

“Quando a gente fica muito aqui vai perdendo aquelas energias, né?” Mobilidade e espaços de pertencimento entre os Pankararé em São Paulo

Sofia Venturoli
UNIVERSITÀ DI TORINO

ABSTRACT

The author presents the circuits that Pankararé indigenous group establish between Bahia and Sao Paulo. The paper discusses the processes of articulation and production of an indigenous space in the city. The author analyses how the urban segment of Pankararé manages to (re)assert its cultural, social and political agency, in the new urban areas thank to the maintenance of mobility dynamics between the homeland and the city. Through continuous flows of *things*, articulation of concepts such as territory, space and memory they produce heterogeneous networks and cultural creativity.

Keywords: Pankararé, mobility, circuits, territory, memory.

A autora apresenta o percurso dos circuitos que o grupo indígena Pankararé estabelecem entre Bahia e São Paulo. O foco é nos processos de luta, diálogo, e negociação de espaços indígenas na cidade. A autora analisa como o segmento urbano deste grupo indígena consegue (re)afirmar a própria agência cultural e política nos novos contextos urbanos, graças à preservação de uma mobilidade entre a terra de origem e a cidade, através de fluxos contínuos de *coisas* e a articulação de conceitos como território, espaço e memória, produzindo relações heterogêneas e práticas de criatividade cultural.

Palabras claves: Pankararé, mobilidade, circuitos, território, memória.

Nestas páginas vamos explorar como se organiza a mobilidade entre a aldeia e o tramo urbano da comunidade indígena Pankararé para analisar o papel que ela desempenha na visibilidade política e cultural da associação urbana e como a modalidade, de cultura material e imaterial, é crucial na definição de um território indígena na área urbana. Que seja um território real ou um território sonhado e reivindicado, é um espaço que se ocupa, o que se quer ocupar, com *coisas*¹ pankararé obtidas nos circuitos da mobilidade. Um espaço na cidade sempre diferente e também um espaço específico que, como vamos ver, torna-se território mediante a sua resignificação com a presença Pankararé.

Seguindo a história da vida de Alaíde Pereira Xavier Feitosa, líder da associação urbana, e o olhar dela sobre o grupo urbano dos Pankararé, vai se analisar como e quais são as redes que se constroem entre Bahia, a terra de origem, e São Paulo². Articulando uma história individual, queremos esclarecer também como um indivíduo torna-se central no processo de transformação e construção do grupo.

Apreciamos alguns elementos do paradigma da mobilidade onde se considera a mobilidade de pessoas, coisas, ideias, serviços e capitais como o fato central da vida moderna e pós-moderna (Urry-Grieco, 2012), considerando a mobilidade como um recurso para analisar diferentes aspectos das *network-societies* não somente nos contextos da migração transnacional mas também no mesmo país (Sheller-Urry 2003). Desde o paradigma da mobilidade gostaria de conferir ao círculo e a o *espaço no meio* entre um aqui e um lá, a importância de um lugar em construção, um lugar de produção, quer dizer um lugar mesmo (Sheller-Urry 2003; Sheller 2011). Vamos nos concentrar na circulação de seres humanos e não humanos, de cultura material e imaterial, entre a terra de origem e a cidade, para analisá-la como espaço aberto de criatividade cultural e articulação social. Consideramos esses círculos como os “fragmentos” analisáveis através de um olhar etnográfico (Guber, 1991), em que se encontram pessoas, coisas e pensamentos que participam de níveis culturais e sociais diferentes e de

¹ Eu gostaria de usar a palavra coisas considerando o conceito introduzido por Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell no livro *Thinking through things* (2007). Passando de conceito analítico classificatório a um conceito heurístico eles querem valorizar a amplitude da palavra *things* pois denota um lugar de encontro, um espaço para discussão e negociação, onde as coisas envolvem realidades híbridas, onde se rompem os confins entre os objetos e os sujeitos. Por essa razão com a palavra coisas desse momento vamos considerar diferentes realidades como: objetos, memórias, narrações, pessoas (humanas e não humanas) informações, conhecimentos etc. Eles são obviamente influenciados pelo ‘parlamento das coisas’ de Latour (2000), mas o movimento é mais até uma maior pluralidade teórica e um maior vínculo com a etnografia. Miller, por seu lado, problematiza a dissolução da divisão entre sujeito e objeto na ideia de “materialidade” reivindicando um vínculo, cada vez, maior com o caso etnográfico (Miller 2005).

² Algumas partes deste artigo ampliam umas já presentes em Venturoli 2018, em particular as descrições das circulações.

mais níveis ao mesmo tempo – não somente Pankararé – trânsitos que destacam e definem os fragmentos como lócus de produção e de reformulação de práticas e categorias.

Entre as coisas que circulam têm também as memórias das pessoas que participam dessa circulação, assim como as narrações sobre a vida contemporânea na cidade e na aldeia. As memórias nos narram as lutas pela demarcação do território que o povo Pankararé desempenhou na terra de origem e que hoje se reflete em vários momentos das relações com a aldeia. Ao mesmo tempo as narrações contemporâneas sobre a vida urbana nos contam sobretudo do pedido de um terreno que a associação de São Paulo está realizando para desempenhar as atividades, o que está tornando-se o centro real e simbólico das reivindicações políticas do grupo.

A narrativa da vida de Alaíde é o arame que precisamos seguir pra entender como nasceu a associação Pankararé em São Paulo e também porque nasceu³. Isso está vinculado as memórias familiares dela, aos eventos que aconteceram casualmente e a conexões com os não-Pankararé na cidade. Ela não chegou em São Paulo com a ideia de visibilizar a sua identidade Pankararé, pelo contrário com a intenção de desaparecer na cultura popular urbana, de aprender a ser “parte na grande metrópole”. Embora, como veremos, ser Pankararé e fazer parte da metrópole não sejam situações contraditórias. Nesse caminho de organização da associação os circuitos, entre aldeia e São Paulo, que sempre existiram, tornam-se lugares privilegiados de formação.

Alaíde

Me mostrando um documentário de televisão sobre a cultura pankararé de Brejo do Burgo na prefeitura de Nova Glória, sertão da Bahia, Alaíde me conta dos seus laços com a terra de origem: “quando eu saí pra São Paulo a minha cultura veio junto com a minha bagagem” (Alaíde, Júlio, 2014). Alaíde carrega um legado importante e denso em seus ombros. Ela é a filha de Ângelo Pereira Xavier, *cacique*⁴ indígena Pankararé, que desde os anos sessenta do século XX liderou o processo de lutas que levou o grupo étnico ao reconhecimento legal dos direitos dos seus territórios (Maia Moura, 1992; Venturoli, 2016, 2018).

Estamos em Osasco, uma zona industrial da área urbana de São Paulo, na casa que Alaíde e Adelmo construíram bem devagar nos anos ‘80. A casa ainda não foi terminada, está sempre *in fieri*, tem sempre “um pouquinho para fazer” (Alaíde, Outubro, 2014), um quarto para aumentar e um piso para ser feito.

³ Sobre a importância da individualidade na etnografia estou vendo o trabalho da Sherry Ortner e da Behar mas também o de Behar e Casagrande para a história de vida.

⁴ Cacique e pajé e são, respectivamente, os chefes políticos e espirituais da aldeia. Cada aldeia tem mais de um pajé e mais de um cacique.

“Porque índio gosta de coisas bonitas” (Alaíde, Outubro, 2014) como falou Alaíde uma vez mostrando a nova sala de jantar da sua casa. A casa está em constante evolução, bem como a área urbana onde está localizada. Osasco por ser uma área suburbana quase exclusivamente industrial, agora se tornou zona comercial e residencial, prefeitura agrupada e parte da mesma São Paulo. Do mesmo modo evolui também a relação de Alaíde com a cidade em que vive, onde escolheu crescer as suas filhas e construir a sua casa, e a relação dela com as suas origens e a sua etnia.

Alaíde migrou para São Paulo em 1973, foi para a cidade procurar trabalho e para seguir Adelmo, o marido dela, migrado alguns anos antes, quando ainda eram namorados. Para Alaíde foi uma escolha consciente e fortemente perseguida.

