

“OS PANKARARU PAULISTANOS” UMA SITUAÇÃO DE EMERGÊNCIA ÉTNICO-IDENTITÁRIA

Fábio do Espírito Santo Martins¹

RESUMO

Este trabalho pretende ampliar a compreensão a respeito do contexto de inserção de uma comunidade indígena, a saber, os Pankararu, em uma realidade social bastante antípoda em relação àquilo que o senso comum concebe como o espaço devido às sociedades indígenas. O que neste caso especificamente, é a favela do Real Parque, bairro da zona sul de São Paulo. O trabalho evidenciou a marginalização e a exclusão da cultura indígena da ordem hegemônica da vida social, e a predominância de uma visão marcada pela representação estereotipada sobre os Pankararu e sua cultura. Desafiante, portanto, quando se propõe analisar o modo de vida de uma comunidade indígena em um contexto urbano, em que têm que enfrentar condições precárias de existência e manter suas peculiaridades culturais em um ambiente bastante adverso. Em que a sociedade não indígena espera que equilibrem os elementos tradicionais de sua cultura, convivendo com as características particulares dos grandes centros urbanos. Neste sentido, quaisquer concepções, que pretendam ser, naturalizadas quanto à cultura e idealizadas em relação aos indígenas, virão a constituir-se como equívocos conceituais significativos e a causar sérios problemas. Já que, a cultura e a tradição são conceitos distantes de algo imóvel, fechado em si mesma. Pois bem, as reflexões apresentadas, possibilitam a visualização de experiências socioculturais concretas, que os processos de recriação e afirmação identitárias ocorridos na modernidade global, necessariamente, propõem novas perspectivas para o entendimento de categorias sociais e conceituais, tais como a identidade e a cultura. Para aí então, se caracterizarem como instrumentos de luta pelo seu reconhecimento como indígenas de fato, por meio de reivindicações políticas que exigem o cumprimento de seus direitos constitucionais, e culturais diferenciados. Além ainda, de tornar bastante claro, as vastas limitações que os órgãos indigenistas do país mantêm em relação à realidade social contemporânea aqui analisada, isto é, a concentração de populações indígenas nas grandes cidades do país.

Palavras-chave: Indígenas Urbanos. Tradução Identitária. Políticas Indigenistas.

¹ Universidade Estadual Paulista (UNESP). Faculdade de Ciências e Letras. Araraquara/SP. E-mail: epiritomartins@bol.com.br.

ABSTRACT

This work aims to broaden the understanding about the context of insertion of an indigenous community, namely Pankararu in a very antipodean social reality in relation to what common sense conceives as space due to indigenous societies. What in this case is specifically the slum called Real Parque, in the south of São Paulo city. The work highlighted the marginalization and exclusion of the indigenous culture from the hegemonic order of social life, and the predominance of a vision marked by stereotypical representations about Pankararu and its culture. It is challenging, when proposing to analyze the way of life of an indigenous community in an urban context, where they face precarious living conditions and maintain their cultural peculiarities in a very harsh environment. It is expected from non-indigenous that they balance the traditional elements of their culture living with the particular characteristics of major urban centers. In this sense, any idea wishing to be naturalized as culture and idealized regarding indigenous come to constitute themselves as a significant conceptual error and causing serious problems. Since culture and tradition are concepts distant from something static, and self-enclosed. Well, the ideas presented allow the visualization of specific sociocultural experiences, that the processes of rebuilding and reasserting identity occurring in global modernity necessarily propose new perspectives for the understanding of social and conceptual categories, such as identity and culture. Then, they can be characterized as instruments of struggle for their recognition as indigenous in fact, by means of political demands that require the fulfillment of their constitutional and cultural rights. Besides, it still make clear the vast limitations of public indigenous entities of the country, which remain the same in relation to contemporary social reality analyzed, i.e., the concentration of indigenous populations in major cities of the country.

Keywords: Urban Indians. Identity Translation. Indian Policies.

Introdução

Pretende-se por meio da realização deste artigo, ampliar a compreensão a respeito do contexto cotidiano da comunidade indígena Pankararu, habitante da favela do Real Parque, bairro da zona sul de São Paulo, ou seja, em uma realidade social bastante antípoda, em relação àquilo que o senso comum concebe como o espaço devido às sociedades indígenas. Corroborando, portanto, para que tal contexto empírico se dirija a referendar as concepções teóricas da antropologia que desintegram as espacialidades substancializadas de suas análises, isto é, os “*Não lugares*” (AUGÉ, 1994). “Daí o empírico não ser apenas conhecido enquanto tal, mas enquanto uma significação culturalmente relevante” (SAHLINS, 1990, p.11).

Algo peculiar dessa localidade é a existência de uma comunidade indígena Pankararu, o que direcionou ao estudo de um fenômeno social recente: os indígenas urbanos. Migrantes de terras tradicionais do nordeste, em que vivenciaram um processo histórico de emergência étnica, os Pankararu vêm se constituindo na cidade de São Paulo como um grupo étnico politicamente atuante que, por meio de suas associações, têm reivindicado direitos diferenciados para sua etnia na metrópole (NAKASHIMA, 2009, p. 8).

