

*A cultura política da visibilidade:
os Pankararu na cidade de São Paulo*

*The Cultural Politics of Visibility:
The Pankararu in the city of São Paulo*

*Edson Yukio Nakashima e
Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque*

Introdução

Este artigo, escrito a quatro mãos, é resultado de um trabalho etnográfico realizado com indígenas da etnia Pankararu na cidade de São Paulo, no ano de 2008. A presença de indígenas nas grandes cidades é resultado dos processos de deslocamento dessas populações de suas terras tradicionais para os centros urbanos, que são, em geral, os polos históricos de migração do país, como é o caso da

Edson Yukio Nakashima é mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil (edsonnka@gmail.com).

Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque é mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Campina Grande e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil (marcosdada@yahoo.com.br).

Artigo recebido em 29 de dezembro de 2010 e aprovado para publicação em 29 de março de 2011.

Est. Hist., Rio de Janeiro, vol. 24, nº 47, p. 182-201, janeiro-junho de 2011.

cidade de São Paulo. Apesar de essa questão ter assumido proporções que vêm exigindo atenção cada vez maior do poder público, dos órgãos indigenistas em particular, dos acadêmicos e também das organizações internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU), ela tem sido pouco estudada.

Apresentamos o contexto de promoção de visibilidade social dos Pankararu em São Paulo, a legitimidade de sua especificidade étnica e, por conseguinte, da reivindicação de direitos diferenciados, através da construção de uma performance como um elemento paradigmático de sua “indianidade”. Apresentamos, também, os termos de composição dessa performance como constituída por um ato político e um ato ritual, bem como o tipo de visibilidade social que ela proporciona e sua relação no incremento de direitos para os Pankararu. Por fim, defendemos que o discurso sobre a “tradição” e a “cultura” é mais uma ferramenta na mão dos indígenas na luta por visibilidade social. E isso se dá porque a “cultura” deixou de ser uma mera categoria antropológica, no momento em que se tornou, igualmente, um instrumento de mobilização social e objeto de reflexão do próprio grupo étnico, atualizado em uma agenda política e cosmológica própria.¹

Alguns dados iniciais a respeito dos indígenas da cidade

Para uma melhor discussão a respeito dessa temática, torna-se importante avaliar alguns dados estatísticos. No Censo de 1991, de um total de 294 mil indígenas, 223 mil foram recenseados nas zonas rurais (76,1% do total), enquanto 71 mil residiam em áreas urbanas (23,9%). Comparativamente, entre os 734 mil indígenas recenseados em 2000, 384 mil estavam presentes em áreas urbanas e 350 mil em áreas rurais. Pode-se concluir que, pelas estatísticas do IBGE, pouco mais que a metade dos indígenas do Brasil (52,0%) vive atualmente nas pequenas e grandes cidades do país ou em suas adjacências.

Embora seja alvo de grandes controvérsias, esse dado merece atenção porque, em todo o país, foram as áreas urbanas que tiveram aumentos significativos e absolutos de indígenas. Esse aumento da proporção da população indígena urbana ocorreu, em parte, devido ao movimento migratório decorrente das dificuldades no local de origem, mas outros fatores também são relevantes para esse novo quadro populacional. Três são mais importantes: a) o próprio crescimento vegetativo nas áreas urbanas; b) a migração de indígenas, sobretudo dentro do próprio estado, com destino a áreas urbanas e a transformação, em pequena escala, de áreas consideradas rurais em áreas urbanas; c) e, talvez o mais relevante de todos, o aumento na taxa de auto-declaração de indígenas nas regiões Sudeste e Nordeste. Foram nessas regiões, paradoxalmente, a despeito de um menor nú-

mero de terras indígenas homologadas, que vêm ocorrendo importantes movimentos de emergência étnica indígena. Pela análise dos censos dos últimos cinco anos, percebe-se que o principal movimento migratório destas populações ocorreu em direção à região Sudeste, em especial no sentido Nordeste-Sudeste (Araújo et alli, 2006).

A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) do IBGE, de 1998, indicava uma população de 33.829 indígenas na Região Metropolitana de São Paulo. No censo de 2000, o IBGE registrou uma população de 63.789 indígenas no estado de São Paulo. Isso fez com que São Paulo se tornasse o terceiro estado com maior população indígena do Brasil, sendo superado apenas pelo conjunto dos estados da Amazônia (113.391 indígenas) e Bahia (64.240 indígenas). Do total da população indígena de São Paulo, 58.842 habitantes vivem em áreas urbanas e 4.946 em áreas rurais.

A maior parte da população indígena residente em São Paulo é proveniente do Nordeste, região na qual os povos indígenas sofreram historicamente grandes perdas territoriais e tiveram suas condições de sobrevivência severamente prejudicadas. Segundo dados da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) (2007), estão cadastrados para atendimento de saúde 1.905 indígenas na Grande São Paulo, provenientes, em sua totalidade, do Nordeste. Os Pankararu representam a grande maioria desse contingente – 1.338 pessoas.

Um aspecto a ser observado é que a política de assistência aos indígenas delineada pelo governo federal destina-se basicamente àqueles que vivem nas chamadas Terras Indígenas (TI's), localizadas, em geral, à grande distância dos principais centros urbanos, sendo ineficaz. Por conseguinte, ela se revela insatisfatória para desenvolver programas de assistência aos nativos que vivem nas cidades. A legislação brasileira também não trata especificamente da questão dos indígenas que vivem fora das TI's, os quais são às vezes chamados, erroneamente, de “índios desaldeados”. Nesse sentido, essa política não contempla a necessidade de atendimento diferenciado a esse tipo de situação, colocando os nativos que moram nas cidades em uma espécie de limbo jurídico, e dificultando, ou mesmo impedindo, que eles usufruam de seus direitos.

Segundo Bruce Albert (2000: s/p), o próprio modelo de classificação de “aldeados” e “desaldeados” é considerado por demais simplista e não abrange a complexidade da questão. Este modelo, “baseado numa oposição caricata entre índios ‘aldeados’ e ‘desaldeados’ (...), só inverte, de fato, a visão colonial-evolucionista tradicional segundo a qual ir da floresta a cidade era percorrer o caminho do primitivo ao civilizado”.