Pra vir aqui pra São Paulo tinha que casar, solteira não. Pois eu me casei. Eu vim escondida, meu marido veio na frente, eu fiquei, não tinha casa não, né. Aí, meu pai foi pra roça e eu peguei, oh, peguei dinheiro com outra pessoa emprestado e vim, porque ele foi pra roça, só falei pra minha vizinha, cheguei na cidade, comprei passagem e fui embora. Como naquele tempo não tinha telefone pra ligar, pra aqui pra São Paulo [...] o meu medo era de chegar aqui e ele ter ido, porque ele não demorava aqui, ele ficava dois meses, três meses. Aí, quando eu cheguei na frente da pensão perguntei [...] ali eu fiquei contente, porque ele estava aqui (Alaíde, Outubro, 2014).

Os primeiros anos na cidade foram anos de trabalho duro e grandes sacrifícios. Alaíde partilhava com o marido, Adelmo, e depois com a primeira filha recém-nascida, um quarto de pensão numa zona central da Rodoviária de São Paulo, onde trabalhou por muitos anos. A mudança para Osasco, periferia industrial de São Paulo, marcou para a família o início de uma certa estabilidade econômica e social. É aqui que Alaíde começa tomando posse da cidade e das suas dinâmicas.

Aqui tudo era mata, né, ali onde está o hospital era mata, mata, mata neto [...] a rua só era barro, tinha pouca gente aqui na Aliança, aqui não tinha casa nem uma rua, a avenida era uma mão só e cheia de barro, mais foi um lugar bem suado pra nós, graças a Deus (Adelmo, Outubro, 2014).

Um italiano, proprietário de uma fábrica que ainda existe na frente da casa de Alaíde, ajudou Adelmo a assumir a gestão do bar para servir refeições aos trabalhadores, e este foi um momento importante, extremamente simbólico, e repetido nas histórias e nas palavras de Alaíde e de Adelmo. O começo da vida em Osasco divide em duas a vida da família, um antes e um depois, e muda a percepção da cidade para Alaíde. O casal trabalha muito para poder construir

uma casa e dar uma certa estabilidade as filhas. Alaíde deixa o trabalho na Rodoviária, é costureira e faz muitos outros pequenos trabalhos, tudo que encontra. As histórias destes anos estão cheias de pessoas que ajudam a família e se tornam pontos centrais do difícil processo de emancipação e integração de Alaíde e Adelmo. São estes os anos em que, começando a construir a casa, Alaíde começa também a construir a sua vida na cidade, se afastando mentalmente e culturalmente da sua terra de origem: quer construir um estilo de vida, para si e para a sua família, que seja em todos os aspetos “urbanos”. Nas palavras delas se destacam a vontade de uma vida que a poupe das privações e das dificuldades económicas e sociais da vida na aldeia mas também o interesse para a estética do mundo urbano:

Eu gostei muito de aqui [São Paulo], nossa! era meu sonho, todos bonitos com roupa limpa e bonita, é lá que eu quero, é lá que eu quero viver [...] eu vou casar pra chegar lá em São Paulo, ter minhas filhas lá pra chegar aqui [Bahia] bem bonitas aqui [...] (Alaíde, Setembro, 2014).

No entanto, a ligação com a comunidade de origem permanece forte, se mantém através do parentesco – grande parte da família de origem permanece na Bahia – com ligações afetivas e culturais. Mesmo durante os primeiros anos de migração, Alaíde continua a frequentar a comunidade de Brejo do Burgo, e pelo menos uma vez por ano enfrenta com seu marido a longa viagem de volta. Mas a vida se quebra em dois. Nos mesmos anos em que a vida de Alaíde na cidade começa a melhorar e, através do trabalho de Adelmo no bar e o seu trabalho de costureira conseguem começar a pagar uma casa de propriedade, na Bahia seu pai é morto pelos fazendeiros, durante as lutas pela demarcação das terras indígenas.

[...] foi um sonho, meus deus [...] eu não acreditei, eu não dormia de noite, de tão feliz, eu deitava daqui a pouco levantava, saia olhava pá casa, será que essa casa vai ser minha mesmo? (Alaíde, Setembro, 2014).

[...] Eu na época estava numa depressão muito grande por causa do meu pai, era aquele momento que mataram ele, só vivia chorando (Alaíde, Setembro, 2014).

A morte do pai é significativa quer a nível individual e familiar quer a nível da comunidade. Ângelo Pereira Xavier, o pai dela, foi o chefe que iniciou as lutas pela demarcação de terras e pelo reconhecimento do Pankararé como etnia. Foi o líder que conseguiu juntar a comunidade no caminho até o reconhecimento e a trazer o apoio dos Pankararú, a etnia vizinha que já tinha conseguido o

processo de reconhecimento, na aldeia para o processo de territorialização⁵ necessário para a rearticulação étnica.

Alaíde parece ter herdado o destino do pai, se torna um ponto de referência para a comunidade pankararé migrante na cidade: “Todos os Pankararé que estão aqui em Osasco vieram todos atrás de mim” (Alaíde, Outubro, 2014). O seu laço com a aldeia não era somente privado e afetivo, mas também social e público, a sua casa se torna um apoio central na cadeia migratória, os seus conhecimentos e competências são disponibilizados para outras pessoas que chegam a São Paulo.

São portanto as pressões internas e externas que levam Alaíde a se tornar, também oficialmente, o centro de desenvolvimento de uma associação pankararé em São Paulo, com o fim de promover a presença do grupo na realidade institucional e associativa urbana e para promover uma série de reivindicações políticas para o reconhecimento da sua especificidade indígena e dos direitos diferenciados em São Paulo.

Por isso, no início dos anos 2000, Alaíde, junto com outros membros da sua comunidade migrados na cidade, pressionada e apoiada por algumas instituições não governamentais, cria a associação cultural Pankararé. No entanto, é em 2005 que começa a maior mobilização, com a participação dos Pankararé que vivem em Osasco. Naquele período, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) junto com a Pastoral Indigenista, organizam encontros com o grupo dos Pankararé para contribuir na “articulação e fortalecimento cultural” (Maestri Ramos, 2011). Em 2007 se comemora a primeira exposição cultural do povo Pankararé em Osasco com o apoio da municipalidade, com apresentações culturais, comercialização de artesanato e pratos tradicionais. Da exposição, nos anos seguintes, nasce a ideia da Semana dos povos indígenas de Osasco, que hoje em dia se celebra todos os anos. Em 2008 se forma um outro grupo com um projeto de agricultura urbana (Maestri Ramos, 2011). O desenvolvimento deste processo de diálogo e construção de redes, com foco nas políticas públicas para a população indígena, deu origem ao *Fórum Permanente Intersetorial Indígena* de Osasco⁶.

⁵ Joao Pacheco de Oliveira define o processo de territorialização como um caminho de reorganização sociocultural e política dos índios do nordeste, focada em alguns elementos diacríticos, para obter reconhecimento oficial como um grupo indígena que envolve uma série de áreas políticas, sociais, religiosas, territoriais e rituais além da “redefinição do controle social sobre os recursos ambientais “ e da “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (Oliveira 1998: 55).

⁶ Fazem parte deste coletivo as secretarias de: Desenvolvimento, Trabalho e Inclusão, através do Programa Osasco Solidária e do Centro público de Economia Solidária; do 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

É neste período que Alaíde começa o censo dos Pankararé da área metropolitana de São Paulo, para ter uma visão mais clara da situação e conseguir envolver o maior número de pessoas possíveis no processo de visibilidade cultural e política (Venturoli, 2016). É no mesmo período que Alaíde fica como liderança do grupo urbano e que encabeça a luta pela visibilização da etnicidade indígena dos migrantes Pankararé. As questões principais que o grupo desenvolve se relacionam com direitos diferenciados de cidadania, na maior parte ligados à saúde e à educação. O compromisso político leva associação Pankararé a trabalhar, por um lado, com as instituições municipais de Osasco de um modo direto e bastante decisivo, do outro, no âmbito de um quadro mais amplo, em rede com outros grupos indígenas da região metropolitana num diálogo com o governo do estado de São Paulo (Venturoli, 2016). Alaíde torna-se a líder do grupo, não somente a nível político, a mente e o corpo dela vão a representar a mesma associação Pankararé na área urbana. A associação nasceu porque ela foi naquela primeira reunião, a associação permanece porquê ela persiste em manter o pessoal junto animando e construindo em um diálogo contínuo entre o grupo e as instituições.