Desta forma, este trabalho de pesquisa evidenciou a marginalização e a exclusão da cultura indígena da ordem hegemônica da vida social da metrópole, e a predominância de uma visão marcada pela representação estereotipada sobre os Pankararu e sua cultura. Portanto, frente a tamanho eurocentrismo:

Faz sentido, começar por uma desconstrução crítica, antes de passar a formas de reconstrução de um vocabulário e de instrumentos emancipatórios para a invenção de novas cidadanias, assentes no recurso a uma *sociologia das ausências*, capaz de identificar os silêncios e as ignorâncias que definem as incompletudes das culturas, das experiências e dos saberes, e de uma *teoria da tradução*, que permita criar inteligibilidades mútuas e articular diferenças e equivalências entre experiências, culturas, formas de opressão e de resistência (SOUZA SANTOS, 2004, p. 20).

Portanto, quando se propõe analisar o modo de vida de uma comunidade indígena em um contexto urbano, em que têm que enfrentar condições precárias de existência e manter suas

peculiaridades culturais em um ambiente bastante adverso, em que a sociedade nacional não indígena, espera que equilibrem os elementos tradicionais de sua cultura, estando eles, convivendo com as características particulares dos grandes centros urbanos; faz-se necessário:

Algumas respostas progressistas a esta caracterização, que acentuam o caráter antieurocêntrico (e não antieuropeu) dos projetos multiculturais, assegurando o reconhecimento e a visibilidade das culturas marginalizadas ou excluídas da modernidade Ocidental; o reconhecimento das diferenças culturais e de experiências históricas, do diálogo intercultural com vistas a forjar alianças e coligações políticas para a promoção das culturas e grupos subalternos; a promoção de um «contraponto de perspectivas» históricas e culturais, de modo a produzir uma história relacional, que inclua os subalternos [...] (SOUZA SANTOS, 2004, p. 20).

Neste sentido, quaisquer concepções, que tendam ou pretendam ser, naturalizadas quanto à cultura e idealizadas em relação aos indígenas, virão a constituírem-se como significativos equívocos conceituais e a causar sérios problemas. Já que, a cultura e a tradição são conceitos distantes de algo imóvel, fechado em si mesmo, ao contrário, se concretizam em um processo de transformação contínua. Assim, Carneiro da Cunha (2009a) afirma: “*A cultura de um grupo étnico, em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas se torna cultura de contraste*”. Corroborando estas ideias, Nakashima (2009) afirma: “*Estudos antropológicos mais recentes sustentam a ideia de que as culturas indígenas não se perdem e que as sociedades indígenas sempre estariam atuando na reconstituição de uma identidade diferenciada*”.

Deste modo, a estrutura reflexiva proposta neste artigo se caracteriza inicialmente pelas discussões que circunscrevem as dinâmicas históricas concretizadas pelas assimétricas relações estabelecidas entre os povos indígenas que milenarmente, vivem na região nordestina do território nacional e os demais extratos da sociedade nacional envolvente.

Em seguida, o que se procura é tornar evidente a categoria, ainda erroneamente compreendida, isto é, os índios urbanos. Para isso, busca-se a o entendimento de sua historicidade e, sobretudo, a sua contextualização na sociedade brasileira contemporânea. Discutindo

com ênfase as limitações que caracterizam a correta apreensão da situação destes grupos indígenas, principalmente, pelos órgãos institucionais imbuídos de realizarem e, portanto, tornarem concreto políticas que garantam a plena acessibilidade dos indígenas a seus direitos constitucionalmente assegurados.

Passa-se então, a uma caracterização do povo Pankararu. Com destaque às motivações, causas e consequências definidoras do processo migratório que concretizaram até a capital paulista. Busca-se também, apresentar e analisar as condições materiais de existência desta população, que contemporaneamente é habitante da favela Real Parque. Para que aí então, seja atingido o centro semântico das discussões aqui propostas, a saber, a composição e articulação consciente que os próprios indígenas Pankararu realizam em relação aos processos de emergência étnico-identitária que concretizam. Ou seja, a forma com que resignificam sua identidade e a sua cultura, tornando-as instrumentos políticos de negociação, para que garantam pleno acesso aos seus direitos historicamente subtraídos.

1. “Indígenas Nordestinos” e a “Sociedade Nacional”

Os “índios nordestinos” se caracterizam como uma significativa miríade de múltiplas e diversas sociedades que habitam o nordeste brasileiro, contexto este, que lhes atribuiu peculiaridades culturais e históricas que os distinguem das demais sociedades indígenas que habitam outras regiões no Brasil, sobretudo, e, principalmente, em relação àquilo que se refere ao contato impositivo que fora estabelecido pela sociedade nacional envolvente. Distinção tal, que desde o período colonial passou a lhes estigmatizar com as consequências da residualidade de sua condição étnica, e, conseqüentemente, da marginalidade.