O fato de os indígenas morarem em cidades tem sido equivocadamente compreendido como um indicador do desejo de eles não quererem conservar sua condição indígena, deduzindo-se automaticamente a renúncia à proteção já ga-

rantida pela legislação. Essa compreensão não leva em conta uma série de processos históricos de opressão e discriminação e abre espaço para novos tipos de preconceitos, ainda não devidamente tratados pela legislação brasileira. Em geral, a tentativa dos indígenas da cidade de fazer valer os seus direitos acaba por resultar em diversos tipos de preconceito e discriminação, que desqualificam suas pretensões, quando lhes nega a condição de indígenas e, mesmo quando esse reconhecimento acontece, ele não é traduzido em garantia dos direitos correspondentes.

No entanto, os próprios nativos que moram nas cidades têm se articulado e organizado. Os Pankararu constituem um exemplo contundente de como os indígenas em São Paulo vêm criando mecanismos de reconhecimento e implementação de seus direitos.²

Os indígenas Pankararu no contexto nacional

Para uma melhor abordagem a respeito dos Pankararu, torna-se necessário entender a etnohistória dos indígenas do Nordeste. Isso porque os indígenas presentes nesta região apresentam determinadas peculiaridades históricas que os diferenciam das outras etnias nativas presentes no território brasileiro. Nas regiões de colonização antiga, como é o caso do Nordeste, verificou-se a ocorrência de uniões políticas e de parentesco entre indígenas de diferentes etnias e, também, com não indígenas, quilombolas e camponeses. Essas alianças políticas, religiosas, culturais e de parentesco ocorreram no decorrer de gerações e alcançaram um estado de acomodação nas crenças e costumes que são claramente visíveis no quadro social do sertanejo nordestino, no campo e nas pequenas cidades.

As descontinuidades culturais, arbitrariamente usadas para determinar a unidade e a distinção de um povo indígena perante a sociedade nacional, são, no caso do Nordeste brasileiro, pouco aparentes. Nesse contexto, os sinais diacríticos comumente utilizados para determinar a fronteira entre diferentes grupos sociais – como, por exemplo, o idioma, o vestuário, os traços fenotípicos, a religião – não podem ser aplicados. Desse modo, é necessário compreender o fenômeno da emergência étnica.³

Emergência étnica é um processo histórico e político em que uma comunidade se reivindica etnicamente diferenciada da sociedade nacional por conta de sua herança sociocultural. Devido a todo um histórico de conflitos, perseguições e aldeamentos forçados e a um longo processo de adaptação às novas condições sociais, tornara-se extemporâneo procurar entre os grupos indígenas do Nordeste uma característica cultural típica do “índio genérico”. No caso do Nor-

deste, os povos indígenas vêm construindo o discurso da diferença étnica com base na reelaboração de símbolos e tradições culturais, sendo que muitas delas foram apropriadas da colonização e reinterpretadas segundo a perspectiva indígena (cf. Oliveira Filho, 1999). Foi nesse contexto que rituais como o *toré* e o *Ouricuri* e o uso das máscaras corporais *praiás* assumiram um papel primordial no processo de emergência étnica dos indígenas, tornando-se um critério de identificação desses grupos utilizado pelos órgãos indigenistas, primeiro o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois a Fundação Nacional do Índio (Funai).

No Nordeste, os Pankararu totalizam cerca de 7.000 pessoas e habitam duas áreas contíguas, localizadas no interior semi-árido do estado de Pernambuco: a Terra Indígena Pankararu e a Terra Indígena Entre-Serras. Juntas, as duas TIs ocupam uma área total de 15.927 hectares.⁴ Assim como grande parte dos nativos na região Nordeste, eles não apresentam a forte contrastividade cultural que pretensamente caracteriza o indígena brasileiro, chamado nesse sentido de “índio genérico”. Por esse motivo, os Pankararu são estigmatizados e têm sua identidade indígena constantemente colocada em cheque pela sociedade nacional.

Devemos considerar os Pankararu como uma população indígena e, portanto etnicamente diferenciada, seguindo as noções jurídicas presentes em uma série de acordos internacionais, notadamente a Convenção 169/1989 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário. Neste texto, pode-se ler no item 2, art. 1º: “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos a que se aplicam as disposições da presente Convenção” (DCN, 27 de agosto de 1993). Assim, ao se referir à sociedade indígena, o antropólogo deve

[e]vitar contemporizações, explicitando que considera e reconhece como sociedade indígena toda aquela coletividade que por suas categorias e circuitos de interação se distingue da sociedade nacional, e se reivindica como “indígena”, isto é, descendente – não importa se em termos genealógicos, históricos ou simbólicos – de uma população de origem pré-colombiana (Oliveira Filho, 1999: 176).

Elemento presente em quase todos os povos indígenas no Nordeste, o *toré* atua como movimento cultural e político, plural e unificador, dessas comunidades e é o símbolo, por excelência, do movimento indígena dessa região. Mais contemporaneamente, o *toré* desdobrou-se também para os indígenas oriundos do Nordeste, que vivem hoje em outras cidades e regiões do Brasil, como é o caso dos Pankararu em São Paulo.

Os Pankararu na cidade de São Paulo

A comunidade Pankararu na cidade de São Paulo surgiu a partir dos deslocamentos de trabalhadores Pankararu de seu território tradicional em Pernambuco para as grandes cidades do Sudeste a partir da década de 1940, motivados pelo conflito com posseiros nas disputas por terras e pela seca.⁵ Dados da Funasa registram que em 2007 1.338 indígenas Pankararu viviam na Região Metropolitana de São Paulo. No entanto, a Associação SOS Comunidade Indígena Pankararu contabiliza, informalmente, um número superior a 2.000 Pankararu. Vale ainda salientar que uma parcela significativa de indígenas nem sequer mantém vínculos com órgãos públicos ou associações indígenas. Desse modo, a população Pankararu em São Paulo deve ser muito maior que o registrado por essas entidades.

Oficialmente, o maior número de famílias Pankararu, cerca de 513 pessoas (Matta, 2007), concentra-se na região nobre do Morumbi, numa favela no bairro Real Parque. Eles residem em barracos ou pequenos cômodos de alvenaria, em condições precárias, e, em sua maior parte, não possuem carteira de trabalho assinada e sobrevivem de trabalhos temporários. Após negociações em busca de melhores condições de moradia, 24 famílias Pankararu do Real Parque conseguiram alugar-se em dois prédios do conjunto Cingapura

O fato de os Pankararu residirem em condições precárias despertou a atenção dos meios de comunicação. O jornal *Folha de S. Paulo* (08/11/1997) abordou o modo como o temor ao preconceito tem obrigado os indígenas que moram em São Paulo a esconder suas origens para obter emprego, apresentando-se como negros, nordestinos ou índios argentinos. Em depoimento prestado a esse mesmo jornal (02/03/1997), o ex-presidente da Associação SOS Pankararu, Manuel Alexandre Sobrinho (Bino), afirmou: “Nem sempre falo que sou índio. Só apresento minha carteira [da Funai] depois de estar trabalhando. Se apresento antes, dizem que índio é preguiçoso”.

