



"A minha cultura veio junto com meu bagagem"¹. Mobilità e circolazione pankararé tra São Paulo e Bahia

Sofia Venturoli*

Abstracts

The Author identifies some cultural, social and political dynamics of the indigenous pankararé urbanization from the State of Bahia to the State of São Paulo (Brazil). Considers in particular the dynamics of struggle, dialogue and articulation of the indigenous spaces in the city for the maintenance of identity in a circular mobility between the land of origin and urbanization.

Keywords: pankararé, mobility, circuits, cultural creativity, articulation

La Autora identifica algunas dinámicas culturales, sociales y políticas de la urbanización pankararé indígena desde el Estado de Bahía hasta el Estado de São Paulo (Brasil) y considera en particular la dinámica de lucha, diálogo y articulación de los espacios indígenas en la ciudad para el mantenimiento de su identidad en una movilidad circular entre la tierra de origen y la urbanización.

Palabras clave: pankararé, itinerarios de movilidad, creatividad cultural, articulación

L'Autrice individua alcune dinamiche culturali, sociali e politiche dell'inurbamento indigeno pankararé dallo Stato di Bahia allo Stato di São Paulo (Brasile). Considera in particolare le dinamiche di lotta, di dialogo e di articolazione degli spazi indigeni in città per il mantenimento della identità in una mobilità circolare tra terra di origine e inurbamento.

Parole chiave: pankararé, mobilità, circuiti, creatività culturale, articolazione

1. O bagagem

In queste pagine esploreremo le dinamiche sociali, politiche e culturali della mobilità indigena tra lo Stato di Bahia e la zona metropolitana di São Paulo, nell'ambito del gruppo indigeno pankararé. Seguendo la storia di vita di Alaíde Pereira Xavier Feitosa, *leader* dell'associazione urbana pankararé, si analizzerà come e quali circuiti

¹ Alaíde, Osasco, 27/7/2014.

* Università di Torino (Unito), Italia; e-mail: sofia.venturoli@unito.it.



si costruiscano tra Bahia e São Paulo. Ci soffermeremo sui percorsi che producono la circolazione di esseri umani e non-umani, di cultura materiale e immateriale, tra la terra di origine e la città, per analizzarli come spazi aperti di creatività culturale e articolazione sociale. Per fare questo partiremo dal concetto di circuito, così come lo ha declinato José Guilherme Cantor Magnani, considerandolo non solo come movimento e come veicolo di appropriazione e riformulazione della cultura e del tessuto sociale urbano (Magnani, 2002; 2012), ma come esso stesso uno “spazio” eterogeneo di dialogo, negoziazione e interazione culturale, non solo tra la realtà urbana e quella rurale del gruppo pankararé, ma anche tra differenti modelli sociali altri dai pankararé. Ci soffermeremo dunque sulla descrizione e sulla analisi di alcuni circuiti che si stabiliscono tra São Paulo e Bahia, provando a vederli non solo come spazi di passaggio e di attraversamento, ma come spazi in cui i simboli e i significati si creano, si articolano, si modificano e si ridefiniscono. Analizzeremo come nell’ambito dello “spazio” del circuito si articolino differenti piani sociali e culturali che derivano da ambiti differenti, ma sempre in stretta connessione tra loro. Si proverà a presentare il circuito come una rete in cui le relazioni, nel loro ridefinirsi, interrompersi e ricostruirsi, articolano simboli e significati. Considereremo il circuito come un “frammento” (Guber, 1991) analizzabile attraverso uno sguardo etnografico, in cui si incontrano persone, cose e pensieri che partecipano di livelli culturali e sociali diversi e di più livelli allo stesso tempo (cfr. Appadurai, 1991, Gupta e Ferguson, 1997), transiti che evidenziano e definiscono il circuito come *locus* di produzione e di riformulazione di pratiche e categorie.

2. Osasco

Mostrandomi un documentario sulla cultura pankararé di Brejo do Burgo nel municipio di Nova Gloria, *sertão* di Bahia², Alaíde Pereira Xavier Feitosa, *leader* della associazione urbana pankararé, mi racconta dei suoi legami con la terra d’origine: «quando eu sai pra São Paulo a minha cultura veio junto com meu bagagem». Alaíde è la figlia di

² Altri gruppi di minori proporzioni abitano la Serrota, a 6 chilometri a Sud da Brejo do Burgo, e le zone della Serra do Chico sempre nello Stato di Bahia.



Ângelo Pereira Xavier, *cacique* indigena pankararé che dagli anni Sessanta del Novecento guidò il processo di lotte che portarono il gruppo etnico al riconoscimento legale dei diritti sui suoi territori (Venturoli, 2016; Maia Moura, 1992).

Ci troviamo a Osasco, un comune industriale dell'area urbana di São Paulo, nella casa che Alaíde e Adelmo hanno piano piano costruito negli anni Ottanta. La casa non è ancora finita, è sempre *in fieri*, c'è sempre un pezzetto da sistemare, una stanza da aggiungere e un pavimento da rifare, «porque índio gosta de coisas bonitas» (Alaíde, 2014). La casa è in continua evoluzione, così come la zona in cui si trova, da area industriale a commerciale e residenziale. Allo stesso modo si evolve anche il rapporto di Alaíde con la metropoli, così come con le sue origini e la sua appartenenza etnica.