Afastando-nos, porém, do contexto etnológico do século XX, e tentando buscar a percepção do colonizador, veremos que tais aspectos – residualidade e marginalidade – já se encontravam presentes na abordagem do conjunto extremamente heterogêneo dos povos habitantes da vasta região de caatingas que domina a maior parte do interior do nordeste, os “Tapuia”. Generalização tornada possível ao conhecimento colonial desses povos através da adoção do estigma expresso pelos seus interlocutores mais diretos, os “Tupi” da costa, cuja homogeneidade cultural e

linguística e grande dispersão territorial tanta impressão causou aos primeiros cronistas portugueses, quanto a diversidade dos povos do sertão. Tinha-se assim formada a polaridade básica que orientaria toda a apreensão colonial dos índios no Brasil (CARVALHO, DANTAS, SAMPAIO, 2009, p. 431-2).

Destarte, notadamente, as análises históricas revelam as particularidades que definiram os contatos entre os colonizadores e as sociedades indígenas do Brasil que habitavam o interior da região nordestina do país. Revelando, portanto, as sucessivas ações colonizadoras repletas de interesses de que se concluíssem, sob qualquer custo, a total e plena integração e assimilação destes contingentes populacionais indígenas à sociedade neobrasileira que vinha concretizando-se. Ações estas então, que se revelariam verdadeiramente, como perversos contextos etnocidas, e também, genocidas. Por isso, entre os séculos XVI e XVIII, principalmente devido ao incessante avanço das frentes pecuaristas de ocupação territorial do domínio geomorfoclimático do semiárido do nordeste brasileiro, que ocasionava se não o extermínio compulsório das sociedades indígenas que secularmente habitavam aquela área, as inseria nos processos de assimilação sociocultural, planejados e executados por religiosos jesuítas e capuchinhos, isto é, as reduções e os aldeamentos. Contexto este, portanto, que evidencia a articulação dos poderes político e religioso, que visavam um maior dinamismo para a sua empresa colonial, isto é, mais corpos assimilados e integrados, significariam maior expansão dos lucros adquiridos pela metrópole portuguesa, já uma maior quantidade de almas assimiladas e integradas passariam a significar maior expansão da fé católica.

Contudo, a partir do século XVIII, sob o ideário pombalino, a Coroa portuguesa retira o poder religioso sobre os aldeamentos e reduções transformando-os em vilas, procurando conjuntamente, acelerar as práticas de miscigenação. Incentivando-se ainda a ocupação de não índios nestas vilas, ou seja, se incentivava a assimilação física e cultural indígena, em uma clara tentativa de homogeneização populacional.

Transformar em nacionais as populações indígenas significava finalmente acabar com todas as figuras de reserva, seja de terra ou de mão-de-obra, que então passam a estar livres para sua mercantilização. Tem raízes aí uma das ideias fundamentais do indigenismo, a da transformação daquelas populações em trabalhadores nacionais (NAKASHIMA, 2009, p.27).

Processo histórico este, que viria a concluir-se efetivamente em meados do século posterior, isto é, no século XIX. Quando exatamente em 1850, em decorrência da promulgação da Lei de Terras, se concretizaria a aceleração para a extinção de vários aldeamentos, sob a alegação oficial da necessidade de intensificação da assimilação indígena. Porém, ao pensar em um contexto mais atualizado que busque ampliação sobre o entendimento da existência social das populações indígenas nordestinas brasileiras, necessariamente, devem-se expandir tais reflexões, de modo a contemplar aspectos relacionados às políticas indigenistas elaboradas e aplicadas pelo Estado ao longo do século XX, assim como também, as concepções acadêmicas e científicas da antropologia.

Vale dizer, o Estado tudo fazia para promover o desaparecimento dos contingentes indígenas, através da sua incorporação à sociedade dominante. Acreditavam os detentores do poder na validade das teses, hoje revistas, da aculturação e da assimilação. Assim sendo, o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e depois a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), no exercício da tutela acabava efetivamente cerceando os direitos de seu tutelado e esbulhando o patrimônio da comunidade indígena, sob a sua guarda. [...] Na prática já sabemos, tal instituto foi utilizado como mais um instrumento para a submissão indígena (SANTOS; GRUPIONI, SILVA, 1995 p.99-100).

Também, segundo Arruti (1995), o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), surgido em 1910, teve como objetivos a nacionalização do interior, a localização da mão de obra, a abertura de novas terras e a diminuição dos custos da fronteira. Sendo estas ações guiadas, teórica e intencionalmente, pelas diretrizes que se concretizavam a partir do racionalismo positivista que determinava a época o agir do SPI. Fatos estes, portanto, que implicavam sobre os povos indígenas, em transformá-los em pequenos produtores rurais e capazes de se integrarem no mercado nacional. “*A estratégia adotada era baseada em uma noção de transitoriedade, segundo a qual o índio era uma condição que necessitava ser superada, devendo ser, portanto, controlada pelo Estado*” (NAKASHIMA, 2009, p.29).