Observar o grupo através dos olhos dela significa observar a construção do grupo urbano sob um olhar muito específico e privilegiado, mas também único, tanto que a presença dela é crucial para a sobrevivência da associação. Entre as narrações e as representações, assim como as descrições das atividades do grupo feitas por Alaíde, vamos vendo como a vida dela foi algo que aconteceu, contudo, mesmo dentro das relações de poder e das fronteiras culturais e sociais, é também algo que ela constrói com intencionalidade, embora dentro de espaços dados pela realidade social e política, bem como pelo passado dela, familiar e coletivo (Ortner 2006). Ao mesmo tempo, seguindo o olhar de Alaíde procuramos ver como destinos coletivos estão vinculados aos destinos e às ações de indivíduos específicos.

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).



Como líder da associação, o rosto de Alaide aparece nos cartazes das 13ª semana dos Povos Indígena de Osasco, 2019 (foto Sofia Venturoli).

Transitando e construindo

As famílias Pankararé que se localizam na área urbana de São Paulo se concentra na maior parte na zona de Osasco, na de Guarulhos e, em parte, nos bairros da Zona Leste (São Miguel e Itaquera). A maior parte das pessoas que se instalaram em São Paulo mantém um vínculo ativo e contínuo com a terra de origem no estado da Bahia. Este vínculo se assume em forma de mobilidade que constrói relações, trocas e diálogo contínuo entre os dois lugares. A mobilidade, entre Brejo do Burgo na Bahia e a cidade de São Paulo, do grupo urbano dos Pankararé, é caracterizada por uma forte fluidez e dinamismo que produz um movimento circulatório contínuo em que é possível definir novos espaços de criatividade cultural que produzem fluxos de significados e de símbolos.

A mobilidade produz uma circulação de coisas que fluem em um movimento circular produzindo e estabelecendo ligações, definindo e abrindo fronteiras, construindo redes até diferentes direções. Nestes circuitos se produzem, de um lado, o diálogo entre o segmento urbano e as comunidades, do outro, se desenvolvem também níveis de diálogo em relação com outras realidades, atores locais e âmbitos sociais e culturais urbanos não-Pankararé. Neste sentido os circuitos são abertos, porque não se limitam à relação dentro do discurso Pankararé mas, nesses espaços, participam também coisas e indivíduos

da cultura popular urbana não-Pankararé. Vamos ver como o fluxo produzido através dessa mobilidade e dessa abertura se torna um dos lócus central para a existência da associação pankararé urbana.

Mobilidade de humanos

A mobilidade humana das famílias e dos indivíduos é configurada por um certo número de viagens de ida e volta entre a área urbana de São Paulo e a área rural da Bahia. Quase todas as pessoas que vivem e trabalham em São Paulo organizam as suas vidas em modo que consigam voltar á aldeia pelo menos uma vez por ano, ou várias vezes por ano. Os vínculos, se constroem, em parte, por laços familiares, através das repetidas visitas – todos têm familiares que ainda vivem na Bahia – em parte, segundo á vontade ou necessidade de estarem presentes em algumas atividades coletivas. Estas atividades são na maior parte de matriz religiosa – a festa do Amaru ou a festa da Senhora Santa são as principais do ano – ou social e política, como os encontros com outros grupos indígenas do Nordeste ou as eleições dos políticos representantes dentro da comunidade.

Muitos, sobretudo quem migrou nos anos 70 do século XX, previam uma viagem de volta definitiva. A volta pra comunidade na maior parte das vezes coincide com a pensão ou o fim da carreira na cidade. Durante a permanência na cidade, é normal se ocuparem da construção ou da renovação de uma casa em Brejo do Burgo, que será habitação onde ficar durante as visitas temporárias e o lugar para onde retornar depois da aposentadoria. Muitos amigos e parentes de Alaíde, que chegaram em São Paulo, também através do seu apoio, já voltaram pra aldeia. Alguns representantes da associação urbana planejam uma frequência regular á aldeia, também para “manter vivo” os seu potencial ritual e, de um certo modo, aumentar a ligação com a etnicidade pankararé.

«Quando a gente fica muito aqui [São Paulo] vai perdendo aquelas energias, né? Por isso que eu vou duas vezes por ano, e todo, é por isso que eu tenho mas força que os outros, porque os outros não vão lá, não podem ir lá e vão perder as energias. Até os encantados mesmos eles se animam, né?» (Alaíde, Setembro, 2014).

Os circuitos entre aldeia e cidade são também povoados por não-Pankararé que, por várias razões, participam da vida e das relações sociais e políticas dos Pankararé. Principalmente se trata de representantes de instituições, governamentais ou não, envolvidos em vários projetos de apoio, de trabalho e de pesquisa sobre e com o grupo indígena. Dão vida a este circuito os representantes das organizações indigenista, como o Conselho Indigenista Missionário, muito

ativo no processo de etnogênese⁷ das comunidades indígenas do Nordeste, os agentes da Funai, responsáveis pelo reconhecimento como grupo étnico, do qual se originam as reivindicações sobre a propriedade das terras e dos direitos de cidadania diferenciada (Venturoli, 2016). Além disso, pesquisadores de diversas disciplinas, nas últimas décadas, desencadearam uma série de projetos, quer de apoio á economia e á organização sociopolítica da comunidade⁸, quer de pesquisa antropológica. Estas pessoas não-pankararé são parte integrante da vida e das relações sociais, políticas, econômicas e culturais do grupo indígena e participam da mobilidade pankararé, apoiando-a, promovendo-a e produzindo-a.

O antropólogo foi lá na aldeia 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 aldeia! [...] de lá foi procurar a prefeitura, pra ver se a prefeitura apoia, eu fui lá oito vezes, foi onde gênero e raça, ali tem uma reunião da economia solidária da cidade, vamos lá vamos ver, [...] ali estava Beatrice do Cimi também, aí eu fui lá na secretaria do trabalho, foi conversando com assistente social, naquele tempo estava começando a fazer artesanato mas não tinha dinheiro pra comprar nada [...] aí marcaram o encontro, ela me pediu pra o levantamento e pra levar lá na aldeia e eu levei. E pedi pra fazer mostra da cultura dos Pankararé, aí fazemos essa mostra cultural aí comecei envolver a secretaria, na casa de Angola. Fizemos a mostra com coisas da aldeia, coisas de aqui, fizemos cozinha típica [...] (Alaíde, Maio, 2012).

Os pajé e os caciques da aldeia com os seus conhecimentos e competências ajudaram e apoiaram o caminho político e cultural da associação, e eles preenchem os circuitos em repetidas e várias ocasiões. No processo de construção de percursos rituais e políticos na cidade, foi necessária a presença de indivíduos especializados para articular e reativar alguns rituais centrais na cultura pankararé. Essas circulações produzem circulação de memórias: as viagens da aldeia até á cidade, e vice-versa, refazem os passos dos caciques e dos pajé Pankararú⁹, que nos anos '60 e '70 do século XX, apoiaram o grupo da Bahia na reativação das práticas políticas e rituais necessárias ao caminho de afirmação de identidade que levou ao reconhecimento dos Pankararé, pelos órgãos

⁷ A etnogênese dos povos do nordeste do Brasil é um processo que se desempenha em diferentes etapas históricas e que envolve vários grupos indígenas. Foi estudada amplamente por Joao Pacheco pelos/pelas/ alunos/as dele (entre outros Oliveira 1994, 1988).

⁸ Ver exemplo Castro, e outros 2010; Colaco, 2006; Modercin, 2005.

⁹ Grupo semelhante aos Pankararé, o irmão é como o define Alaíde, os Pankararú são o *tronco velho dos Pankararé*, o tronco original do qual se separaram algumas famílias que se estabeleceram em Brejo do Burgo e constituíram o primeiro núcleo Pankararé (Ver Maia 1992, Arruti 1996 e 1999, Venturoli 2006).

indigenistas, como grupo indígena (Maia Moura, 1992; Arruti, 1996; Venturoli, 2016).