Alaíde migrò a São Paulo nel 1973, andò in città a cercare lavoro e per seguire Adelmo, suo marito, immigrato qualche anno prima, quando ancora erano fidanzati.

Pra vir aqui pra São Paulo tinha que casar, solteira não. Pois eu me casei. Eu vi escondida, meu marido vi 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 vi, porque ele foi pra roça, só falei pra minha vizinha, cheguei na cidade, comprei passagem e foi 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 [...] aí eu fiquei contenta, porque ele 'tava aqui (Alaíde, Osasco, 13/10/2014).

I primi anni in città furono anni di duro lavoro e grandi sacrifici. Alaíde condivideva con il marito, e poi con la prima figlia appena nata, una stanza in una pensione in una zona centrale presso la Rodoviária, dove lavorò per vari anni. Il trasferimento a Osasco, nella periferia industriale di São Paulo, segna per la famiglia l'inizio di una certa stabilità economica e sociale. Ed è qui che Alaíde inizia ad appropriarsi della città e delle sue dinamiche.

Aqui todo 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 soado pra nos, graças a Deus (Adelmo, Osasco, 13/10/2014).



Un italiano, proprietario di una fabbrica che si trova ancora di fronte alla casa di Alaíde, volle che Adelmo prendesse la gestione del bar per servire i pasti agli operai, e questo fu un momento importante, estremamente simbolico, ripetuto e reiterato nei racconti e nelle parole di Alaíde, che divide in due la sua vita e la sua percezione della città. Sono questi gli anni in cui, iniziando a costruire la casa, Alaíde inizia anche a costruire la sua vita in città, allontanandosi mentalmente e culturalmente dalla sua terra d'origine: da un lato, vuole costruire uno stile di vita, per sé e per la sua famiglia, che sia in tutto e per tutto cittadino e che la riscatti dalle privazioni e dalle difficoltà economiche e sociali della vita nell'*aldeia*.

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, Osasco, 30/7/2014).

Dall'altro, il legame con la comunità pankararé rimane forte, costruito su vincoli di parentela – gran parte della famiglia di origine rimane a Bahia – su vincoli affettivi e su vincoli culturali. Anche durante i primi anni di migrazione, Alaíde continua a frequentare la comunità di Brejo do Burgo e, almeno una volta all'anno, affronta insieme al marito il lungo viaggio del ritorno. Negli stessi anni in cui la vita di Alaíde in città inizia a prendere forma e, attraverso il lavoro di Adelmo con il bar e il suo lavoro di sarta, riescono a iniziare a pagare una casa di proprietà, a Bahia suo padre viene ucciso dai *fazendeiros*, nel corso delle lotte per la demarcazione delle terre indigene.

Foi um sonho, meus deus [...] eu não acreditei, eu não dormia de noite, de tam feliz, eu deitava daqui a pouco levantava, saia olhava pá casa, será que essa casa vai ser minha mesmo? [...]. Eu na época estava numa depressão muito grande por causa do meu pai, era aquele momento que mataram ele, só vivia chorando (Alaíde, Osasco, 13/10/2014).

La morte del padre è significativa. Alaíde diventa quasi da subito un punto di riferimento per la comunità pankararé migrante in città: «Todos os pankararé que estão aqui em Osasco vieram todos atrás de mim» (Alaíde, Osasco, 13/10/2014). Il suo legame con l'*aldeia* non è solo privato e affettivo, ma anche sociale e pubblico, la sua casa diventa un appoggio centrale nella catena migratoria, le sue conoscenze



e competenze vengono messe a disposizione di altre persone che arrivano a São Paulo.

Sono dunque spinte interne ed esterne che portano Alaíde a diventare, anche ufficialmente, il centro dello sviluppo di una associazione pankararé a São Paulo, allo scopo di promuovere la presenza del gruppo nelle realtà istituzionali e associative urbane e per portare avanti una serie di rivendicazioni politiche per il riconoscimento della sua specificità indigena e quindi di diritti differenziati a São Paulo. Per questo, all'inizio degli anni Duemila, Alaíde, insieme ad altri membri della sua comunità migrati in città, spinta e appoggiata da alcune istituzioni non governative, fonda l'associazione culturale Pankararé. È però nel 2005 che inizia la mobilitazione maggiore, con il coinvolgimento dei pankararé che vivono a Osasco. In quel periodo, il Conselho indigenista misionário (Cimi) insieme alla Pastoral indigenista, organizzano incontri con il gruppo dei pankararé per contribuire alla «articulação e fortalecimento cultural» (Maestri e Ramos, 2011). 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 (Maestri e Ramos, 2011). Lo sviluppo di questo processo di dialogo e costruzione di reti, con *focus* sulle politiche pubbliche per la popolazione indigena, ha dato origine al Fórum permanente intersetorial indígena de Osasco³.

È in questo periodo che Alaíde inizia il censimento⁴ dei pankararé dell'area metropolitana di São Paulo, 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 (Venturoli, 2016).

³ 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).

⁴ 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 São Paulo (Venturoli, 2016).