Já com relação às décadas de 1940, 50 e 60, o contexto exposto acima, em relação àquilo que se refere às consequências integracionistas e de assimilação que se abateram sobre as sociedades indígenas no Brasil, sobretudo, na região nordeste, em sua realidade relacional com a

sociedade nacional envolvente, apresentam o claro e evidente equívoco das análises das ciências sociais sobre as sociedades indígenas. Naquele momento histórico, as análises acadêmicas sobre os indígenas estavam circunscritas à esfera dos estudos culturalistas, que buscavam apenas os remanescentes traços culturais de sociedades, segundo elas, plenamente assimiladas. Ou, segundo as conclusões científicas evidenciadas na década de 1970, que em relação a seu conteúdo, em parte, se diferenciavam das análises imediatamente anteriores. Entretanto, quanto à forma, eram ainda reprodutivistas das concepções de décadas anteriores, a saber, suas conclusões apontavam para a realização apenas das mensurações dos ritmos e graus da assimilação, inevitável, sofrida pelos povos indígenas.

Realidade, portanto, preconizada em 1970 por Ribeiro, que, após sucinto relato sobre os grupos mais bem conhecidos, temerariamente concluía: “assim viviam os seus últimos dias os remanescentes dos índios não litorâneos do nordeste que alcançaram o século XX. [...] simples resíduos, ilhados num mundo estranho e hostil e tirando desta mesma hostilidade a força de permanecerem índios [...]” (CARVALHO, DANTAS, SAMPAIO, 2009, p. 454-5).

Em momentos históricos subsequentes, as interpretações das ciências sociais realizadas a respeito das sociedades indígenas do nordeste brasileiro, incontestes, afirmavam que ao se ter estabelecido uma relação de causa e efeito entre a concentração fundiária e a crescente pressão sobre os territórios indígenas, por si insuficientes, com a tendência a proletarização dos índios, concluirá também que estaria em curso a perda da identidade étnica. Porém, a realidade contemporânea das sociedades indígenas do nordeste do Brasil, transcritas para um maior entendimento por meio do aumento considerável do conhecimento sobre aquelas sociedades, ocasionou “*em face desse conhecimento mais propriamente etnográfico já acumulado, a possibilidade de prosseguir com mais fôlego teórico, revisitando áreas de interesse ainda muito lacunares, ou completamente inexploradas*” (CARVALHO, DANTAS, SAMPAIO, 2009, p. 456). Portanto, refletir sobre o fato de que na contemporaneidade, o desaparecimento físico e por sua vez, étnico-cultural das populações indígenas brasileiras, principalmente aquelas que habitam o semiárido nordestino, trata-se por constatar a existência de uma situação muito mais próxima à ficção, do que da realidade. Pois, diferentemente das previsões expressas pelas análises das ciências sociais pretéritas, não se

concluíram em absoluto, as perdas das identidades étnicas das sociedades indígenas que não foram materialmente dizimadas. Pois, como sugere Hall (2013, p. 17) “*Se tais sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados*”. Haja vista, sua incontestável e crescente presença física e cultural na realidade contemporânea brasileira.

No entanto, esta presença se caracteriza pela inerente e direta participação nos conflitos e contradições existentes nas assimétricas relações entre a sociedade nacional envolvente e as sociedades indígenas, que contradizendo muitas previsões reafirmam a manutenção de sua existência étnica e identitária.

Argumenta-se, entretanto, que são exatamente essas coisas que agora estão “mudando”. O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis [...]. (HALL, 2004, p. 12-3).

2. Os “índios” urbanos

Dados disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), oriundos do Censo do ano 2010, apontam para a existência de aproximadamente 734 mil indígenas autodeclarados, o que representa perto de 0,4% da população nacional do Brasil e se configura em um aumento de mais de 100% em relação aos dados imediatamente anteriores, principalmente na região sudeste do país. O que efetivamente constitui uma inflexão histórica na tendência de desvalorização quanto à identidade indígena, indicando também um claro processo de revalorização étnica. Fato bastante peculiar em um contexto de globalização, quando o senso comum pressupõe como postulado inexorável, a homogeneização identitária. Entretanto:

[...] a globalização tem *sim*, o efeito de deslocar as identidades “fechadas”. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades,

produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas [...]. Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são os produtos destes complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. Pode ser tentador pensar na identidade, na era da globalização, como estando destinada a acabar num lugar ou noutro: ou retornando as suas “raízes” ou desaparecendo através da assimilação e da homogeneização. Mas esse pode ser um falso dilema. Pois há uma outra possibilidade: a da Tradução. Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras [...] (HALL, 2004, p.87-8).