Aí, quando essa cacique vem de lá, ela me ajuda muito. Nossa! quando eram dois anos que eu tive esse projeto eu tinha dinheiro reservado pra mandar buscar ela na Bahia, mandei a buscar ela, ela é cacique lá também, então ela vem. Nossa! ela me ajuda muito, até fazia roupa, a roupa de croá, aquela roupa precisa de pessoa que tem força pra prender, pra tecer, ela pega roupa ela sabe o que tem que fazer, ela pega roupa ela defuma, me ajuda muito, ela tem força [...] (Alaíde, Maio, 2012).

A circulação dos líderes espirituais e políticos em um ambiente urbano, produz novas conexões e relações, que são necessárias á articulação cultural e ao processo de aprendizagem e aquisição de competências para o percurso de reivindicação. Este circuito de seres humanos resulta na circulação de conhecimentos, as viagens se tornam viagens para adquirir e doar consciência e sabedoria (Venturoli, 2016).

Mobilidade além do humano

«Os encantados são donos da mata» (Alaíde, Junho, 2014)

Os *encantados* são pessoas para além do humano¹⁰. São pessoas que participam das relações sociais que se desenvolvem ao interno e externo da

¹⁰ Arruti na sua dissertação sobre os Pankararú, define da seguinte maneira os encantados: “Os Encantados são ‘índios vivos que se encantaram’, voluntária ou involuntariamente e, por isso, o culto a eles, como insistem os Pankararú, não pode ser confundido com o culto aos mortos, identificado como a ‘religião dos negros’. A forma desse ‘encantamento’ só pode ser parcialmente narrada, seja porque constitui um mistério para os próprios Pankararú, ou um segredo que não pode ser revelado a estranhos. Segundo os Pankararú, 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). A relação entre encantados e humanos é estruturada de um modo complexo. Aqui podemos citar apenas brevemente o papel que desempenham na construção dos percursos de reivindicação na área urbana. Da literatura (Grunewald, 2008) e também durante o nosso trabalho de campo, resulta evidente a multiplicidade de tal relacionamento, basta observar que nem todos que mantém diálogo com os encantados possuem o encantamento, ou seja, um canal preferencial e mágico de relações com eles, que muitas vezes define também papéis de rituais, de cura e políticos dentro da comunidade. Não estou completamente certa que podemos chamar de *adoração* a relação que os humanos estabelecem com os encantados. Provavelmente os considerar como um dos *tipos* de pessoas que povoam a ontologia Pankararé é explicativo de tal relacionamento, embora seja certamente importante se lembrar que este relacionamento está inscrito numa hierarquia de poder em que os encantados estão cobrindo uma posição mais elevada do que os humanos.

aldeia. Eles, como as pessoas humanas, são seres relacionais e plurais que interagem na esfera social e cultural (Arruti 1999; Grunewald, 2008).

Eles participam na vida social, política e ritual da comunidade e, como as outras pessoas, se inscrevem em uma hierarquia social em que se encontram a ocupar um lugar elevado. Eles exercem poder e influência sobre a comunidade e sobre cada indivíduo. Os encantados se movem interagindo também fora das terras da comunidade, entram nas redes de relações da comunidade através de pessoas humanas específicas a que se encontram ligadas de uma forma direta e, como as pessoas humanas, participam dos circuitos entre a área rural e a área urbana. “Os encantados acompanham as pessoas [...] eles vão pra qualquer lugar” (Alaíde, Outubro, 2014). Os encantados possuem poderes de ação nas redes sociais dos Pankararé, existem não só como seres relacionais na comunidade, mas também em diferentes áreas em que se constrói uma rede de laços étnicos, sociais e de parentesco¹¹, como o grupo urbano dos Pankararé. Neste caso também, Alaíde sente a necessidade de fazer o referimento as memórias: “eles foram a força nas lutas lá na aldeia, agora eles vão apoiar pra sair o espaço aqui [...]” (Alaíde, Outubro, 2014). Eles têm voz na construção do discurso político do grupo urbano assim como durante a luta para a demarcação das terras na Bahia. Os encantados são o referimento principal do Toré, o ritual central da cultura indígena nordestina (Grunewald 2008; Nakashima - Albuquerque 2011; Venturoli 2016)¹² que é a base das reivindicações políticas do grupo urbano assim como foi nas terras de origem (Venturoli 2016). A participação deles no ritual confere sentido se tornando uma fonte de validade da questão política. Tomando voz nos rituais, através de alguns indivíduos “que tem o encanto”, exercem uma ação direta, dando legitimidade aos processos de articulação étnica assim como aos indivíduos que são os líderes do coletivo. O apoio dos encantados é essencial no processo de articulação do ritual do Toré na área urbana, o seu papel é decisivo na configuração e nos ajustes necessários para pô-lo em prática num contexto diferente do da aldeia.

¹¹ Não entramos aqui na temática das relações de parentesco entre humanos e encantados pois é argumento para outro artigo, e porque ainda nossa pesquisa é incompleta para enfrentar esta questão, pois ainda nos falta o trabalho do campo na aldeia. Contudo acreditamos que é um tópico crucial (ver Arruti 1996, Mura 2013).

¹² Se trata do complexo ritual mais importante da cultura indígena do Nordeste do Brasil, envolve uma série de práticas espirituais, festivas, de dança, de cuidado e de gestão da organização interna do grupo, tem uma natureza pública e secular bem como uma natureza privada e religiosa, mantém viva a memória e o diálogo com os antepassados, em que os encantados desempenham um papel central, sendo presentes como forma de Praiá, atores principais da dança do Toré. Para o Toré, e mobilização política dos índios do nordeste na área de São Paulo é preciso ver, entre outros, Albuquerque 2007; Nakashima e Albuquerque 2011; Albuquerque 2011.

«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 mi 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 tenho vergonha de cantar, não. [...] eu pedi pra eles [os encantados]. [...]. Ali eu pegava meu cachimbo, saía afora, dava uma fumaçada e pedia pra eles, acabou toda vergonha de falar de cantar» (Alaíde, Outubro, 2014).

A ligação com os encantados não representa só a ligação no âmbito espiritual da aldeia, mas também com o passado e a memória coletiva, eles são uma espécie de fiadores da etnia Pankararé. Construir e manter um diálogo com os encantados, pedir a ajuda deles nos processos de luta pela reivindicação dos direitos étnicos, ganhar a força deles, os conhecimentos e as habilidades deles é o caminho para enriquecer de significado o discurso de articulação da visibilidade étnica na área urbana. O papel que eles tem na ação política é crucial, quer individualmente quer a nível de grupo, porque a voz deles no discurso político é condição necessária no caminho da reivindicação pankararé.

Reivindicar a visibilidade étnica pankararé em São Paulo significa se aceitar como pessoa humana que faz parte de uma série de relações sociais que envolvem também pessoas não humanas, como os encantados. Ser Pankararé é uma ação, a etnicidade pankararé não é algo que existe, uma caixa de ferramentas a que se atinge, é algo que se articula e se performa através de gestos e ações, uma série de gestos e ações pankararé. Na área urbana, assim como na aldeia, *ser* pankararé significa *fazer* os pankararé, não é suficiente ter nascido de pais pankararé ou nascer na comunidade pankararé.