Além de sofrerem discriminação de classe e *cor* por parte da sociedade paulistana, os Pankararu não eram reconhecidos como indígenas por não se enquadrarem no estereótipo do “índio genérico”, vinculado ao imaginário passadista e romântico brasileiro: de índio que habita na mata, “anda nu”, tem um idioma próprio e um fenótipo específico. Nos anos 1990 iniciou-se um processo de reivindicação junto à Funai de reconhecimento dos membros da comunidade Pankararu no Real Parque como indígenas, a despeito de viverem fora das aldeias de origem. Nesse período, foi criada uma associação com o intuito de auxiliar os membros da comunidade a se organizarem politicamente e terem acesso aos direitos indígenas garantidos pela legislação. Embora estejam espalhados em diversos bairros e municípios da grande São Paulo, foi na comunidade do Real Par-

que os Pankararu puderam adquirir visibilidade, respeito e poder de negociação para a busca e a consolidação de seus direitos como indígenas, colocando ao poder público questões delicadas quanto aos instrumentos de atenção a essas comunidades.

Atualmente, como demonstrou Matta (2005), a ligação entre a aldeia e São Paulo está devidamente instituída. A aldeia fornece aos Pankararu de São Paulo elementos como cultura, proteção, cura, “força”, recursos naturais e a certeza de que compartilham uma terra em comum, sendo proprietários dela por direito, assegurando-lhes um reconhecimento jurídico de posse e usufruto garantido pelo Estado. Essa complementaridade é ainda incrementada pela atribuição de valor que se dá ao indivíduo que se torna capaz de enviar bens materiais para a aldeia ou comprar terras, construir e reformar suas residências na aldeia, adquirindo, portanto um status diferenciado. Travar contato com a cidade de São Paulo e as possíveis benesses daí decorrentes – sejam eles materiais, sociais ou profissionais – assegura ao migrante uma qualificação diferenciada em relação aos que se encontram na aldeia.

O associativismo indígena

Como discutido por Fialho (2008), as relações entre os indígenas e o Estado e outras instâncias sociais e políticas marcadas pelo clientelismo e pelo poder tutelar não permitiram, historicamente, que os espaços de negociação pudessem contemplar a pluralidade étnica da sociedade brasileira e configurar a atuação dos indígenas como atores legítimos e autônomos. No entanto, a proliferação, a partir do final da década de 1980, das associações indígenas em todo o Brasil tem demonstrado uma nova forma de condução das políticas, no plano das relações internas de cada sociedade indígena. Tem apresentado, igualmente, novos contornos de um amplo campo de relações que envolvem os mais diversos agentes (Estado, ONGs, empresas de iniciativa privada, Igreja Católica e outros).

Segundo Lopes da Silva (1999), esse movimento de inserção na esfera pública, mencionado por alguns dos indígenas, realizou-se em um contexto histórico no qual têm lugar a constituição e a consolidação maciça de organizações indígenas, em virtude das possibilidades jurídicas oferecidas pela Constituição de 1988. A nova Carta, com efeito, reconheceu a organização e a participação políticas cada vez mais atuantes dos nativos no cenário nacional. Em contrapartida, devem também ser destacados o processo de enxugamento do Estado e a capacidade cada vez mais limitada de órgãos de assistência ao indígena, como a Funai, o que tem desencadeado um movimento crescente de projetos de autoria indígena em todo o país, formulados mediante diversas parcerias com organizações

não governamentais, órgãos do Estado, universidades, fundos de pesquisa e outras instâncias.

Todo esse processo ocorre em meio a um determinado grau de tensão entre conhecimentos tradicionais e ocidentais, entre políticas públicas e a própria organização político-social das aldeias, e também entre as tendências internacionais – como aquelas determinadas por organismos como a ONU e a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) – e as estratégias indígenas. Como resultado, ocorre a multiplicação das redes sociais dos indígenas, com “novas informações, novas alianças, novos parceiros, novas e diversificadas formas de organização e estratégias de construção e reconstrução simbólicas e identitárias” (Lopes da Silva, 1999: 166).

É nesse contexto que, de forma autônoma, os Pankararu em São Paulo vêm, por meio de duas associações indígenas e uma ONG, atuando politicamente para a efetivação de seus direitos constitucionais enquanto indígenas, mesmo que fora de uma Terra Indígena. A entidade mais ativa nesse sentido é a Associação SOS Comunidade Indígena Pankararu, consolidada em 1994 no Real Parque. Segundo o seu atual estatuto, ela é uma entidade sem fins lucrativos, cujo objetivo é oferecer amparo e assistência a seus membros, em áreas como educação, alimentação, saúde, cultura, recreação e práticas esportivas, além de colaborar com os poderes públicos constituídos, em especial a Funai, no sentido de proporcionar aos membros associados informações e atendimento em tudo que se refere à atuação e à competência dessa agência. O depoimento da atual presidente da SOS Pankararu, Dora Pankararu, demonstra isso: “A Funai [e] a Funasa não reconheciam a comunidade Pankararu dentro da cidade de São Paulo. Então, a gente precisava ter uma forma organizada para poder se legitimar, a gente precisava ter uma coisa chamada Estatuto”.⁶

A criação das associações segue a tendência apontada por Albert (2000), segundo a qual se passou de uma etnicidade estritamente política (na virada dos anos 1980 para os anos 1990, com base em reivindicações territoriais) para uma etnicidade de resultados, em que a prioridade é a afirmação identitária em busca de acesso ao “mercado dos projetos”, inaugurado por novas políticas descentralizadas de desenvolvimento. Essa “eticidade de resultados” não deixa de ser, porém, eminentemente política. Os resultados e os benefícios têm sido negociados no sentido de evidenciar as diferenças étnicas e de poder, visando ao reconhecimento da cidadania (cf. Fialho, 2008). O fortalecimento da luta étnica passa pela institucionalização da politização da resistência indígena, marcada pelo surgimento de entidades concretas, de corpos visíveis que encarnam essa política (Cervone, 1998, *apud* Fialho, 2008).