Pois bem, entre os 734 mil indígenas recenseados em 2010 pelo IBGE, 384 mil estavam presentes em áreas urbanas, ou seja, 52% dos indígenas recenseados viviam em cidades no Brasil. Esta situação, como constatado pelo recenseamento, deve-se prioritariamente aos processos migratórios, seguido pelo crescimento vegetativo destas populações nos centros urbanos. Quanto às migrações acima referidas, ocorriam, sobretudo, de forma interregional no território brasileiro. Em sua maioria, os migrantes indígenas se deslocavam da região nordeste em direção à região sudeste. Ainda em relação à mesma pesquisa censitária, aqui já mencionada, isto é, o Censo 2010 do IBGE, o estado de São Paulo possuía uma população indígena de aproximadamente 63.789 indivíduos, números estes que o coloca na terceira posição em relação aos demais estados da federação, quanto à população indígena que possuem, numericamente falando. Ficando, portanto, o estado de São Paulo atrás apenas do Amazonas e da Bahia, respectivamente, o primeiro e segundo estados brasileiros com a maior quantidade de população indígena em seus territórios. Sendo também de suma importância destacar que dos 63.789 indivíduos que determinavam numericamente a população indígena que vivia em 2010, no estado de São Paulo, 58.842 deles viviam em áreas urbanas. E destes, 33.829 eram habitantes da região metropolitana de São Paulo.

Neste sentido, no interior das ciências sociais, o conceito de “índios urbanos” circunscreve múltiplas problemáticas a serem compreendidas, desde àquelas relacionadas aos específicos contextos de deslocamentos migratórios de indivíduos e sociedades indígenas de

seus territórios tradicionais, passando pela sua fixação nas cidades, até os complexos processos de recriação de sua identidade neste novo contexto de relações sociais. Haja vista, serem bastante particulares as motivações que geram aqueles deslocamentos migratórios já apontados acima.

Contudo, derivam quase sempre das condições do contato com as populações não indígenas que ocupam os mesmos locais. Fato que não raramente se concretiza como um violento processo de expulsão indígena de suas terras tradicionais. Porém, também devem ser consideradas as motivações próprias dos indígenas para as suas migrações para as áreas urbanas. Entretanto, deixando bastante evidente que nestes casos a automotivação está diretamente relacionada à falta de opções, em relação àquilo que se refere à qualidade de vida que têm a disposição em seus territórios tradicionais, ausências que se estendem desde a falta de renda ou emprego até a inexistência de condições de acesso à educação e à saúde.

Entretanto, não significando necessariamente que tais aspirações sejam alcançadas de modo direto devido às migrações para os centros urbanos. Pois a assistência legal do Estado brasileiro dirigida à população indígena é efetuada apenas em direção àquelas que têm reconhecidas legalmente as suas terras tradicionais; portanto, não contempla os “índios desaldeados”, o que as impede de usufruírem de seus direitos.

O próprio modelo de classificação de “aldeados” e “desaldeados” é considerado por demais simplista e não abrange a complexidade da questão, sendo rejeitado, tanto pelas comunidades indígenas que moram nas cidades como pelos grupos indígenas considerados “aldeados”, mas que é perpetuado pelos órgãos indigenistas encarregados de dar suporte aos indígenas. Situação que baseada numa oposição caricata entre índios “aldeados” e “desaldeados” e na ideia redutora da passagem de mão única de um estado social (rural/tradicional) a outro (citadino/deculturado), este modelo 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 (NAKASHIMA, 2009, p.60).

O fato de os indígenas morarem em cidades tem sido equivocadamente compreendido como um indicador do desejo dos indígenas de não conservação de sua condição indígena, deduzindo-se automaticamente

a renúncia à “proteção” já garantida pela legislação. Essa compreensão não leva em conta toda uma série de processos históricos de opressão e discriminação, gerando 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 tipos diversos de preconceito e discriminação, que consistem em desqualificar suas pretensões aos lhes negar a condição de indígenas e, mesmo que haja esse reconhecimento, sem traduzi-las em garantia dos direitos correspondentes.

É a partir destas condições que se abre o espaço para uma concepção dos direitos humanos que, em vez de postular um (falso) universalismo, assenta numa constelação de ideias distintas de dignidade humana, tornadas mutuamente inteligíveis e mutuamente capacitantes através de um diálogo intercultural [...] (SOUZA SANTOS, 2004, p.41).

Se evidenciando, a partir desta perspectiva, então, a imediata necessidade de que de fato passe a se concretizar as ações de uma jurisprudência que assuma a proposta, como afirmava Santos (2004, p.48), “*de defender a igualdade sempre que a diferença gerar inferioridade, e a defender a diferença sempre que a igualdade implicar descaracterização*”. Pois a percepção da existência de uma lacuna na legislação vigente, evocando o artigo 231 da Constituição da República Federal do Brasil, que reconhece e garante aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, destaca que o enfoque constitucional parece atrelar tais garantias a um modo de vida onde a “territorialidade” seja imprescindível à natureza étnica diferenciada. Em síntese, pensar a pluralidade étnica desvinculada da territorialidade é uma dificuldade para o legislativo.

Particularmente para os Pankararu, a condição de migrante e favelado evidenciou-se como um empecilho para o reconhecimento como grupo indígena, fato este contraditório a algumas importantes proposições teóricas a respeito dos “*constructos*” identitários da modernidade, dentre eles, por exemplo, aquele apontado por Latour (1994, p.10), que afirma que “*A cada vez (sucessões de temporalidades), tanto o contexto quanto a pessoa humana encontram-se redefinidos*”. E mais, que são definidas práticas que criam “[...] *por tradução, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura*” (LATOURE, 1994, p. 16).