3. I circuiti

Le famiglie pankararé che si trovano nell'area urbana di São Paulo si concentrano per lo più tra la zona del comune di Osasco, in quello di Guarulhos e, in parte, nei quartieri della Zona Leste (São Miguel e Itaquera). La maggior parte degli individui che si sono stabiliti a São Paulo mantengono un vincolo attivo e continuo con la terra d'origine sita nello Stato di Bahia. Questo vincolo si compie e si concretizza in una mobilità che costruisce relazioni, scambi e dialogo continuo tra i due luoghi. La mobilità, tra Brejo do Burgo a Bahia e la città di São Paulo, del gruppo urbano dei pankararé è caratterizzata da una forte fluidità e dinamicità che produce un movimento continuo e circolatorio in cui è possibile definire nuovi spazi di creatività culturale che producono flussi di significati e di simboli.

Il concetto di mobilità si definisce nella circolazione di persone (umane e non-umane, pankararé e non-pankararé), oggetti ed elementi di cultura immateriale, che fluiscono in un movimento circolare producendo e stabilendo legami, definendo confini, costruendo reti, articolando identità. Questi circuiti producono il dialogo tra il segmento urbano e le comunità, ma stabiliscono anche livelli di dialogo verso realtà altre dal gruppo, attori locali e ambiti sociali urbani. Il flusso prodotto da questa mobilità diventa il luogo della definizione identitaria dei pankararé urbani. I circuiti stessi diventano lo spazio aperto di costruzione e definizione etnica principale della associazione urbana.



3.1. Circolazione di persone

La mobilità umana delle famiglie e degli individui si configura in una serie di viaggi di andata e ritorno tra l'area urbana di São Paulo e l'area rurale di Bahia. Quasi ogni persona che si trova a vivere e lavorare a São Paulo organizza la sua vita in modo da riuscire a tornare all'*aldeia* almeno una volta all'anno, spesso più volte all'anno. I legami, reiterati attraverso le visite, si costruiscono, in parte, sui vincoli di parentela – tutti hanno familiari rimasti a Bahia – in parte, in base alla volontà o necessità di essere presenti ad alcune attività collettive. Queste attività sono per lo più di matrice religiosa – la festa dell'Amaru o la festa della Senhora Santa sono tra le principali dell'anno – o sociale e politica, come gli incontri con altri gruppi indigeni del Nordest o le elezioni dei rappresentanti politici all'interno della comunità.

Molti, soprattutto chi è migrato negli anni Settanta del Novecento, prevedono inoltre un viaggio di ritorno definitivo. Il ritorno all'*aldeia* spesso coincide con il momento della pensione o la fine di un percorso lavorativo in città. Durante la permanenza in città, è normale occuparsi della costruzione o della ristrutturazione di una casa a Brejo do Burgo, che sarà l'alloggio in cui stare durante le visite temporanee e il luogo di ritorno dopo la pensione. Molti amici e parenti di Alaíde, che arrivarono a São Paulo anche attraverso il suo appoggio, sono già tornati nell'*aldeia*.

Un'altra tipologia di persone che circolano tra *aldeia* e area urbana sono persone non-pankararé che, a vario titolo, partecipano della vita e delle relazioni sociali e politiche dei pankararé stessi. Per lo più si tratta di attori appartenenti, e rappresentanti, di istituzioni, governative o meno, impegnati in vari progetti di sostegno, di lavoro e di ricerca su e con il gruppo indigeno. Danno vita a questo circuito i rappresentanti delle organizzazioni indigeniste, come il Conselho misionario indigenista (Cimi), molto attivo nella regione del Nordest e nel processo di etnogenesi delle comunità indigene del Nordest, gli agenti dello Spi (Serviço de proteção aos *indios*) e della Funai (Fundação nacional do *indio*), diretti responsabili del riconoscimento etnico del gruppo e delle conseguenti rivendicazioni di proprietà sulle terre e dei diritti di cittadinanza differenziati (Venturoli, 2016). Ricercatori di



varie discipline, negli ultimi decenni, hanno attivato una serie di progetti, sia di sostegno all'economia e all'organizzazione socio-politica della comunità, sia di indagine antropologica. Queste persone non-pankararé sono parte integrante della vita e delle relazioni sociali, politiche, economiche e culturali del gruppo indigeno e partecipano della mobilità pankararé, appoggiandola, coadiuvandola e producendola.

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 foi lá oito vezes, foi onde gênero e raça, ali tem uma reunião da economia solidaria da cidade, vamos lá vamos ver, [...] ali estava Beatrice do Cimi também, aí eu foi lá na secretaria do trabalho, foi conversando com assistente social, em aquele tempo estava começando a fazer artesanato mas não tinha dinheiro pra comprar nada [...] aí marcaram o encontro, ela me pedi 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 cultura aí comecei envolver secretaria, na casa de Angola. Fizemos a mostra com coisas da aldeia, coisas de aqui, fizemos cozinha típica (Alaíde, Osasco, 17/5/2012).