Desse modo, muitos espaços passam a se constituir na busca da viabilização de um diálogo interétnico. Diante desse novo quadro, as sociedades indígenas vêm ocupando uma nova posição nas negociações travadas em torno de seus direitos, sendo capazes de se apropriar dos novos mecanismos e das novas formas de mobilização que têm surgido no bojo das relações interculturais. Isso permite que elas, aos poucos, possam oferecer à sociedade brasileira elementos para uma atitude um pouco mais reflexiva sobre as identidades étnicas no país.

Os caminhos da visibilidade

Como forma de legitimar suas demandas políticas e sua autoidentificação como grupo indígena – e, portanto, etnicamente diferenciados na cidade de São Paulo –, os Pankararu vêm reivindicando o discurso da proteção e da preservação das “tradições indígenas”, através da apresentação pública de um elemento de sua religiosidade até então restrito às suas aldeias em Pernambuco: a máscara de dança *praiá*. As apresentações com os *praiás* só surgiram com a criação da Associação SOS Comunidade Indígena Pankararu, como lembra seu ex-presidente, Bino Pankararu: “nós começamos a dançar o *toré*, dançar os *praiás* e a se identificar, depois da Associação. Porque a Associação, nós lutou para conseguir ela porque a Funai não queria atender nós como índio, porque eles acham que o índio só é índio na aldeia”.⁷

Desde 1994 essa associação vem realizando apresentações de dança, em diferentes contextos, com os *praiás* para o público não indígena da cidade de São Paulo. Essas ocasiões vêm se constituindo em um importante espaço de confraternização entre os Pankararu espalhados por São Paulo e também junto aos demais grupos indígenas que estão na cidade e região. São momentos de afirmação dos laços afetivos com a Terra Indígena no Nordeste, além de ser uma valiosa oportunidade de apresentar uma *tradição indígena* para a sociedade paulistana, fazendo com que essas apresentações se tornem um instrumento político que os torna visíveis como um grupo etnicamente diferenciado na metrópole.⁸

Em São Paulo, essas “apresentações” com os *praiás* constituem uma versão heterodoxa de uma dança ritual, realizada originalmente apenas dentro da área indígena Pankararu em Pernambuco, sempre num *terreiro*⁹ e por *dançadores*¹⁰ no contexto de uma festa ritual. O *praiá* propriamente dito é uma indumentária constituída das seguintes peças: uma máscara (*tunã*) e um *saiote* feitos da palha de caroá (ou croá), que cobrem todo o rosto e corpo do *dançador*; uma *coroa* (rodela de plumas) orna as costas da máscara; um *penacho* (feito de plumas) em cima da máscara; e uma *cinta*, um tecido colorido, normalmente tecido de chita estampado ou algum pano bordado com um símbolo religioso, orna as costas do

praiá. O dançador porta na mão direita um instrumento musical, o *maracá* (espécie de “chocalho”), e, geralmente presa à máscara, uma *gaita* (flauta doce). O dançador utiliza o *praiá* durante uma festa cerimonial, principalmente em homenagem a um feito milagroso, uma cura, atribuída, em geral, à ação de uma entidade sagrada, chamada de *encantado*, cuja representação material é o próprio *praiá*.

Os *encantados* são, na visão dos Pankararu, entidades sagradas *vivas* que habitam na natureza, sendo entendidos como ancestrais dos Pankararu que se *encantaram*, ou seja, passaram para o plano espiritual, porém sem passarem pela experiência da morte. Por isso continuam vivos no plano terrestre, mas habitando não mais entre os homens, mas nas matas e principalmente nas quedas d’água. São, portanto, seres especiais que tanto estão na “terra” quanto no “céu”, tão próximos de Deus quanto dos homens. A eles se recorre para proteção espiritual, pessoal, familiar, da comunidade e, principalmente, para a realização de uma cura, a recuperação da saúde de uma pessoa, entendida como um milagre.

Em São Paulo, não existe nenhum *terreiro* Pankararu, o que significa, em teoria, que não deveria existir *praiás* na cidade, visto que estes, nesse contexto, não teriam função ritual propriamente dita, na medida em que eles poderiam “dançar” apenas num *terreiro*. Portanto, a emergência de *praiás* entre os Pankararu do Real Parque é uma heterodoxia, já que ela somente pôde ocorrer ao relativizar a ortodoxia ritualística que rege o ato de *levantar*¹¹ o *praiá*. De maneira analítica, pode-se dizer que o ato de *levantar praiás* em São Paulo tornou-se mais complexo, somando-se ao discurso ritual o político.

No ano de 2008, a Associação dos Pankararu no Real Parque realizava apresentações com um grupo de dez *praiás*. Esses *praiás* não foram *levantados* de forma usual, ou seja, como um ato ritual após o aparecimento da *semente* (ver nota 11); eles foram *levantados* como um ato político. Os *praiás* em São Paulo são considerados a *segunda roupa*, já que a primeira, a originalmente *levantada* pelo circuito ritual da *semente*, está na aldeia em Pernambuco. Sendo assim, todos os dez *praiás* em São Paulo são “cópias” de *praiás* de sua aldeia em Pernambuco, caracterizando-se assim como a *segunda roupa* de outros *praiás*.¹²

O associativismo, única saída possível aos Pankararu para garantirem algum tipo de atendimento por parte dos órgãos públicos (saída *improvisada*, diga-se de passagem, tendo em vista continuarem num “limbo jurídico”), acabou constituindo um novo tipo de *indianidade*¹³ (Oliveira, 1988). O modelo de organização social Pankararu em Pernambuco é baseado em núcleos familiares que são donos de *batalhões*¹⁴ e *terreiros*; nesse contexto, o poder político é atrelado ao religioso, permitindo assim apenas uma relativa autonomia do cacique e do pajé. Em São Paulo, ocorreu um espelhamento e uma síntese desse modelo. No caso, a Associação e sua presidência, por terem o monopólio político, passaram a

reivindicar também o simbólico, ou seja, o de representar oficialmente os Pankararu através da dança dos *praiás* em São Paulo.