2.1. Os Pankararu de São Paulo

A sociedade indígena Pankararu corresponde tradicionalmente a grupos sociais habitantes da região semiárida do estado de Pernambuco, especificamente no médio Vale do Rio São Francisco, em um território que atualmente é circundado pelos municípios de Petrolândia, Tacaratu e Jatobá. Possui, na atualidade, um território de aproximadamente 15.927 hectares, divididos em duas Terras Indígenas (TI). Somando uma população aproximada de 6 mil indivíduos. Caracterizam-se também, pela elevada miscigenação que se evidencia em seu fenótipo e por serem falantes apenas da língua portuguesa. Contextos tais, que derivam diretamente dos processos de invasão de seus territórios tradicionais, sendo subjugados à lógica mercantil da sociedade nacional envolvente e das múltiplas proibições que lhes foram impostas, dentre as quais, a de manterem ativo o idioma materno. A situação evidenciada acima é também responsável pelo fato de serem, em sua maioria na atualidade, cristãos (católicos e protestantes). Fato resultante do intenso contato com missionários religiosos desde o século XVII.

Outro fato que caracteriza o contexto sociocultural contemporâneo dos Pankararu e a sociedade nacional envolvente é o relacionamento estabelecido entre os indígenas e os meios de comunicação de massa.

Esses são alguns dos motivos que fazem com que os Pankararu sejam estigmatizados e tenham a sua identidade indígena constantemente colocada em cheque pela sociedade majoritária. Embora os dados de fato indiquem a integração dos Pankararu na sociedade nacional, eles não confirmam a tese de que foram completamente assimilados. Os Pankararu possuem em comum um sentimento de pertencimento a uma população de ancestralidade pré-colombiana, étnica e culturalmente diferenciada dos demais brasileiros, e os traços mais fortes de sua afirmação identitárias são as práticas de rituais como o Toré e a crença na força sobrenatural dos Encantados. Sendo assim, embora os Pankararu se assemelhem à população sertaneja presente no entorno de suas terras, isso não deslegitima a sua identidade como povo indígena (NAKASHIMA, 2009, p. 21).

Desta maneira, observamos ser ratificada a afirmação indicada acima, pela consistência conceitual que adquire ao tangenciar a seguinte reflexão:

As sociedades da periferia têm estado *sempre* abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca. A ideia de que esses são lugares “fechados” – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” *sobre* a periferia, mantida *pelo* Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados” (HALL, 2004, p. 79-80).

A chegada de indígenas aos centros urbanos traz a tona um fenômeno social recente e ainda não devidamente pesquisado: os indígenas na cidade.

A população de indígenas Pankararu na cidade de São Paulo surgiu a partir dos deslocamentos de trabalhadores desta sociedade do nordeste, especificamente da Terra Indígena (TI) Pankararu, que se encontra no lugar genericamente denominado como Brejos dos Padres, localizado próximo às margens do Rio São Francisco, na porção semiárida do estado de Pernambuco, a partir da década de 1940. Inicialmente, o êxodo foi motivado pela invasão de posseiros na (TI), o que certamente trouxe dificuldades de existência a essa comunidade indígena. Em função disso, muitos deles foram obrigados a se retirar de suas terras de origem em busca de sobrevivência e migraram para as grandes cidades.

É então, o insuficiente acesso a terra, decorrente de intensos e violentos conflitos fundiários, que não sendo nenhuma coincidência, é a origem da maioria dos problemas das sociedades indígenas do nordeste, que iniciam e impulsionam o processo migratório dos Pankararu para a metrópole de São Paulo. Problemas estes, relacionados à posse e utilização da terra, que circunscrevem uma série de relevantes situações que expõem a vulnerabilidade histórica em que se encontram as sociedades indígenas do nordeste brasileiro para conseguirem concretizar a manutenção de sua existência física e, portanto, étnica e cultural. Trata-se de dificuldades a serem superadas, aquelas que se evidenciam desde o contexto ecológico enfrentado, que apresenta severas adversidades climáticas, o sistemático aumento populacional, o uso intensivo do solo e a restrição quanto o acesso a novas tecnologias. Passando pelo nefasto contexto histórico, das invasões aos territórios indígenas. Chegando a contemporaneidade, onde tais problemas se caracterizam pelos projetos

desenvolvimentistas do Estado, como, por exemplo, no caso específico da sociedade Pankararu, o fato de serem vítimas atingidas pela construção das barragens da Usina Hidrelétrica de Itaparica.