Para *ser* Pankararé em São Paulo é necessário um processo de reconhecimento interno e externo, individual e coletivo. Reconhecer e ser reconhecido Pankararé significa realizar uma série de ações que envolvem a esfera social, cultural, ritual e política que são a base da construção da pessoa pankararé. A ação política ligada á ação social, em seguida da realização do Toré e dos rituais relacionados, assim como manter o diálogo com os encantados fazem parte dos gestos necessários para ser reconhecido como uma pessoa Pankararé. Poderíamos chamar de uma etnicidade praticada, não é Pankararé quem nasce Pankararé, mas quem participa do discurso étnico pankararé, quem *pratica* o ser Pankararé¹³. Na prática necessária para se definir Pankararé é fundamental a ação de alimentar o diálogo com os encantados, facilitar a sua participação na vida da comunidade e respeitar a vontade dos encantados. Muitas vezes são os encantados que definem o papel do indivíduo na

¹³ A nível oficial, para aceder as cotas universitárias por exemplo, se precisa do reconhecimento da liderança da associação urbana. A participação na vida política e ritual da associação é um dato central para poder ser reconhecido Pankararé.

comunidade e que decidem da sua posição e condição no grupo, a mesma mobilidade entre São Paulo e Bahia pode ser definida por desejos específicos relacionados com a relação entre indivíduos e encantados. Então não só povoam os circuitos Pankararé mas apoiam, ou rejeitam, a circulação humana, ser Pankararé significa respeitar sua vontade, mesmo quando ela vai contra o seu próprio modo de vida. Adelmo, o marido de Alaíde, narrou de uma parente que se recusava a retornar à aldeia mesmo que os encantados pediam para ela voltar. No final ela teve que ceder à vontade deles, e tornar-se pajé na comunidade em Bahia:

«[...] aqui em São Paulo, ela tive que sofrer dois anos de cadeira de roda, a mãe dela foi falar com ele [o pajé a Bahia], ele levou ela pra lá, no mato. Depois de dois semanas ela começou andar, está andando até hoje. Era porquê ela tinha que trabalhar igual que ele, fazer trabalho¹⁴, quando ela trabalhava estava legal, mas tinha que trabalhar lá, na Bahia» (Adelmo, Outubro, 2015).

Como já foi dito, este diálogo se constrói no conceito de uma pessoa plural e diversificada, pois a força expressada é articulada em vários planos e em várias direções, muitas vezes para além dos limites do grupo Pankararé. E além disso, eles se articulam com a espiritualidade e os símbolos da religião católica sem contradição nenhuma.

«No começo foi muito difícil, entrar no seminário, que você no 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 [os encantados], foi eu tão longe da aldeia que pedi um reforço, eu falei: se vocês podem pra mim falar do meu povo, da mia vida, dos encantados mesmo de todo. Eles falaram pra mim. São eles que dão força, primeiramente Deus, né? e segundo lugar a força dos encantados» (Alaíde, Outubro, 2014).

Mobilidade de cultura material

«Eles mandam coisas pra aqui, mandam artesanato, mandam sementa, mandam comida, mandam mel pra fazer o xarope, nos mandamos coisas pra eles, né? eu mando roupa, aí tem uns que juntam penas, mandam [...]» (Alaíde, Outubro, 2015).

As pessoas que circulam entre a aldeia e São Paulo não o fazem nunca de mãos vazias. Os circuitos são lotados de objetos: objetos rituais, ervas, xaropes e

¹⁴ Neste contexto “trabalhar” e “fazer trabalho” significa que a mulher se tornou pajé pra praticar as curas tradicionais, também mediante o contato com os encantados.

diferentes tipos de medicamentos naturais, bens de primeira necessidade, alimentos, sementes, penas e vários tipos de matérias-primas para produzir artesanato, etc. As coisas são transportadas em ambos os sentidos e no caminho são enriquecidas de novos significados. Os objetos que povoam os circuitos não são apenas funcionais as práticas e as epistemologias, são elementos ativos dotados de agência, discursos articulados que nesses espaços são regenerados também de forma autônoma em relação à ação humana: o que produz sentido e agência são as relações que as coisas estabelecem entre eles e os humanos¹⁵. Estas relações mudam em base ao contexto, a circulação ativa e rearticula novas relações que produzem agência diferente para as pessoas e para as coisas.

Os relacionamentos e as dinâmicas de produção de sentido, que as coisas ativam, se alteram na circulação, produzindo novos significados e novas narrativas (Bonnot 2002). Objetos quotidianos como as sementes e as penas para o artesanato, ou um alimento como o mel, que faz parte da base da cultura alimentar pankararé (Modercin 2005, Nunes e outros 2002), carregam-se de valor simbólico, político e econômico no momento em que são transportados na cidade (Bonnot 2002). Em São Paulo, adquirem um forte valor étnico se tornando diacríticos da etnia pankararé (Barth 1969), em alguns casos se torna meio de subsistência para muitas pessoas que vivem na cidade da venda de artesanato e outros produtos pankararé.

«[...] levavam peba-tatu, mandavam do mato, carne de cabritos seca, cada um com seu pacote, minha mãe, minha sogra, castanha, coquinho, são coisas de lá, você conhece? também pra vender aqui em São Paulo» (Alaíde, Osasco, 2014).

Do mesmo modo, todo o enxoval ritual necessário para implementar o Toré, que é guardado e mantido na aldeia pelos pajé, pelos Praiá¹⁶, nos terreiros, também na associação de São Paulo adquire uma importância central para o discurso político do grupo. Durante as lutas para o reconhecimento étnico e a demarcação das terras na Bahia¹⁷, o enxoval ritual do Toré se tornou principal

¹⁵ No caminho traçado por Gell, Severi (2018) individua um valor fortemente relacional dos objetos que tem uma “vida social” e são “ativados” no momento em que estão em relação com as pessoas. Por isso a agência não é atribuída ao sujeito nem ao objeto mas se ativa nas relações (Severi 2018). A reflexão de Severi sobre o objetos esta trançada com o tema da memória e das memórias.

¹⁶ Aqueles que vestem as roupas de *croá* (uma planta do mato) no Toré e pessoas “habitadas por encantados”, que “tem o encanto”.

¹⁷ “Nos anos 70 do século XX, o longo processo de articulação da cultura Pankararé, começou por volta dos anos 40, centrado em torno ao ritual, se reforça e se realiza sob a liderança de Ângelo Pereira Xavier, pai de Alaíde. [...] Com o apoio dos líderes espirituais Pankararú são restaurados os dois *terreiros*, o do ocidente e o do oriente, e começam as atividades de censo e de estudo

objeto de disputa com os fazendeiros que pretendiam manter a posse nos territórios. Em resposta a violência perpetrada pelos proprietários das terras se intensificou a ação ritual pela parte da comunidade: a dança e o canto se tornaram ferramentas essenciais para a visibilidade e afirmação étnica, transformam-se em discurso político da ação pankararé (Venturoli 2006). O confronto atingiu níveis muito altos de violência física sobre as pessoas e também sobre os objetos cerimoniais, sendo o Toré um dos fulcros significativo e generativo da identidade indígena (Arruti 1999; Grunewald 2008). As incursões dos fazendeiros para destruir as roupas e os objetos rituais do Toré foram a ordem do dia, várias vezes foram queimado o poró, a casa ritual no espaço dedicado ao Toré.

O Toré, como cada ritual, é construído em torno de alguns objetos indispensáveis que ativam e produzem a ação ritual, são esses mesmos que permitem a reprodução cerimonial. Entre eles, as roupas feitas de *caroá*¹⁸, uma planta que se encontra no mato do sertão da Bahia, que são usados pelos Praiá, os cachimbos para fumar e defumar, e a jurema a bebida que na Bahia é essencial para o ritual. Objetos indispensáveis para “fazer Toré” são os instrumentos musicais: as maracás e as flautas.

Em São Paulo, os objetos dos rituais pankararé são igualmente importantes e contribuem para a construção do discurso político no contexto urbano. Todas as coisas que circulam entre a aldeia e a cidade têm um papel na ativação da etnicidade pankararé em São Paulo. No processo de reconhecimento e na prática quotidiana que *faz ser* Pankararé, a presença de coisas pankararé contribui para a negociação e articulação com outras epistemologias no processo de ativação da etnia pankararé. As coisas pankararé se encontram a dialogar e a relacionar-se com coisas não pankararé e esta interação entre coisas e pessoas produz articulação entre muitos níveis e âmbitos socioculturais que permitem um certo grau de criatividade e ajustes na área urbana de práticas pankararé. As interações entre as coisas produzem etnicidades assim como as interações entre as pessoas, elas materializam as categorias étnicas que são o resultado das práticas políticas. Os objetos materializam as categorias no sentido de que entram elas mesmas no processo de articulação e negociação, não são somente um veículo ou a representação, eles próprios são discursos, narração e conceitos (Henare -Holbraad - Wastell 2007). Na circulação e na troca dos objetos, como das outras coisas, pankararé se produzem novas relações, entre eles e as pessoas, entre eles e as coisas não-Pankararé. Estas novas relações são ativadas no espaço

preliminar por parte de alguns antropólogos da Universidade Federal da Bahia e da FUNAI” (Venturoli 2016: 285).