Desse modo, em 2003, existiam duas entidades Pankararu em São Paulo que realizavam apresentações de dança tradicional com *praiás*, a Associação e a ONG Ação Cultural Indígena Pankararu, ambas sediadas no Real Parque. Essas apresentações se constituíam numa síntese da “dança” dos *praiás* original, reduzindo o que normalmente demora o dia inteiro (às vezes até mais de um) em apenas algumas horas, ou, muito mais comum, em cerca de 40 minutos. Nessa época, a diretoria da Associação não estava contente com o fato de a ONG estar realizando apresentações públicas com *praiás*, já que tal elemento cultural, sendo “o mais significativo dos Pankararu”, não poderia ser usado por uma entidade que não fosse a legítima representante da comunidade em São Paulo.

Além disso, essa disputa colocava em cheque a legitimidade dos Pankararu em São Paulo, da própria Associação e da presença dos *praiás* em apresentações, já que o ingresso dos *praiás* nesse sistema de apresentações – e, portanto, na constituição de outro status dos *praiás* através do discurso do *levantar* como um *ato político* – foi largamente negociado com as lideranças Pankararu em Pernambuco. Uma representação dessas lideranças esteve em São Paulo, onde, em reuniões com a diretoria da Associação, concordou que alguns poucos *praiás* fizessem parte dessa entidade, constituindo assim um pequeno *batalhão* para servir de referência cultural e religiosa aos Pankararu na cidade, e incrementar o trabalho de valorização da sua identidade étnica perante os órgãos públicos e a sociedade paulistana em geral.

Preocupado com o entrave político gerado entre a Associação e a ONG, e em como evitar um desgaste dessas lideranças e, com isso, do poder político da própria comunidade, o representante da Pastoral Indigenista, Benedito Prezia, que atuava junto aos membros da ONG desde a época em que eram a “situação” na Associação, interveio junto ao presidente da ONG, e conseguiu uma conciliação com a passagem dos *praiás* da ONG para a Associação.

Desse modo, em 2008, Bino, então presidente da Associação, mantinha um *batalhão* de dez *praiás segunda roupa*. No complexo simbólico e religioso no qual estão intrincados os *praiás*, a *segunda roupa* em São Paulo constitui-se em um *duplo*, já que ela representa literalmente o *encantado*, tal como o *praiá* original. Por isso, com relação à *segunda roupa*, todos os ritos e tabus relacionados ao *praiá* original devem ser seguidos. Desse modo, em São Paulo, “continuam latentes as potencialidades e os perigos inerentes ao uso da vestimenta dos *praiás* e à prática ritual” (Matta, 2005: 181). A legitimidade dos *praiás* que estão em São Paulo e sua *força* são “atestadas ao passo que os pedidos a eles proferidos forem concretizados” (Matta, 2005: 178).¹⁵

É assim que, tal como dizem os Pankararu em São Paulo e expressou-se a atual presidente da Associação Dora Pankararu, “O que acontece em São Paulo é o que acontece na Aldeia (referindo-se às danças). Só que a diferença é que lá é uma reserva, não é um cimento”. Portanto, os *praiás* não são e nem atuam de forma diferente em São Paulo por ser a *segunda roupa*; eles possuem a mesma *força espiritual* dos que estão na aldeia. Por isso a comunidade Pankararu em São Paulo considera fundamental manter o zelo religioso e o uso respeitoso das “roupas”. Nesse sentido, no ano de 2008, Bino mantinha uma série de tabus e ritos direcionados à “conservação” dos *praiás*, tanto do ponto de vista de sua materialidade quanto de sua sobrevivência *espiritual*. Os *praiás* eram guardados em um quarto da Associação, protegidos tanto de qualquer intempérie quanto do olhar dos frequentadores da entidade. *Zelar* (cuidar), *alimentar* (com fumo) e *vestir* (usar pelo dançador), todos os atos rituais para se manter *vivos* os *praiás* em Pernambuco, eram seguidos à risca em São Paulo, sob pena de quem os infligisse “ser corrigido” pelo *encantado* (como, por exemplo, sentir um mal-estar momentâneo, com cegueira e incapacidade de se movimentar).

Portanto, foi *como e por* um ato político que a *segunda roupa* pôde nascer em São Paulo, mas é apenas pelo ato ritual que ela pode sobreviver. A *segunda roupa* tem status ritual igual ao da original porque sua gênese, como um ato político, atualiza o ato ritual que deu origem ao *praiá* original. Assim, o ato político de *levantar os praiás* em São Paulo, embora sendo uma heterodoxia, não o destituiu da ortodoxia que o mantém *vivo*. Esse ato só pode ser atualizado a cada apresentação se o ato ritual que mantém os *praiás vivos* também for cotidianamente atualizado.

Nesse sentido, os Pankararu sentiam-se legitimados e comprometidos *com e pelos* elementos simbólicos e rituais que lhes permitiam realizar apresentações com os *praiás* na cidade de São Paulo. Essa, digamos, *política cultural* permitiu aos Pankararu um incremento simbólico importantíssimo na constituição de visibilidade social e, conseqüentemente, conferiu-lhes maior poder de pressão junto aos órgãos públicos e demais atores sociais no contexto da mobilização étnica dos indígenas na cidade de São Paulo.

Como ilustração desse processo político-simbólico, apresentamos a seguir alguns momentos de visibilidade social, conseguido graças à dança com os *praiás*, e, depois, elencamos algumas conquistas sociais, fruto do trabalho político e cultural da Associação dos Pankararu.

A agenda indígena

Em termos da política de etnicidade realizada pelos indígenas de São Paulo, destacamos a Agenda Indígena, realizada em abril de 2007. Esse evento,

que reuniu as etnias indígenas presentes em São Paulo, foi uma iniciativa da Comissão Intersecretarial de Monitoramento e Gestão da Diversidade (CIM-Diversidade, da Secretaria do Trabalho do Município) e da Comissão de Indígenas. Ao longo da semana da Agenda Indígena, ocorreram palestras, debates e manifestações culturais em vários pontos da cidade e foram elaboradas dez propostas que deveriam ser transformadas em políticas públicas. No encerramento, essas propostas foram lidas para o público que esteve presente nas apresentações de danças indígenas realizadas no Real Parque. A dança dos *praiás* dos Pankararu constituiu, com efeito, o momento catalisador de todos os eventos.