I *pajés* – capi spirituali – e i *caciques* – i capi politici – che con le loro conoscenze e competenze hanno appoggiato e coadiuvato il cammino politico e culturale dell'associazione, rappresentano un altro circuito di umani che si articola e si interseca con i precedenti. Nel processo di costruzione di percorsi rituali e politici in città, si rese necessaria la presenza di individui specializzati per articolare e riattivare alcuni rituali centrali nella cultura pankararé. I viaggi dei *pajés*, dall'*aldeia* alla città, e viceversa, ripercorrono le orme dei *caciques*⁵ e dei *pajés* pankararé, che negli anni Sessanta e Settanta del Novecento appoggiarono il gruppo di Bahia nella riattivazione delle pratiche politiche e rituali necessarie al cammino di rivendicazione identitaria che portò al riconoscimento dei pankararé, da parte degli organi indigenisti, come gruppo indigeno (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

⁵ Il termine centroamericano è usato nella zona del Nordest del Brasile già dall'epoca coloniale per indicare i capi politici delle popolazioni indigene.



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, Osasco, 17/5/2012).

Allo stesso modo, alcuni rappresentanti dell'associazione urbana approfittano, e appositamente programmano, una frequentazione periodica dell'*aldeia*, anche per “mantenere vive” le loro potenzialità rituali e, in un certo senso, aumentare il loro vincolo con l'etnicità *pankararé*⁶.

Quando a gente fica muito aqui [São Paulo] vá 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, Osasco, 30/07/2014).

Questo circuito crea nuove connessioni e relazioni in ambiente urbano, connessioni che sono necessarie all'articolazione culturale e al processo di apprendimento e acquisizione di competenze per il percorso di rivendicazione (Venturoli, 2016). Questo circuito di esseri umani si traduce in circolazione di conoscenze, i viaggi diventano viaggi per acquisire e per elargire coscienza e conoscenza.

3.2. Circolazione di persone non umane⁷

«Os encantados são donos da mata» (Alaíde, Osasco, 13/10/2014)

Gli *encantados* sono persone non-umane⁸. Sono persone perché partecipino delle relazioni sociali che si sviluppano all'interno e

⁶ Questo concetto, qui appena accennato, necessita di un approfondimento teorico ed etnografico che non possiamo fare in questa sede, tuttavia ci riproponiamo di dedicare un articolo alla percezione e alla rappresentazione del “grado di indigenità” e alle scelte identitarie considerate “accettabili” da parte del gruppo urbano dei *pankararé*.

⁷ De la Cadena (2010) parla di «other-than-human», che ci appare una proposta forse ancora più allettante di quella dei «*não humanos*» di Viveiros de Castro (1996). In italiano la traduzione sarebbe difficile, perché “altro da umani” o “altro che umani” non sarebbe altrettanto chiara come lo è “non-umani”. Anche se la negazione “non” prima del sostantivo conferisce alla categoria una sfera di significati e di sfumature decisamente più forti e forse anche non del tutto esplicative del concetto che stiamo affrontando, tuttavia ritengo che in questa sede sia preferibile utilizzare questa accezione semplicemente come scelta linguistica.



all'esterno dell'*aldeia*. Come le persone umane sono esseri relazionali e plurali che interagiscono nella sfera sociale e culturale (Viveiros de Castro, 1996, 2002).

Essi partecipano della vita sociale, politica e rituale della comunità e, come le altre persone, si inscrivono in una gerarchia sociale nell'ambito della quale si trovano a occupare un posto molto elevato. Essi hanno molto potere e molta influenza su tutta la comunità e sui singoli individui. Partecipano della vita della comunità e anche delle sue relazioni con tutto ciò che è altro rispetto alla comunità. Entrano nelle reti di relazioni della comunità attraverso persone umane specifiche cui sono vincolati in maniera diretta e, come le persone umane, partecipano dei circuiti che si producono tra area rurale e area urbana. «Os encantados acompanham as pessoas [...] eles vão pra qualquer lugar» (Alaíde, Osasco, 13/10/2014). Gli *encantados* possiedono potere di azione nell'ambito della rete sociale dei pankararé, esistono in quanto esseri relazionali non solo nell'ambito della comunità, ma anche

⁸ Arruti nella sua dissertazione sui pankararé, gruppo affine ai pankararé, definisce in questo modo gli *encantados*: «Os encantados são 'índios vivos que se encantaram', voluntária ou involuntariamente e, por isso, o culto a eles, como insistem os pankararé, 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 pankararé, ou um segredo que não pode ser revelado a estranhos. Segundo os pankararé, 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). La relazione tra *encantados* e umani si articola in maniera complessa. Qui accenniamo brevemente a essa solo nell'ambito del ruolo che essi hanno nella costruzione dei percorsi di rivendicazione in area urbana. Dalla letteratura (Grunewald, 2008) e anche nel corso del nostro lavoro di campo, risulta evidente la molteplicità di tale rapporto, basti segnalare che non tutti coloro che mantengono il dialogo con gli *encantados* posseggono l'incanto, ossia un canale preferenziale e magico di relazione con essi, che spesso definisce anche ruoli rituali, di cura e politici speciali nell'ambito della comunità. Non sono del tutto sicura che si possa definire "culto" la relazione che gli umani instaurano con gli *encantados*. Probabilmente considerarli come una delle "tipologie" di persone che popolano l'ontologia pankararé è più esplicativo di tale rapporto, anche se certo è importante tenere presente che tale rapporto si iscrive in una gerarchia di potere in cui gli *encantados* ricoprono una posizione più elevata rispetto agli umani.



in ambiti diversi, nei quali si costruisce una rete di legami etnici, sociali e di parentela, come il gruppo urbano dei pankararé.