¹⁸ *Neoglasiovia variegata*.

do circuito, são parte ativa no processo de articulação e negociação da etnia. As coisas contribuem para a construção do discurso político.

É um papel nem sempre bastante explícito ou visível, mas não por isso secundário. A dificuldade com que certos objetos são trocados e circulados é parcialmente representativa da sua importância em áreas urbanas.

Trazer as roupas de *caroá* em São Paulo para usar na dança, é caro e difícil, além disso é complicado mantê-las ativas a nível mágico, limpas e defumadas, num contexto onde não existem lugares e pessoas responsáveis por isso, onde os padrões e organização da vida são muito diferentes daqueles da comunidade rural. Do mesmo modo alguns alimentos da dieta pankararé, em particular os animais do mato nordestino, têm um alto grau de dificuldade em encontrar e circular em direção à cidade.

A circulação desses objetos rituais, a salvaguarda desta circulação, não só a viagem de ida da aldeia até à cidade mas a presença contínua dos objetos nos circuitos consolida a vitalidade política e assertiva dos Pankararé entre São Paulo e Bahia. A circulação dos objetos permite uma reformulação dos significados e dos discursos produzidos pelos mesmos, e gera novas relações que se estabelecem entre os objetos e entre eles e as pessoas, novos e diferentes contextos permitem mostrar “how the thing that people make, make people” (Miller 2005: 38) incluindo setores das cidades não-pankararé.

Mobilidade de cultura imaterial

A circulação que permite o desenvolvimento do Toré abrange também uma série de competências e conhecimentos dos rituais que circulam em torno das coisas e das pessoas. A presença dos pajé e dos cacique baianos em São Paulo, durante os eventos centrais na área urbana, tem também como objetivo uma transferência de conhecimentos que se constroem em algumas passagens centrais do ritual. O saber fazer, o saber que coisa fazer, como e quando fazer na ação do ritual é crucial, para que esta possa se estabelecer como ato significativo e denso e para que não se degrade à condição de mera reprodução folclórica na área urbana. Os conhecimentos que circulam em torno ao ritual são gestos que são feitos sobre as roupas e os objetos, são movimentos que se repetem na dança que acompanha todo o ritual, são palavras mágicas que se devem repetir e são sons, músicas e cantos, são as tonadas e as cantigas as quais Alaíde se refere frequentemente e começa a cantar durante os nossos encontros.

As músicas, os cantos, as palavras e as práticas ligadas ao ritual circulam entre os especialistas que vêm da Bahia e o grupo urbano, logo depois no âmbito do grupo urbano também para o exterior, incluindo outros atores não-Pankararé e, no espaço do circuito, produzem novas articulações e ajustes no âmbito social urbano.

«Aqui a gente não faz todo certinho do jeito deles, porque nem a jurema não tem aqui, é diferente um pouco. Mas esse ano teve aqui, o meu pajé trouxe ele trouxe e fiz, chama Erva de Santa Maria» (Alaíde, Outubro, 2014).

Com a expressão “aqui a gente não faz todo certinho do jeito deles” Alaíde interpreta a inovação e redefinição que, no espaço urbano, são produzidas na práticas dos rituais pankararé, respeito ao que acontece na aldeia. Implementar o Toré em São Paulo envolve uma série de compromissos e negociações sobre a produção do ritual e sobre os significados que se propõe. O Toré se altera, algumas partes são omitidas, outras são reproduzidas de uma forma diferente. A parte dedicada á cura e ao diálogo direto com os encantados, através dos Praiá, nas representações públicas em São Paulo é quase sempre omitida. A jurema raramente se consegue produzir na área urbana.

Aqui em Osasco esse ano não sempre tem homens pra tomar conta, porque se a pessoa não tem aquele dom, não da pra tomar conta [...] só é homem quem pode vestir aquela roupa (Alaíde, Maio, 2012).

[...]. Esse ano, né? a flauta não teve porque na hora eu perdi! Perdi a flauta e não achei, mas foi assim mesmo e todo mondo gostou. Lá na Bahia tem três, quatro, cinco, ali fica mas bonito [...](Alaíde, Outubro, 2014).

Clifford fala que a persistência cultural é um processo de transfiguração¹⁹ (2013), de tornar-se alguma outra coisa do que era antes, o ritual da Toré se ajusta ao novo contexto e nele cresce, se altera, se adapta e adquire novos significados. A possibilidade de um certo nível de adaptação das práticas culturais, de articulação entre ambientes socioculturais diferentes, o pragmatismo político²⁰ e a conexão entre presente e futuro torna possível a reprodução étnica e a proposta política pankararé em São Paulo.

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, Maio, 2012).

Mas a gente faz aqui também sem problema. O problema é quando o povo não se cuida porque o encantado acompanha a pessoa por qualquer lugar, só é cuidar:

¹⁹ “Cultural endurance is a process of becoming” (Clifford 2013: 7).

²⁰ Estou me referindo aqui a o que a Claudia Briones (2007) retoma de Grossberg (1992) como instalações estratégicas: se a ideia do essencialismo estratégico está ligada ao inevitável, a instalação estratégica nos reinstala no campo analítico da política e da agência.

fumar pra ele, oferecer alguma coisa. Ele [o encantado] vá a cuidar da pessoa por qualquer lugar, ele é a força do indígena em qualquer lugar (Alaíde, Osasco, Outubro, 2014).

As coisas no espaço

Hoje, a memória individual de Alaíde produz uma narrativa compartilhada para o grupo em uma quase identificação entre a sua memória e aquela do grupo urbano, mas ao mesmo tempo, a memória é produzida e negociada nas experiências coletivas, passadas e presentes (Candau, 2002). A ação de lembrar, para Alaíde, vai além da dimensão puramente íntima e familiar para se tornar uma obrigação social, uma realização de pertencimento (Venturoli 2016). Em rede com outras memórias dos outros pertencentes ao grupo, torna-se instrumento de construção, expressão e matéria de diálogo e reconhecimento. Lembrar, no grupo urbano, também significa duas ações precisas: cantar e dançar, práticas culturais centrais na representação da etnicidade Pankararé:

naquele tempo eu vivia muito, eu até chorava. Porque quando eu começava a cantar os cantos do Toré, ali me dava vontade de chorar, saudade. Saudade, estava emocionada, estava lembrando de quando dançava escondida lá, aquela coisa toda lugar (Alaíde, Outubro, 2014).

Recordar, dançar e cantar o Toré, para Alaíde foram, por muitos anos, uma prática somente íntima um meio de conexão com as origens dela: a família, o passado, a terra, uma maneira de não esquecer quem é e de onde vem. Quando participa daquela reunião dos povos indígenas urbanos organizada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo em 2004, Alaíde descobre o poder coletivo da memória e que também aqui, na área urbana, o cantar e o dançar podem ter a mesma força política e de visibilidade que tiveram na aldeia. Somente a partir desse momento, cantar e dançar tornam-se ações que metem em círculo outras memórias e que adquirem um valor político, saindo do íntimo, do familiar, pra produzir uma visibilidade coletiva pankararé. Elas são as ações diacríticas que produziram a etnogênese na terra de origem nos anos setenta do século passado. De modo que dançar o Toré, assim como foi na luta na demarcação pela terra indígena no nordeste, pela associação urbana torna-se o gesto central da expressividade étnica. Como vimos, praticar o Toré é um dos motivos principais para que se produzam muitos circuitos: as coisas, as pessoas, as informações circulam principalmente porque precisa fazer Toré.