O objetivo dessas propostas, segundo o vídeo de divulgação da Agenda Indígena de São Paulo (2007), foi buscar romper o silêncio e diminuir o preconceito em relação aos indígenas nas grandes cidades. Esse foi um dos primeiros documentos reivindicatórios realizados em conjunto por todas as etnias presentes na cidade de São Paulo. Nessas proposições havia a solicitação de um censo que identificasse quem e quantos eram os indígenas na cidade. Com base nisso, desejava-se a mobilização dos órgãos governamentais em torno dos direitos indígenas, o que poderia resultar em políticas públicas que proporcionassem um atendimento diferenciado aos indígenas em setores como saúde, emprego, cultura e educação. Um dado indicava que os indígenas da cidade têm voltado suas atenções para a questão educacional: a reivindicação por uma melhor formação para os professores da rede de ensino municipal, com o intuito de inserir a temática da cultura e história indígenas nas salas de aula, que não vinha sendo abordada e, quando isso ocorria, era realizada de forma bastante precária.

Em meio à busca por seus direitos específicos, a organização política que vem sendo engendrada pelos Pankararu tem gerado diversos e importantes frutos. Como exemplo, os Pankararu tornaram-se o primeiro grupo indígena não aldeado em São Paulo a ser reconhecido pela Funai e, em virtude desse reconhecimento, obtiveram direito à assistência do órgão indigenista por meio da Administração Executiva Regional (AER), localizada em Bauru (SP).

Os Pankararu também foram reconhecidos como comunidade indígena pela Funasa/SP. Graças a reuniões envolvendo a Funasa e a Prefeitura de São Paulo, foi possível a contratação de agentes de saúde pertencentes à comunidade Pankararu para atuar na Unidade de Saúde do Real Parque. O vínculo com a Funasa foi estabelecido também por meio da contratação de um motorista da comunidade Pankararu para o órgão de saúde (cf. Adorno et alii, 2004). Entre outras atribuições a Funasa tem de garantir aos Pankararu o suprimento de medicamentos, próteses dentárias e óculos, assim como providenciar o agendamento para tratamentos de saúde no ambulatório de saúde indígena no hospital da

UNIFESP. Cabe igualmente ao órgão de saúde o auxílio-transporte para viagens à Terra Indígena em Pernambuco, assim como o prosseguimento do tratamento de saúde na aldeia e vice-versa. A Funasa responsabiliza-se ainda pelo traslado dos corpos de indígenas falecidos em São Paulo para sepultamento na aldeia natal (cf. Adorno et alii, 2004).

Segundo Adorno et alii (2004), um dado que adquire importância é o fato de a Associação Pankararu ter iniciado um processo de cadastramento não apenas dos Pankararu na cidade de São Paulo, mas também de outras etnias indígenas residentes na cidade. Os critérios estabelecidos pela Associação para a identificação dos indígenas baseiam-se na averiguação por parte dos indígenas Pankararu mais velhos a respeito das “redes de conhecimento dos ‘parentes’ para identificá-los como índios dentro de sua ou de outra etnia” (Adorno et alii, 2004: 10). A Associação também passou a controlar, junto aos órgãos de saúde (Funasa, Ambulatório de Saúde Indígena, Unidade de Saúde), a identificação de indígenas, realizando consultas em seu cadastro e buscando informações junto aos mais velhos ou aos “parentes” quanto ao pertencimento a esta ou aquela etnia. O autorreconhecimento dá-se com base no cruzamento de informações com os mais velhos e junto às comunidades de origem.

Cabe lembrar que esse processo, de certo modo, é realizado devido à especificidade da migração dos povos indígenas a partir do Nordeste, mediante a qual vão sendo formadas comunidades em seus bairros de moradia em São Paulo. “A integração e o cruzamento de informações entre DSEI’s e organizações indígenas podem, sem dúvida, mapear e sistematizar fluxos e reconhecimentos de outras comunidades em cidades brasileiras” (Adorno et alii, 2004: 13).

Considerações finais

Em meio ao processo histórico de colonização do Nordeste – caracterizado por uma política de extermínio, exclusão e assimilação dos nativos –, os Pankararu, na luta por suas terras tradicionais, engendraram um processo de *emergência étnica*. Ao dar visibilidade à sua condição sócio-histórica diferenciada do resto da sociedade nacional – evidenciada pelo incremento de alguns *signais diacríticos*, principalmente a prática do *toré* e o uso da máscara *praia* –, os Pankararu constituíram-se como uma *sociedade indígena* junto ao quadro administrativo do Estado e vêm conseguindo, ao longo dos anos, a regularização de parte de seu território tradicional. Desse modo, eles têm contrariado muitos pressupostos acadêmicos e governamentais que afirmam que os povos indígenas desta região teriam sido integrados à sociedade e, portanto, extintos do cenário nacional.

Como evidência contrária a essa visão integracionista, vemos que os Pankararu, ao migrarem para São Paulo nas décadas de 1940 e 1950, não deixaram de se pensar enquanto um grupo etnicamente diferenciado e, portanto, vem atuando politicamente por meio de suas associações em busca de seus direitos diferenciados.

Verifica-se, pois, que os indígenas têm a constante preocupação de afirmar sua visibilidade perante a sociedade e os órgãos públicos. Nessa perspectiva, os discursos sobre a “tradição” e a “cultura” passam a ser ferramentas usadas por eles mesmos, como escreveu Arruti (2002: 25): “uma cultura que está fora do discurso antropológico, sob a posse do próprio grupo, moldada pelos próprios atores que, muitas vezes, estão informados sobre os usos antropológicos (ou para-antropológicos) atribuídos a ela”. Justamente por permitir a visibilidade social de um grupo indígena, a cultura adquire uma nova função para os indígenas, deixando de ser apenas uma categoria analítica antropológica para se tornar um instrumento de ação política e objeto de reflexão do próprio grupo étnico a respeito de si mesmo e das expectativas dos “outros”.

Assim, a cultura torna-se objeto da própria ação política dos povos indígenas e passa também a orientar uma agenda estratégica sobre os usos e discursos relativos à tradição e à cultura. A imagem estereotipada construída no Brasil sobre as pretensamente homogêneas “cultura” e “tradição” indígenas acabou por impor aos diversos grupos indígenas um modelo de como é o “índio verdadeiro”, o “índio genérico”, que, por sua vez, acabou por ser assumido em parte por esses grupos. As populações indígenas percebem a expectativa da população brasileira do que é o “índio” e se apropriam desse estereótipo, pintando-se, usando cocares, vestes artesanais e “típicas” e lançando mão de referências linguísticas autóctones.