Gli *encantados* si muovono e interagiscono anche fuori dalle terre della comunità e partecipano della vita urbana così come partecipano della vita a Brejo do Burgo. «Eles foram a força nas lutas lá na aldeia, agora eles vão apoiar pra sair o espaço aqui» (Alaíde 13/10/2015).

Gli *encantados* partecipano della rete sociale della comunità prendendo voce nei rituali che costituiscono il toré, il rituale centrale della cultura indigena nordestina (Grunewald, 2008; v. anche Venturoli, 2016)⁹ e, attraverso alcuni individui «que tem o encanto», esercitano anche un'azione politica partecipando alle decisioni, avendo così un importante rilievo nella organizzazione politico-sociale della comunità. Questo vale per l'*aldeia* e vale anche per il gruppo urbano pankararé. L'appoggio degli *encantados* è centrale nel processo di articolazione del rituale del toré in area urbana, il loro ruolo è decisivo nella costruzione e configurazione del rituale e dei suoi aggiustamenti necessari alla messa in atto in un contesto diverso da quello della *aldeia*.

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 maraca 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 ele, acabou toda vergonha de falar de cantar (Alaíde, Osasco, 13/10/2014).

Il legame con gli *encantados* rappresenta il legame con l'ambito spirituale dell'*aldeia*, costruire e mantenere un dialogo con gli *encantados*, renderli partecipi della produzione etnica in area urbana, chiedere il loro aiuto nei processi di lotta per la rivendicazione dei diritti etnici, acquisire la loro forza, le loro conoscenze e competenze è impresa centrale per arricchire di significato il discorso di articolazione

⁹ Si tratta del complesso rituale più importante delle culture indigene del Nordest del Brasile, coinvolge una serie di pratiche spirituali, festive, di danza, 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, in essa gli *encantados* svolgono un ruolo centrale essendo presenti sotto forma di *praiá*, attori centrali della danza del toré.



identitaria in area urbana. Il ruolo che essi hanno nella azione politica è centrale, sia individualmente sia a livello di gruppo, perché la loro voce nel discorso politico è condizione necessaria nel percorso di rivendicazione dell'etnicità pankararé.

Rivendicare l'etnicità pankararé significa concepirsi come persona umana che fa parte di una serie di relazioni sociali che coinvolgono anche persone non umane, come gli *encantados*. Essere pankararé è in realtà un'azione, non uno *status*. L'etnicità pankararé non è qualcosa che esiste e cui si attinge, è qualcosa che si produce. Si produce attraverso una serie di "azioni pankararé". In area urbana, così come nell'*aldeia*, "essere" pankararé significa "fare" i pankararé e non è sufficiente essere nati da genitori pankararé o essere nati nella comunità pankararé. Per "essere" pankararé è necessario un processo di riconoscimento interno ed esterno, individuale e collettivo. Riconoscersi ed essere riconosciuti pankararé significa svolgere una serie di azioni che coinvolgono la sfera sociale, culturale, rituale e politica che sono la base della costruzione della persona pankararé.

L'azione politica legata all'azione rituale, quindi lo svolgimento del toré e dei rituali affini, così come il mantenimento del dialogo con gli *encantados* sono gesti necessari per articolarsi come persona pankararé, e dunque essere riconosciuti anche dall'esterno come pankararé. Potremmo definirla una etnicità "praticata", non è pankararé chi nasce pankararé, ma chi partecipa del discorso etnico pankararé, chi *pratica* l'essere pankararé. Nella pratica necessaria per definirsi pankararé è centrale l'azione di alimentare il dialogo con gli *encantados* e agevolare la loro partecipazione alla vita della comunità. Come si è già detto, questo dialogo si costruisce su un concetto di persona plurale e molteplice, sociale e relazionale, che coinvolge anche esseri non umani. Gli *encantados*, oltre ad avere nomi, biografie personali come le persone umane e a legarsi ad altre persone, hanno voce nelle decisioni politiche e organizzative della comunità (sia urbana sia rurale), producono mobilità e circolano tra São Paulo e Bahia. Sono dunque attori centrali anche della vita sociale del gruppo urbano. Essi partecipano al discorso della associazione Pankararé di São Paulo, non solo interagendo con alcuni individui del gruppo e dialogando con essi, ma anche costruendo il dialogo con persone esterne al gruppo attraverso gli umani. Gli *encantados* costruiscono un dialogo con attori esterni, con attori non pankararé, essendo essi stessi che determinano il



buon esito delle azioni politiche della associazione, conferendo forza ed efficacia all'azione umana.

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 tan 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. São eles que dão força, primeiramente Deus, né? e segundo lugar a força dos encantados (Alaíde, Osasco, 13/10/2014).