Destarte, particularmente, o processo de migração Pankararu para São Paulo, teve início entre as décadas de 1940 e 1950, sendo, portanto, que tal contingente migratório à época era absorvido como mão de obra na construção civil. Um dos pontos curiosos deste processo é que a maioria dos migrantes Pankararu trabalhou na construção da sede do governo do estado de São Paulo, que ironicamente é denominado: Palácio dos Bandeirantes. Edificação localizada no Bairro do Morumbi, fato que parcialmente explica porque a maioria dos Pankararu que vivem em São Paulo se fixou no local onde vivem atualmente, ou seja, o bairro Real Parque. Onde enfrentam um contexto urbano de favelização, convivendo com “*um tipo especial de violência coletiva, concretizada no espaço urbano, que se aplica a um subconjunto limitado de categorias étnicas, na era moderna*” (WACQUANT, 2005, p.13).

A presença desta etnia em São Paulo ganhou visibilidade, em 26 de julho de 1994, com o assassinato de jovens Pankararu estampado nas manchetes do jornal *Notícias Populares de São Paulo*. Duas semanas depois, a *Folha de São Paulo* dedicou uma página inteira para comentar a existência de uma tribo indígena em pleno Morumbi. Uma semana depois o *Diário de Pernambuco* publicou uma reportagem com o título: “*Pankararus que trabalham em São Paulo estão sendo dizimados pela violência urbana*”.

É tentador encarar explosões de violência coletiva “vinda de baixo” como sintomas de crise moral, de patologias das classes baixas, ou como tantos outros indícios de iminente ruptura societal da “lei e da ordem”. Entretanto, a atenta análise comparativa de seu tempo, contexto e desenvolvimento mostra que, longe de expressões irracionais e atávicas de incivilidade, a recente inquietação pública dos pobres urbanos [...] constitui uma resposta (sócio) lógica à compacta *violência estrutural* liberada sobre eles por uma série de transformações econômicas e sociopolíticas que se reforçam mutuamente. Tais mudanças resultaram em uma polarização de classes que, combinada com a segregação racial e étnica, esta produzindo uma *dualização da metrópole*, que ameaça não apenas marginalizar os pobres como condená-los a redundância social e econômica direta. Essa violência “vinda de cima” tem três componentes principais: (1) desemprego em massa, persistente e crônico, representado para

segmentos inteiros da classe trabalhadora [...]; (2) exílio em bairros decadentes, onde escasseiam os recursos públicos [...]; (3) crescente estigmatização na vida cotidiana e no discurso público, tudo isso ainda mais terrível por ocorrer em meio a uma escalada geral de desigualdade (WACQUANT, 2005, p. 289).

2.2. O bairro Real Parque

A maioria dos Pankararu que vivem na cidade de São Paulo está concentrada na zona sul da capital paulista, na comunidade do Parque Real, favela surgida em meados da década de 1960 às margens do rio Pinheiros. Atualmente, de forma aproximada, o bairro possui 5300 habitantes, sendo a maioria, migrantes nordestinos, que vivem em barracos construídos em áreas de risco como vales, barrancos e encostas dos pontos de voçorocas atingidas regularmente por enchentes. Assim, a precariedade da vida material nesta comunidade é evidenciada por alguns dados estatísticos revelados, como, por exemplo, o fato de que 63% de seus habitantes que se encontram na categoria da população economicamente ativa estão desempregados e abandonados em relação às ações da gestão pública mediante a inexistência de aplicação de políticas específicas. Contexto tal, que também é amplamente agravado pela localização geográfica da comunidade do Real Parque, que é território plenamente caracterizado pelo processo urbano da conurbação junto a outros bairros de elevado padrão socioeconômico, isto é, em decorrência da fria estatística contida na limitação interpretativa da burocracia governamental, são produzidos números que não apresentam, na realidade, os verdadeiros índices da renda “*per capita*” em relação aos habitantes daquele bairro. Fato que ocasiona como umas das consequências prejudiciais aos moradores, em se tratando de investimentos (ou falta deles), em equipamentos públicos por parte das administrações governamentais, em suas diversas instâncias, uma severa miopia no poder público. Traduzida, pragmaticamente falando, pela ausência de investimentos públicos na saúde, constatada pela inexistência de hospitais; na educação, já que o contexto escolar daquele bairro se caracteriza pela não existência de escolas de Ensino Médio; e, também, no transporte, pois aquela comunidade sofre com falta de linhas regulares de ônibus que atendam seus moradores.

A realidade e a força do estigma territorial imposto aos novos “párias urbanos” da sociedade não devem ser subestimados. Em primeiro lugar, o sentimento de indignidade pessoal que ele carrega assume uma dimensão altamente expressiva da vida cotidiana, que colore as relações interpessoais e afeta negativamente as oportunidades nos círculos sociais, nas escolas e nos mercados de trabalho. Em segundo, observa-se uma forte correlação entre a degradação simbólica e o desmantelo ecológico dos bairros urbanos: áreas comumente percebidas como depósitos de pobre, anormais e desajustados tendem a ser evitadas pelos de fora, [...] desdenhadas pelas firmas comerciais e ignoradas pelos políticos, tudo isso colaborando para acelerar-lhes o declínio e o abandono. Em terceiro, a estigmatização territorial origina entre os moradores estratégias socióforas de evasão e distanciamento mútuos e exacerba processos de diferenciação social interna, que conspiram em diminuir a confiança e minar o senso de coletividade necessário ao engajamento na construção da ação coletiva (WACQUANT, 2001, p. 33).