Os Pankararu, como os demais povos indígenas do Nordeste e mesmo de outras regiões brasileiras, vêm empregando uma série de sinais diacríticos em antecipação às expectativas estereotipadas da sociedade nacional sobre como deve ser um “índio de verdade”. Buscam, assim, transpor os entraves imagéticos e ideológicos que colocam em dúvida suas reivindicações como grupos etnicamente diferenciados e que, portanto, têm direitos diferenciados, particularmente os de regularização de seu território tradicional. De certo modo, os Pankararu utilizaram-se justamente desse recurso para legitimar sua identidade étnica e sua demanda por direitos, abrindo, assim, um importante espaço de visibilidade social diante de uma sociedade que continua extemporaneamente calada a respeito de sua história colonialista, ao longo da qual se pretendeu apagar os povos indígenas do presente nacional.

Notas

1. Pela legislação brasileira, os indígenas são cidadãos como todos os outros, com todos os direitos e deveres que os demais indivíduos possuem na Constituição. No entanto, possuem também alguns direitos especiais pelo fato de terem uma história anterior ao Brasil, os chamados direitos originários (sobre o território tradicional, por exemplo), e ainda os que são fruto da reparação do Estado brasileiro aos indígenas, devido à violência, à exclusão e à perda da autonomia em relação à sua organização social, decorrente da própria formação do país. A Constituição federal de 1988 ampliou o Estatuto dos Povos Indígenas e incorporou à lei brasileira avanços significativos em relação aos direitos dos indígenas. No conjunto dessas garantias constitucionais estão o atendimento diferenciado na saúde, educação, moradia, proteção jurídica e auxílio de um órgão tutor, no caso a Funai.

2. Além da migração para São Paulo, os Pankararu são encontrados hoje em quase todo o território brasileiro. Em Minas Gerais existe um grupo familiar de 25 Pankararu que vivem em uma área de 60 hectares, chamada de Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, no município de Araçuaí, no vale do Jequitinhonha. Em Tocantins, para onde a migração começou há mais de 30 anos, os Pankararu estão concentrados no município de Gurupi. Eles foram recentemente reconhecidos pela Funai e estão agora envolvidos em um processo de reivindicação de uma Terra Indígena.

3. O conceito de emergência étnica apareceu primeiramente com Lester Singer, em 1962 (*apud* Banton, 1979: 158), para se referir ao processo de criação de um povo. Outros aceitam a criação do termo como tendo sido cunhado primeiramente por Gallagher (1974), conforme Grünewald

(2001: 2) e, posteriormente, o de etno-gênese por Goldstein (1975) e Sider (1976), tal como também aceitam Grünewald (2001: 2), Barbosa (2000: 14) e Oliveira Filho (1999: 28).

4. Com relação aos Pankararu, a migração vivida pelo grupo pode ser referida à noção de diáspora. O termo tem origem nas palavras gregas *dia* (por meio de, através de) e *speiró* (dispersão, disseminar ou dispersar). Em grego antigo, *διασπορά* – “dispersão”, que se define como o deslocamento, normalmente forçado ou incentivado, por motivos religiosos ou político-econômicos, de comunidades ou populações originárias de uma região para outras. Hoje, o termo ganhou também um significado mais amplo e menos negativo, “expressando a deslocação para outros países de certas comunidades, por razões de vária ordem, que mantêm os laços culturais e afetivos entre si e o seu país de origem. Por vezes, esta deslocação assume a forma de emigração ou trabalho temporário por sua própria iniciativa e por razões, a maior parte das vezes, econômicas” (<http://www.infoptia.pt/diaspora>).

5. Vídeo *Eu venho do mundo* (2008), de Edson Nakashima e Marcos Albuquerque.

6. Vídeo *Eu venho do mundo* (2008), de Edson Nakashima e Marcos Albuquerque.

7. Vale lembrar que raramente tais apresentações obtêm algum retorno econômico, sendo de praxe apenas o ressarcimento dos custos de produção.

8. *Terreiro* é um espaço sagrado e coletivo, construído em um terreno aberto, plano e limpo (sem vegetação), onde são realizadas festas rituais, nas quais ocorre a dança com os *praiás*.

9. *Dançadores* é o termo nativo que designa aqueles que vestem o *praiá* durante a dança nos *terreiros*.

10. *Levantar o praiá* é o termo nativo para o ato ritual de confeccionar a indumentária do *praiá*. Uma pessoa somente está autorizada a *levantar o praiá* se receber primeiro a *semente* (que é a representação material do *encantado*, normalmente uma pedra), através de um contato da pessoa com o *encantado* que lhe indica onde está a sua *semente*. E, segundo, após o *encantado* pedir, durante um ritual privado e familiar, para ser *levantado* e dançar no *terreiro*, sendo assim apresentado publicamente a toda a comunidade.

11. Um *praiá segunda roupa* é tão legítimo quanto o original. O fenômeno da *segunda roupa* não é um ato isolado dos Pankararu em São Paulo. Ele também ocorre nas suas aldeias em Pernambuco, mas esse fenômeno ainda não foi bem descrito pela literatura antropológica.

12. “Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A *forma típica dessa atuação/presença* acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela

Funai, apesar de diferenças de conteúdo variadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um *modo de ser* característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar aqui de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante do arbítrio cultural de cada um” (Oliveira, 1988: 14. Grifo no original).

13. *Batalhões* é o termo nativo para um conjunto de *praiás* pertencentes a um mesmo grupo familiar.

14. Isso significa que o complexo ritual que contém os *praiás* continua presente entre os Pankararu em São Paulo. No Real Parque existem *curadores* ou rezadores Pankararu que realizam alguns cultos e rituais, tal como fazem em Pernambuco, como a *benzedura* e os chamados *trabalhos de mesa*. Também são realizados os “pagamentos de promessa” mais simples: a *garapa* e o *prato*. Os rituais de “pagamento de promessa”, mais complexos e dispendiosos, necessitam da existência de um *terreiro* – este é o caso das Três Rodas e do Menino do Rancho – são realizados apenas em Pernambuco.

15. Vídeo de divulgação da Agenda Indígena (2007).

Referências bibliográficas

ADORNO, Rubens C. F.; VARGA, István van Deursen & VASCONCELLOS, Maria da Penha C. Povos e comunidades indígenas vivendo fora de terras demarcadas: desafios aos sistemas de coleta de dados e de indicadores de saúde. In: VI Congresso Brasileiro de Epidemiologia, Recife 2004.