Se dançar e cantar a Toré implica colocar em circulação as memórias das lutas do passado, também significa se comprometer maiormente com os encantados que revelam-se no ritual, e reativam o vínculo com o território pois

eles são “os donos da mata” (Alaïde, Outubro, 2014) . Como vimos, o Toré não pode ser realizado em qualquer lugar, precisa de um terreno específico: o terreiro. A fundação do terreiro é o gesto primordial da fundação da aldeia na terra de origem, assim é contada nas narrações que contam a chegada do primeiro grupo de Pankararé em Brejo do Burgo:

Era Brejo do Burgo porque a cabeça, o chefe, daqueles que andavam que procurava agua o nome dele era Bugre, então é Brejo do Burgo ali o lugar onde eles dançavam eles chamaram Maracanà Bugià [...] onde foi descoberta a fonte grande, ali todo mundo limpou para dançar, e fiz o terreiro, nascente é onde é essa fonte (Alaïde, Júlio, 2014).

Ainda lá tinha o lugar do Toré, o Maracanà Bugià, dançavam Toré, nessa fonte onde dançavam o Toré (Alaïde, Maio, 2012).

O terreiro é um lugar privilegiado onde a relação com os encantados é estabelecida de forma contínua e exclusiva, máxima expressão do vínculo sagrado com o passado e o território. O terreiro foi nas terras indígenas o principal lugar de separação entre um sé coletivo e os outros, foi o que permitiu identificar uma fronteira entre o que é indígena e o que não é indígena, foi, e é, o refúgio privilegiado não só para a representação da identidade étnica, mas também para a formulação e articulação dessa identidade em conflito com a branquitude dos fazendeiros, pois o reconhecimento dessa identidade significava o reconhecimento da posse da terra.

Em São Paulo acontece um processo parecido. Se é a reunião organizada pela Comissão Pró-Índio, com outros grupos indígenas, ativa a visão coletiva das memórias de Alaïde e produz o movimento político que envolve os outros indivíduos Pankararé de São Paulo; contudo a ativação das memórias e a circulação de coisas da aldeia faz com que a associação reestabeleça, também espiritualmente e ritualmente, o vínculo com o território o que se concretiza numa solicitação às instituições para um espaço próprio na área urbana.

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 vai a sair! (Alaïde, Maio, 2012).

A primeira vez que encontrei Alaïde me falou deste espaço, ainda o espaço não sai. Uma vez concluído o caminho para o reconhecimento oficial por parte das instituições e iniciado o processo de visibilidade no contexto da sociedade civil urbana, a principal instância do grupo pankararé continua sendo o pedido de um lugar, um espaço que agora também se torna físico, onde reunir-se e

dançar o Toré, não mais em festivais ou escolas, mas num terreno em que a ritualidade e a etnicidade Pankararé se tornam concretas: um lugar onde colocar “os pés no chão” (Alaïde, Maio, 2012). Desde que conheci Alaïde, em 2012, ela me contou muitas vezes sobre esta batalha para conseguir um lugar dedicado ao Toré e para as reuniões do grupo. Um lugar que, em certa medida, constitui uma espécie de metáfora para a aldeia e, mais ainda do terreiro da aldeia. Conseguir um espaço físico dedicado é como *demarcar* um terreno na cidade e construir o *terreiro urbano* Pankararé. A campanha com o município de Osasco, liderada por Alaïde, simbolicamente aborda a luta que seu pai havia realizado pela demarcação das terras indígenas na Bahia. O lugar designado para a associação urbana adquire uma importância e um simbolismo extremamente significativos, lembrando a conexão sagrada e ritual que os Pankararé mantêm com seus lugares de origem. Obter um espaço para dançar e “colocar os pés” (Alaïde, Outubro, 2015) significaria criar um *espaço étnico* fora do *território étnico*, com toda a complexidade de significados não apenas sagrados e rituais, mas também sociais e políticos, que esse tipo de reconhecimento implica.

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” (Alaïde, Novembro, 2015).

No processo de reconstrução e reivindicação cultural do grupo Pankararé na área urbana, o espaço para dançar e cantar torna-se um conceito denso e articulado que excede o conceito físico, tornando-se possibilidades de reconhecimento, encontro e diálogo de articulação cultural dentro do grupo e de relacionamento com as demais realidades socioculturais da metrópole. O espaço para o qual a associação luta é um lugar para construir relacionamentos, para definir e modificar práticas sociais e culturais.

Agora, que eles não tem um lugar próprio, é a cidade toda a ser marcada pelas trajetórias Pankararé pois o grupo²¹ move-se continuamente e quase todos os dias. Eles são chamados por uma escola, um festival, em um centro, numa feira, pra se mostrar, pra se visibilizar, juntos com outros povos indígenas, pra falar da cultura deles com os estudantes, com outras instituições governamentais e não governamentais. Para explicar das lutas e das negociações com as mesmas

²¹ Somente algumas pessoas do grupo são aquelas sempre ativas. A vida da cidade, o horário do trabalho, o custo da mobilidade, não permite a militância continua pela maioria dos indivíduos.

instituições, para contar da história deles na terra indígena e para explicar que “índio sabe falar, que índio não é só cocar” (Alaïde, Osasco, 2015). Cada vez que eles dançam o Toré – mesmo se o ritual “certinho” precisa de um lugar dele – eles levam artesanato, trazem comida. Cada vez que eles chegam num lugar preenchem o espaço com coisas pankararé, com cheiros, cores, pessoas (humanas e não-humanas), palavras, gestos, músicas, cantos, danças, memórias pankararé. O mundo material e imaterial é resinificado por essas coisas Pankararé, o mundo dos sentidos se modifica mediante as experiências pankararé. Os espaços urbanos são domesticados, em certo sentido, pela cultura pankararé, produzindo discursos novos através de uma série de marcadores étnicos, materiais e imateriais, simbólicos e imaginados. Todas essas coisas são colocadas em circulação junto com aquelas produzidas por outros da cidade não-Pankararé, produzindo cenários interiores e exteriores, coletivos e individuais que conotam os espaços. Estes são processos que tem valor político e, além dos diálogos formais com as instituições, são caminhos da presença pankararé na área urbana, marcam espaços com a materialidade e a imaterialidade pankararé.

Porquanto a relação, e a conseqüente circulação de coisas entre aldeia e área urbana permite essa demarcação pankararé na cidade, nos espaços físicos e não físicos da cidade. Ao mesmo tempo, o vínculo e a frequência da aldeia e das pessoas da aldeia na cidade parece manter vivas as memórias dos tempos passados, dos contos familiares, das narrações da chegada na terra da aldeia que permite alimentar o sentido do ser Pankararé.

O terreiro urbano como discurso político

A mobilidade construída nos circuitos é capaz de criar e ratificar os processos de emergência étnica em áreas urbanas²², para dar profundidade aos processos criativos e os tornar, num certo sentido, convincentes, para o interno e para o externo. As práticas pankararé urbanas se produzem nos fluxos que circulam entre a aldeia e a cidade, simbólica e materialmente. A ligação com a aldeia participa na definição da pertença étnica que, se experimentada e vivida, resulta na identidade étnica. A etnicidade urbana pankararé é, diríamos, ativada pelas coisas que circulam, nesta entram também as narrações dos eventos e das vidas na metrópole que vão a ser contos para os que ficam na aldeia. Muitas narrações, que vão se tornar memórias, e muitas memórias individuais vão se juntar para construir uma memória coletiva do grupo urbano. Sabemos que a memória coletiva é um conceito ilusório e instável, e sabemos que não é imediato a passagem entre várias memórias individuais até a memória coletiva (Candau,

²² Bem como a referência ao passado e á memória coletiva tinha sido o centro dos processos de etnogênese na Bahia, ver Arruti, 1996.

2002), pois não todos os indivíduos são capazes de compartilhar a mesma interpretação do passado, e a memória coletiva não é simplesmente a soma das memórias individuais. Neste caso, contudo, a partir da memória de Alaide, que foi aquela que deu o impulso para construir a associação, os Pankararé de São Paulo querem *colocar* as memórias deles num lugar, assim como eles querem significar y escrever um lugar com as narrações que nascem na cidade e aquelas que eles *trouxeram* do Brejo do Burgo. Esse lugar é o espaço que os Pankararé estão reivindicando por quase dez anos. O espaço se tornara território, no sentido de um lugar codificado e reconhecido pela comunidade como conotado e informado por uma memória individual que se torna coletiva (Stewart - Strathern 2003). O espaço que os Pankararé reivindicam se tornaria território, significando-se e modulando-se com as praticas e as coisas ativadas na mobilidade com a aldeia. Esse território poderia incorporar, expressar e visibilizar além disso, a presença Pankararé assim como os processos a caminho na associação urbana, as articulações com outras realidades, as inovações, as mudanças e os ajustes, que as coisas que circulam na mobilidade ativam na área urbana.

