of Cultural Identity*. Los Angeles, London, Singapore, Washington D. C, SAGE.
- Hall, Stuart, New Ethnicities, 2005 [1996], in, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, David Morley, Kuan-Hsing Chen, eds, London, New York, Routledge.
- French, Jan Hoffman, 2009, *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- IBGE, *O Brasil Indígena*, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Brasília.
- ISA, Intituto Socioambiental, 2013, *Povos Indigenas no Brasil, Pankararé*, [pib.socioambiental.org/pt/pov-o/pankare](http://pib.socioambiental.org/pt/pov-o/pankare).
- Jackson, Maurice, 1982, An analysis of Max Weber's Theory of Ethnicity, *Humboldt Journal of Social Relations*, 10, 1: 4-18.
- Lavie, Smadar, Narayan Kirin, Renato Rosaldo, eds, 1993, *Creativity/Anthropology*, New York, Cornell University Press, Ithaca.
- Lefebvre, Henri, 1991 [1974], *The Production of Space*, Oxford UK, Cambridge USA, Blackwell.
- Lenzi Grillini, Filippo, 2010, *I confini delle Terre Indigene in Brasile. L'antropologia di fronte alla sfida delle consulenze e delle perizie tecniche*, Roma, CISU.
- Liep, John, 2001, *Locating Cultural Creativity*, London, Pluto Press.
- Maestri, Beatriz C., Vanessa Ramos, 2011, *Nasce o Fórum Permanente Intersetorial Indígena de Osasco*, São Paulo, CIMI Portal do Conselho Indigenista Missionário, [www.cimi.org-br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=5664](http://www.cimi.org-br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=5664).
- Maia Moura, Suzana, 1992, *Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinado e etnicidade*, Monografia apresentada ao Departamento de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.
- Malighetti, Roberto, 2004, *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*, Milano, Raffaello Cortina.
- Monteiro, John M., 2001. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*, Tese de livre docência apresentada ao Departamento de Antropologia da UNICAMP.
- Oliveira, Joao Pacheco de, 1994, A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste, in *Atlas das Terras Indígenas: Nordeste*, Joao Pacheco de Oliveira, ed, Rio de Janeiro, PETI/ Museu Nacional/UFRJ: V-VIII.

- Oliveira, Joao Pacheco de, 1998, Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana*, 4, 1: 47-77.
- Oliveira, Joao Pacheco de, 1999, *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa.
- Ortner, Sherry, 1984, Theory in Anthropology since the Sixties, *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166.
- Peirano, Marcia, 1991, Os antropólogos e suas linhagens, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16, 6: 43-50.
- Peirano, Marcia, 2000, A antropologia como ciência social no Brasil, *Etnográfica*, 4, 2: 219-232.
- Ribeiro, Darcy, 1970, *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- Ribeiro Corossacz, Valeria, 2006, *Razzismo, meticciato, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Sampaio Laranjeiras, José Augusto, 2011, De Caboclo ao Índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no, nordeste do Brasil; o caso Kapinawá, *Cadernos do LEME*, 3, 2: 88-191.
- Soares, Carlos A., 1977, Pankararé de Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado, *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, Museu do Índio.
- Stone, John, 1995, Race, ethnicity, and the Weberian legacy, *American Behavioral Scientist*, 38, 3: 391-411.
- Viveiro de Castro, Eduardo, 1999, *Etnologia*, in *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, Vol. I, Antropologia, São Paulo, Editora Sumaré.
- Warren, Jonathn W., 2001, *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*, Durham N.C., Duke University Press.

**Sofia VENTUROLI**, M.Litt in Social Anthropology and Amerindian Studies, University of St. Andrews, PhD in anthropology, University of Bologna, is now researcher and lecturer at University of Torino. She developed ethnographic fieldwork and archival researches in various contexts in Latin America. Visiting professor in several Latin American Universities, her main interests are on social and cultural changes, ethnogenesis, gender, citizenship and indigenous movement.

[sofia.venturoli@unito.it](mailto:sofia.venturoli@unito.it)

---

This work is licensed under the Creative Commons © Sofia Venturoli

*Sem dança não tem força nenhuma. Creazione di spazi indigeni nell'area urbana di San Paolo, Brasile*

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 269-292.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2239