La mobilità degli *encantados* come quella degli umani va nei due sensi, vincolandosi alla mobilità umana, produce un circolo che si mette in atto in base a differenti situazioni contingenti e necessità, che siano quelle del gruppo urbano o dell'*aldeia*. Come abbiamo visto nella citazione di Alaíde, gli *encantados* accompagnano le persone, tuttavia, talvolta sono gli esseri umani che devono rispettare la volontà degli *encantados* e ciò che essi ritengono opportuno, come nei casi in cui sia necessario costringere qualcuno a tornare a Bahia quando essi lo ritengono necessario.

Adelmo, il marito di Alaíde, raccontò della malattia della cognata trasferitasi a São Paulo, che non guarì fino a che non accettò di tornare a Bahia e svolgere la sua funzione di *pajé*:

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 dos semana ela começou andar, tà andando até hoje. Era porquê ela tinha que trabalhar igual que ele, fazer trabalho, quando ela trabalhava estava legal (Adelmo e Alaíde, Osasco, 13/10/2015).

3.3. Circolazione di cultura materiale

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, Osasco, 13/10/2015).

Le persone che circolano tra l'*aldeia* e São Paulo non lo fanno mai a mani vuote. I circuiti sono affollati anche da oggetti. Ogni cammino è caratterizzato da oggetti, oggetti di tutti i tipi, rituali, curativi, di prima



necessità, cibo, oggetti per la produzione di artigianato. Gli oggetti sono trasportati nei due sensi e nel tragitto si arricchiscono talvolta di nuovi significati. Oggetti quotidiani come i semi e le piume per i gioielli artigianali o un alimento come il miele, che è alla base della cultura alimentare pankararé, si caricano di valore simbolico, politico ed economico nel momento in cui vengono trasportati in città, dove acquisiscono una forte valenza etnica diventando segni diacritici (Barth, 1969) dell'identità pankararé, così come elemento centrale di sussistenza per molti individui che in città vivono della vendita di artigianato pankararé.

Levavam peba-tatu, mandavam do mato, carne de cabritos seca, cada um com seu pacote, minha mãe, minha sogra, castanha, coquinho, também pra vender aqui em São Paulo (Alaíde, Osasco, 30/7/2014).

Allo stesso modo, tutto il corredo rituale necessario per mettere in atto il toré, che nell'*aldeia* è custodito e mantenuto dai *pajés*, dai *praiás* e nei luoghi preposti al rituale, i *terreiros* e i *porós*, viene continuamente elaborato e rinnovato come parte integrante della vita quotidiana della comunità e, presso l'associazione di São Paulo, acquisisce una valenza centrale nel discorso politico del gruppo. Finite le lotte per il riconoscimento etnico e la demarcazione della terra, durante le quali il corredo rituale del toré era uno dei principali oggetti di contesa con i *fazendeiros* che intendevano mantenere il possesso sui territori¹⁰, oggi gli oggetti rituali pankararé sono altrettanto importanti e pregni di significato politico nel contesto urbano. È molto complicato far arrivare a São Paulo i vestiti da indossare nella danza, fatti di *coroá* (*Neoglasiovia variegata*), una pianta che si trova nel *mato del sertão* di

¹⁰ «Negli anni Settanta del XX secolo, il lungo processo di articolazione della cultura pankararé, iniziato intorno agli anni Quaranta, incentrato intorno al rituale, si rafforza e si concretizza sotto la leadership di Ângelo Pereira Xavier, padre di Alaíde. [...] Con l'appoggio dei capi spirituali pankararú 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 identità indigena: le incursioni dei *fazendeiros* per distruggere gli abiti e gli oggetti rituali della Toré sono all'ordine del giorno, il fuoco è appiccato più volte ai *porò*» (Venturoli 2016: 284-5).



Bahia, inoltre è difficile mantenerli attivi¹¹, puliti e *defumados*, dove non ci sono luoghi preposti a questo e dove i ritmi e l'organizzazione della vita sono molto diversa da quelli della comunità rurale. Poi ci sono gli strumenti musicali, le *maracas* e i flauti, le pipe per fumare, prima e durante la danza, e per *defumar* gli altri oggetti rituali.

La circolazione di questi oggetti, il mantenimento di questa circolazione – non solo il viaggio di andata dall'*aldeia* alla città, ma la continua presenza degli oggetti nei circuiti – è espressione della forza politica e rivendicativa dei pankararé tra São Paulo e Bahia.

3.4. Circolazione di cultura non-materiale

La circolazione che permette lo svolgimento del toré coinvolge anche una serie di competenze e conoscenze rituali che circolano intorno agli oggetti e intorno alle persone. La presenza dei *pajés* e dei *caciques* baiani a São Paulo, durante gli eventi centrali che si svolgono in area urbana, ha anche lo scopo di produrre un passaggio di conoscenze, una circolazione di saperi che si costruiscono su alcuni passaggi centrali del rituale. Il saper fare, il saper cosa, come e quando fare nell'azione rituale risulta centrale, perché questa possa costituirsi come atto significativo e denso e affinché non si svilisca allo status di mera riproduzione folclorica. I saperi che circolano intorno al rituale sono gesti che si compiono sugli abiti e sugli oggetti, sono movenze che si ripetono nella danza che accompagna tutto il corso del rituale, sono parole magiche che si devono ripetere e sono suoni, musiche e canti, sono le *tonadas* e le *cantigas* cui Alaíde spesso fa riferimento e inizia a cantare durante i nostri incontri.