Oficina de Saúde Indígena da ABRASCO, 2004.

ALBERT, B. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/org/amazo.shtm>, 2000 (acessado em 21 de outubro de 2008).

ARAÚJO, Herton Ellery; SILVA, Frederico A. Barbosa da & SOUZA, André Luís. Diagnóstico da situação das populações indígenas no Brasil. In: *Anais do XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Caxambu, 2006.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n.º 15, 1995, p. 1-55.

———. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

———. De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo. Texto apresentado no “IV Ciclo NAÇÃO E REGIÃO – Brasil 500 anos – Experiência e Destino”, promovido pela FUNART/UERJ e UENF, 2002.

BANTON, Michael. Etnogênese. In: *A ideia de raça*. Trad. de Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 153-173.

BARBOSA, Wallace de Deus. *Pedra do encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Maximiliano. *A música encantada Pankararu (toantes, toré, ritos e festas na cultura dos índios Pankararu)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1999.

———. Performance e prática nos cerimoniais Pankararu. In: ATHIAS, Renato (org.). *Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008.

CERVONE, Emma. Los desafíos de la etnicidad: las luchas del movimiento indígena en la modernidad. *Journal of Latin American Anthropology* 4(1): 46, 1999, p. 46-73.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *Índios na Cidade de São Paulo*. Organização de Selma Gomes. Relatório da Comissão Pró-Índio de São Paulo. São Paulo, 2005.

FIALHO, Vânia. Associativismo, desenvolvimento e a configuração da mobilização no Nordeste brasileiro. In: ATHIAS, Renato (org.). *Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008.

GALLAGHER, Joseph T. The Emergence of an African Ethnic Group: the Case of the Ndendeuli. *The International Journal of American Historical Studies*. 7(1), 1974, p. 1-26.

GOLDSTEIN, Melvyn C. Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India. In: DESPRESS, Leo A. (ed.). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris: Mouton Publishers, 1975, p. 159-186.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *O “índio” da serra do Umã: etnicidade e faccionalismo*. [s.l.]: (s.n.), 1995.

———. *Estratégias de mobilização cultural indígena no Nordeste*. Projeto de pesquisa, DSA/UFPG, 2001 (digitado).

———. As múltiplas incertezas do Toré. In: —— (org.) *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife: Massangana (FUNDAJ), 2005, p. 13-38.

LOPES DA SILVA, Aracy. Novos tempos, velhas histórias. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 14, n.º 40, 1999, p. 166-169.

MATTA, Priscila. *Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da corrida do umbu e da penitência entre os Pankararu*. Dissertação

(Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

MOTA, Clarice Novaes da & BARROS, José Flávio Pessoa de. O complexo da Jurema: representações e drama social negro-indígena. In: MOTA, Clarice Novaes da & ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (orgs.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002, p. 19-60.

NASCIMENTO, Marco T. de S. *A jurema: das ramas até o tronco. Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa*. Artigo digitado. Salvador, s/d.

NAKASHIMA, Edson Yukio. *Reatando as pontas da rama: a inserção dos alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “O Nosso Governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

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

PREZIA, Benedito. Projeto Pindorama forma universitários indígenas em São Paulo. Brasília, *Porantim*, XXVIII, n° 292, jan/fev, 2007, p. 7.

SANDRONI, Carlos; VILAR, Gustavo & ACSELRAD, Maria. Torés Pankararu ontem e hoje. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: Regime Encantado dos Índios do Nordeste*. Recife: Massangana/FUNDAJ, 2005, p. 283-298.

SIDER, G. M. Lumbre Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis. In: *Dialectical Anthropology*, 1, 1976.

Fornais

Folha de S.Paulo, 02/03/1997.

Folha de S.Paulo, 08/11/1997.

Jornal da Tarde, 07/05/2007.

Vídeos (DVD)

Agenda Indígena da Cidade de São Paulo. Direção: Diola de Carvalho. Agrofases. São Paulo, 2007.

Eu venho do mundo. Dir. Marcos Albuquerque e Edson Nakashima. ONG SOS Comunidade Indígena Pankararu, USP (Universidade de São Paulo), UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) e FAPESP São Paulo, 2008.

Resumo

Os indígenas Pankararu começaram a migrar de Pernambuco há mais de 60 anos e somam mais de 2.000 pessoas em São Paulo. Devido à sua organização autônoma, eles foram o primeiro grupo indígena migrante do Nordeste a receber assistência de órgãos como a Funai e a Funasa, em São Paulo. Para tanto, passaram a promover apresentações de uma tradição religiosa até então restrita às suas aldeias em Pernambuco: o *praiá*. Este texto apresenta o contexto de construção da visibilidade dos Pankararu em São Paulo e a

legitimidade dessa especificidade étnica através das apresentações dos *praiás* como um elemento paradigmático de sua “indianidade”.

Palavras-chave: indígenas Pankararu; migração; políticas indigenistas; performance; identidade.

Abstract

Over the last 60 years, the indigenous Pankararu migrate from Pernambuco to the city of São Paulo and now number more than 2,000 people in this town. Due to their autonomous organization, they were the first native migrant group of the Northeast to receive some assistance of organs such as FUNAI and FUNASA, in São Paulo. But, for that, the Pankararu started to promote presentations of an ancient religious tradition hitherto restricted to their villages in Pernambuco: the mask *praiá*. This article presents the context of construction of the visibility of the Pankararu in São Paulo and the legitimacy of this ethnic characteristic through the presentations of the *praiás* like a paradigmatic element that characterizes the “way of being indigenous” Pankararu.

Keywords: Indigenous Pankararu; migration; indigenous policies; performance; identity.

Résumé

Les indiens Pankararu ont commencé à émigrer de Pernambuco il y a plus de 60 ans et ils sont déjà plus de 2.000 personnes à São Paulo. Dû à leur organisation autonome, ils ont été le premier groupe d’indiens migrant du Nord-est à recevoir l’assistance des organes tels que la FUNAI et la FUNASA à São Paulo. Pour autant, ils ont commencé à encourager des présentations d’une tradition religieuse jusque là restreinte à leur village à Pernambuco: le *praiá*. Ainsi se présente alors le contexte de visibilité des Pankararu à São Paulo et la légitimité de cette spécificité ethnique à travers les présentations des *praiás* en tant qu’élément paradigmatique de son “indieneté”.

Mots-clés: indigènes Pankararu; migration; politiques indigenistes; performance; identité.