O discurso sobre o espaço é tão dentro da narrativa política dos líderes da associação que ainda sem existir já está definindo as reivindicações e as eleições da vida do grupo. Assim falava também o irmão da Alaide: “Não posso voltar até o espaço não sai, é preciso fazer um terreiro aqui na cidade, são anos que estamos atrás” (Renato, Outubro, 2015). Mesmo se o espaço não existe materialmente, existe no discurso político e no discurso que erige a associação pankararé. Embora o espaço não seja concretizado ele já existe nas percepções do grupo ele já informa uma paisagem interior. A comunidade Pankararé quer demarcar um território na área urbana reflete a noção de que o discurso político do grupo indígena não é apenas expresso e manifestado no território, mas produzido e articulado através do território, como foi na Bahia. Mas a área urbana muda o conceito do território, parece perder a sua materialidade. Ela continua sendo importante mas também outras noções de território parece estar no campo. O terreiro urbano gostaria de ser um território de inovação da cultura urbana pankararé, para afirmar a visibilidade e a existência do grupo na região metropolitana, um território já existente nos discursos, nas percepções da política pankararé, embora ainda não exista fisicamente. Bem como o espaço dos circuitos criados entre a aldeia e a cidade onde as coisas circulam e permitem a articulação e a produção da cultura urbana pankararé são espaços imateriais, mas imprescindíveis para a reformulação das praticas pankararé na metrópole, igualmente o terreiro urbano fica ainda como *motor central* das lutas Pankararé em São Paulo, e tal vez da coesão mesma da associação, mesmo não tendo uma materialidade.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE DOS SANTOS, Marcos Alexandre, 2007 “Mobilização étnica na cidade de São Paulo: o Caso dos Índios Pankararú”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, Vol. 1, n. 1, p. 73-101, jul./dez.
- ALBUQUERQUE DOS SANTOS, Marcos Alexandre, 2011 *O Regime Imagético Pankararú. Tradução Intercultural na Cidade de São Paulo*. Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social.
- ARRUTI PAVIA ANDION, José Maurício, 1996, *O Reencantamento do Mundo. Trama histórica e arranjos territoriais Pankararú*, Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Ppgas), Museu Nacional.
- ARRUTI PAVIA ANDION, José Maurício, 1999 “A árvore Pankararú: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”, in OLIVEIRA PACHECO DE J. (org.) *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 229-278.
- BARTH, Fredrik, 1969 “Introduction”. In, BARTH F. (org.), *Ethnic Groups and Boundaries*, London/Oslo, George Allen & Unwin/Universitets Forlaget, pp. 9-38.
- BONNOT, Thieery, 2002 *La vie des objets*, Paris, Editions de la MSH et Mission du Patrimoine Ethnologique, Collection Ethnologie de la France.
- BRIONES, Claudia. 2007. “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, en *Tabula Rasa*, n. 6: 55-83, enero-junio.
- CLIFFORD, JAMES, 2013, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge, London.
- CASAGRANDE, Olivia. 2015. *Il tempo spezzato. Biografia di una famiglia mapuche tra golpe ed esilio*, Edizioni Unicopli, Milano.
- CASTRO, M. S. de; REGO, L. S.; SPINELLI, A. C.; NUNES, C. O.; BARRETO, L. S.; DANTAS, M. de F. B.; COLACO, M. A. da S.; LEAL, S. M., 2010 “Etnodesenvolvimento Pankararé: uma reflexão contemporânea sobre projetos indígenas no semiárido”. In SILVA, V. A. Da, ALMEIDA, A. L. S. de; ALBUQUERQUE, U. P. de (orgs.). *Etnobiologia e Etnoecologia: pessoas & natureza na América Latina*. vol. 1. Recife, NUPEEA, p. 229-261.
- COLACO, M. A. da S., 2006, *Etnobotânica dos Índios Pankararé, no Raso da Catarina – Bahia: uso e importância cultural de plantas da caatinga*. Dissertação de Mestrado em Botânica. Feira de Santana, UEFS.

- COMISSÃO PRO ÍNDIO, 2004 *Índios na Cidade de São Paulo*. São Paulo, Comissão Pro Índio.
- GROSSBERG, Lawrence. 1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*, Routledge, New York.
- GRUNEWALD, Rodrigo de A. (org.), 2008 *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife, FJN (Faculdade de Juazeiro do Norte) / Ed. Massangana.
- GUBER, Rosana, 1991 *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós.
- HENARE Amiria, Martin HOLBRAAD and WASTELL Sari (orgs.), 2007 *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London Routledge.
- LATOUR, BRUNO. 2000. *Politiche della Natura: per una democrazia delle scienze*. Raffaello Cortina Editore, Milano.
- MAESTRI, Beatriz C. – Vanessa, RAMOS, 2011, *Nasce o Fórum Permanente Intersectorial Indígena de Osasco*, São Paulo, CIMI Portal do Conselho Indigenista Missionário <http://www.cimi.org.br/site/ptr/index.php?system=news&action=read&id=5664>.
- MAIA MOURA, Suzana, 1992 *Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinado e etnicidade*, Tese de Graduação em Ciências Sociais/Antropologia, Departamento de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.
- MILLER, Daniel (org.), 2005, *Materiality*, Durham and London, Duke University Press.
- MODERCIN, Isabel Fróes, 2005, *Etnoecologia Pankararé das abelhas sem ferrão, Terra Indígena Pankararé, Raso da Catarina, Bahia*. Instituto de Biologia. Universidade Federal da Bahia.
- MURA, Claudia, 2013 *Todo mistério tem dono! Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- NAKASHIMA Edson Yukio e ALBUQUERQUE dos Santos Marcos Alexandre 2011 “A cultura política da visibilidade: os Pankararu na cidade de São Paulo”. In Est. Hist., Rio de Janeiro, vol. 24, n. 47, p. 182-201.
- 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. 1994. *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa.
- ORTNER Sherry, 2006, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham, London.
- SEVERI, Carlo. 2018. *L’oggetto persona. Rito, memoria, immagine*, Einaudi, Torino.
- SHELLER Mimi - John URRY (2003) Mobile transformations of ‘public’ and ‘private’ life. *Theory, Culture and Society* 20(3): 107–125.
- SHELLER Mimi, 2011, “Mobility”, In *Sociopedia*, Drexel University.
- STEWART, Pamela John - Andrew, STRATHERN. 2003. “Introduction”. In STEWART, Pamela J. - Andrew, STRATHERN, (eds.), *Landscape, Memory and History*.

Anthropological Perspectives. London, Sterling, Pluto Press.

URRY, John – Margaret, GRIECO. 2012. "Introduction: Introducing the Mobilities Turn". In URRY John - Margaret GRIECO (eds.), *Mobilities: new perspectives on transport and society*, Surrey, Ashgate

VENTUROLI, Sofia, 2016 "Sem dança não tem força nenhuma. Criação de *spazi* indigeni nell'area urbana di San Paolo, Brasile". *Anuac*, vol. 5, n. 1, pp. 269-92.

VENTUROLI Sofia, 2018, "«A minha cultura veio junto com a minha bagagem» Mobilidade e circulação pankararé tra San Paolo e Bahia", in *Visioni Latinoamericane*, n. 18: 217-236

Sofia Venturoli é pesquisadora e profesora de antropologia na Università di Torino, Italia. Seus principais interesses incluem mudanças sociais e culturais entre grupos indígenas latino-americanos, etnogênese, grupos indígenas em áreas urbanas, participação política indígena, relação homem-território. Entre suas publicações: *Formas de ciudadanía en América Latina* (Lobato-Venturoli 2013), *Los Hijos de Huari. Historia y etnografía de tres pueblos andinos* (2011), *Il paesaggio come testo. La creazione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina* (2005).

Contato: sofia.venturoli@unito.it

Recebido: 30/04/2019

Aceito: 30/11/2019