Le musiche, i canti, le parole e le pratiche legate al rituale circolano tra gli specialisti venuti da Bahia e il gruppo urbano, circolano poi nell'ambito del gruppo urbano anche verso l'esterno, inglobando "altri" attori non-pankararé e, nello "spazio" del circuito, producono nuove articolazioni e aggiustamenti nell'ambito sociale urbano.

¹¹ Gli abiti dei *praiás* devono subire una serie di attenzioni rituali, di cura e di pulizia continue affinché si possano considerare canali attivi di contatto con gli *encantados*.



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, Osasco, 13/10/2014).

Con l'espressione «todo certinho» Alaíde interpreta l'innovazione e la ridefinizione che, nello spazio urbano, si produce sulle pratiche rituali pankararé rispetto a ciò che avviene nell'*aldeia*. Mettere in atto il toré a São Paulo implica una serie di compromessi e negoziazioni sulla produzione rituale e sui significati che esso propone. Il toré si modifica, alcune parti vengono omesse, altre vengono riprodotte in maniera differente. La parte dedicata alla cura e al dialogo diretto con gli *encantados* attraverso i *praiás*, che vestono gli abiti di *coroá* e che sono coloro che «*tem o encanto*», nelle rappresentazioni pubbliche di São Paulo viene quasi sempre omessa. La presenza della *jurema*, la bevanda rituale centrale nelle cerimonie a Bahia, raramente si riesce a produrre in area urbana.

Aqui em Osasco não tem homens pra tomar conta, porque se a pessoa não tem aquele dom, não da pra tomar conta [...] só é homem que pode vestir aquela roupa [...]. Esse ano, né? a flauta nao teve porque na hora eu perdi! Perdi a flauta e não achei, mas foi assim mesmo e todo mundo gostou. Lá na Bahia tem três, quatro, cinco, ali fica mas bonito (Alaíde, Osasco, 17/5/2012).

Il rituale si aggiusta al nuovo contesto e in esso cresce, si modifica, si adatta e acquisisce nuovi significati.

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, Osasco, 17/5/2012).

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: fumar pra ele, oferecer alguma coisa. ele vá a cuidar da pessoa por qualquer lugar, ele é a força do indígena em qualquer lugar (Alaíde, Osasco, 13/10/2014).



4. Il circuito aperto...

I circuiti tra città e *aldeia* producono flussi di cultura materiale e immateriale di umani e non umani. Il vincolo con l'*aldeia* costruisce circuiti di relazioni e flussi di significato che, in senso biunivoco vanno e vengono dall'*aldeia*, che legittimano la riproduzione rituale e la rivendicazione di diritti anche fuori dai territori e che conferiscono loro senso nella sua funzione politica. La mobilità costruita su circuiti è in grado di creare e ratificare i processi di emergenza etnica in area urbana¹², di dare profondità ai processi creativi e di renderli, in un certo senso, convincenti, verso l'interno e verso l'esterno. L'etnicità pankararé si produce dunque nei flussi di significato che circolano tra l'*aldeia* e la città, simbolicamente e materialmente. Il legame con l'*aldeia* partecipa nella definizione dell'appartenenza etnica che, se esperita e vissuta, si traduce in identità etnica. Tuttavia l'etnicità pankararé a São Paulo non si basa esclusivamente sulla produzione rituale, politica e culturale dalla comunità a Bahia, ma si costruisce nello spazio di questi circuiti, che mettono in gioco e riproducono l'incontro e l'articolazione di modelli differenti. Questi modelli si riproducono e si costruiscono mediante oggetti, persone ed elementi di cultura immateriale che vengono riformulati e ripensati nel flusso circolare. Nei circuiti, nuovi percorsi vengono prodotti: definendo nuove relazioni tra oggetti persone e conoscenze, queste relazioni danno vita a nuovi cammini di costruzione culturale e politica che si articola su piani distinti e produce effetti anche nella comunità di origine. Nei circuiti si viene così a organizzare uno spazio, reale e simbolico, di articolazione, che innesca processi di cambiamento e di ri-significazione sia in area urbana sia in area rurale, dove per articolazione intendiamo la «non necessaria corrispondenza tra le condizioni di una relazione sociale o pratica e le differenti forme di come può essere rappresentata» (Hall, 1985: 104).

I circuiti sono dunque spazi in cui influenze diversificate provenienti da ambiti diversi partecipano, interagiscono, si scontrano, entrano ed escono. In essi si articolano differenti piani della formazione sociale e culturale che costruiscono l'identità pankararé, la quale si compone in maniera complessa. Essa è dunque costruita in modo molteplice proprio perché definita da una confluenza e da una contrapposizione di differenti locazioni sociali nelle quali si trova inscritto l'individuo (Hall, 1997). I circuiti sono

¹² Così come il richiamo al passato e alla memoria collettiva era stato il fulcro dei processi di etnogenesi a Bahia, si veda Arruti, 1996.



spazio di articolazione, poiché in essi mettono in atto nuovi percorsi relazionali prodotti anche da differenti e molteplici locazioni sociali nelle quali si trova iscritto l'individuo pankararé urbano. In questi spazi, ciò che concorre ai processi di articolazione non sono solo i simboli, i significati e i discorsi dell'etnicità baiana pankararé, sono anche simboli, significati e discorsi urbani, nei quali sono ampiamente presenti anche i tipici modelli omogeneizzanti della globalizzazione culturale. Nuove prospettive, nuove rappresentazioni e auto-rappresentazioni dell'individuo indigeno pankararé a São Paulo sono infatti determinate anche dalla volontà di costruire uno stile di vita urbano che non implica un grado minore di indigenità (de la Cadena, 2000). Se da un lato, nei circuiti si costruisce e si rinnova il legame con la comunità di origine, dall'altro si producono etnicità individuali e di gruppo, che non sono la somma della cultura urbana con quella rurale, ma sono l'articolazione di esperienze diverse, aggiustamenti e negoziazioni¹³.

I circuiti sono spazi aperti di relazioni capaci di comporre aggregati che non sono singoli e neppure plurali, non sono uno ma neanche molti, sono circuiti di connessioni piuttosto che la giustapposizione di singole parti (Strathern, 2004). «Connessioni parziali» (*Ibidem*) che creano non una sola fissa singola entità, ma processi relazionali coscientemente prodotti e negoziati dagli attori in gioco, attraverso un dialogo interno alla collettività e un dialogo esterno che coinvolge attori e modelli urbani.

Riferimenti bibliografici / References

Appadurai A., *Global Ethnoscapes: Note and Queries for a Transnational Anthropology*, in Richard G. Fox (cur.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, New México, 1991, pp.191-210.

Appadurai A., *Why Enumeration Counts*, «Environment & Urbanization», 639, 24, 2, 2012, pp.639-641.

Arruti Pavia Andion J.M., 1996, *O Reencantamento do mundo. Trama histórica e arranjos territoriais pankararù*, Dissertação de mestrado, Programa de pós-graduação em antropologia social (Ppgas), Museu

¹³ Marisol de la Cadena esprime un concetto simile riguardo all'area andina: «neither indigenous nor mestizo, it is an indigenous-mestizo aggregate that we are talking about: less than two, not the sum of its parts (therefore not the “third” result of a mixture) and indeed not one-let alone a pure one» (de la Cadena, 2010: 348).



- nacional, Rio de Janeiro, 1996.
- Arruti Pavia Andion J.M., *A árvore pankaraù: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco*, in Pacheco de Oliveira João (cur.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Contra Capa, Rio de Janeiro, 1999, pp.229-278.
- Barth F., *Introduction*, in Barth F. (cur.), *Ethnic Groups and Boundaries*, George Allen & Unwin/Universitets Forlaget, London/Oslo, 1969, pp.9-38.
- Comissão Pro Índio, *Índios na cidade de São Paulo*, Comissão pro índio, São Paulo, 2004.
- De la Cadena M., *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Duke University Press, Durham and London, 2000.
- De La Cadena M., *Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond "Politics"*, «Cultural Anthropology», 25, 2, 2010, pp.334-370.
- De la Cadena M., *Runa Human but not only*, «Hau: Journal of Ethnographic Theory», 4, 2, 2014, pp.253-259.
- Friedman J., *Historical Transformations: The Anthropology of Global Systems*, Altamira Press, Lanham, 2005.
- Grunewald R. de A. (cur.), *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*, Faculdade de Juazeiro do Norte/Fjn / Ed. Massangana, Recife, 2008.
- Guber R., *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Buenos Aires, 1991.
- Gupta A., Ferguson J. (cur.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- Hall S., *Old and New Identities, Old and New Ethnicities*, in King Anthony (ed.) *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pp.41-68.
- Hall S., *Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-structuralist Debates*, «Critical Studies in Mass Communication», 2, 1985, pp.91-114.
- Hannerz U., *Exploring the City: Inquiries toward an Urban Anthropology*, Columbia University Press, New York, 1980.



- Maestri B.C., Ramos V., 2011, *Nasce o Fórum permanente intersectorial indígena de Osasco*, Cimi Portal do conselho indigenista missionário, São Paulo, <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=5664>.
- Magnani Cantor J.G., *Da periferia ao centro, trajetórias de pesquisa em antropologia urbana*, Terceiro Nome, São Paulo, 2012.
- Magnani Cantor J.G., *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*, «Revista Brasileira de Ciências Sociais», 17, 49, 2002, pp.11-29.
- Maia Moura S., *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, 1992.
- Strathern M. (1991), *Partial Connections*, Altamira, New York, 2004.
- Venturoli S., *Sem dança não tem força nenhuma. Creazione di spazi indigeni nell'area urbana di San Paolo, Brasile*, «Anuac», 5, 1, 2016, pp.269-292.
- Viveiros de Castro E., *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, «Mana», 2, 2, Oct. 1996, pp.115-144.
- Viveiros de Castro E., *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, in Viveiros de Castro Eduardo (org.), *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo, 2002, pp.345-400.

Ricevuto: 14/02/2017

Accettato: 07/06/2017