É possível, portanto, verificar com muita clareza, o quanto se manifestam uma série de questões sociais, econômicas, políticas e culturais que se relacionam com as muitas violações que impedem a plena concretização das condições de acessibilidade aos direitos humanos diferenciados pelos indígenas Pankararu que passaram a viver em um contexto urbano de favelização sendo então submetidos à nefasta lógica capitalista de divisão e contradição entre as classes sociais que caracterizam a sociedade da maior metrópole brasileira. O que de maneira bastante real os afasta de alcançar a sua plena cidadania indígena, estando eles imersos em um Estado Democrático de Direito com tendências liberais e universalizantes, quando se trata dos processos de afirmação das identidades em suas relações com as dinâmicas econômicas e políticas no atual mundo globalizado.

Contudo, não devendo ser compreendido que estas relações que submetem à lógica do capital o cotidiano dos indígenas Pankararu do Real Parque, necessariamente, passam a reduzir até a plena extinção da identidade e da cultura indígenas. Que se esgotariam e seriam substituídas pela integração dessa população e pela assimilação da cultura da sociedade nacional não indígena. Já que recentes elaborações teóricas:

[...] expressam, de maneira exemplar, as perplexidades e as contradições suscitadas, no quadro do pensamento crítico e emancipatório produzido no norte, pela necessidade de pensar a articulação entre a luta pela redistribuição e a luta pelo

reconhecimento no quadro da globalização hegemônica. Algumas das teorias mais influentes da fase atual do capitalismo associam características deste, como a extensão à escala do globo de formas de acumulação flexível e de mercadorização generalizada, com uma tendencial homogeneização da cultura a partir do centro [...]. Daqui decorreria a radical redução das possibilidades de criação de alternativas, confinando-as seja ao domínio da própria cultura mercadorizada, seja a espaços que, por razões de mera contingência histórica, pareciam não incorporados a globalização. A esta posição se contrapõem a de que o capitalismo transnacional ou *neocolonial*, como antes dele o capitalismo colonialista, continua a produzir lugares de contradição que são efeitos da sua sempre desigual expansão, mas que não podem ser subsumidos na própria lógica da mercadorização. Nesta perspectiva, a ‘cultura’ obtém uma força ‘política’ quando uma formação cultural entra em contradição com lógicas políticas e econômicas que tentam refuncionalizá-la para a exploração ou dominação. A cultura será, assim, não como uma esfera num conjunto de esferas e práticas diferenciadas, mas como um terreno em que a política, a cultura e o econômico formam uma dinâmica inseparável. O objetivo não é a identificação do que está fora do capitalismo, mas do que surge historicamente, em contestação e ‘em diferença’ em relação a ele [...]. É fundamental, por isso, uma compreensão mais diferenciada do que são processos e atividades políticas, incluindo o desafio à ideia de que o antagonismo de classe seria o lugar privilegiado de contradições do sistema. São os próprios processos característicos das dinâmicas diferenciadas e desiguais do capitalismo que geram contradições e lutas de diferentes tipos, que não são todas simplesmente integráveis ou subordináveis à luta de classes [...] (SOUZA SANTOS, 2004, p. 26-7).

3. A emergência identitária dos Pankararu em São Paulo

A partir da década de 1990, os Pankararu que viviam em São Paulo, particularmente aqueles que eram moradores do bairro Real Parque, adquiriram relativa visibilidade social através dos meios de comunicação, como demonstrado acima, em relação ao restante da sociedade nacional. Esta projeção permitiu que o núcleo indígena Pankararu do Real Parque reivindicasse o status de aldeia, emancipando-se, de certa forma, das lideranças de Brejo dos Padres,

no Município de Tacaratu, em Pernambuco. A nova postura apontava, entre outros, para uma reterritorialização étnica.

Portanto, a organização política passou então a receber maior atenção. Ainda no ano de 1994, criaram a ONG SOS Pankararu, passando a lutar por terra junto à prefeitura municipal. Mais recentemente, no ano de 2003, fundaram a Ação Cultural Indígena Pankararu voltada ao resgate e a manutenção das práticas culturais tais como os rituais Pankararu, a produção de artesanatos e o uso de ervas medicinais. Organizados então, como grupo étnico passaram a reivindicar a assistência da FUNAI, inclusive, como já foi mencionado, o direito territorial. Pois, a homogeneidade cultural resulta muito mais de um processo de criação coletiva e de constituição de um significado coletivo do que de fatores determinantes a que usualmente se recorre para a identificação de um grupo étnico (BOURDIEU, 2001). Ou ainda, de forma mais clara:

Um grupo étnico não é definido por seu estofo cultural (mudanças e ajustamentos) ou como uma unidade portadora de cultura, mas sim como um tipo “organizacional” de que se vale de critérios de pertencimento e exclusão para estabelecer suas fronteiras e a busca de normatização da interação entre os membros internos e os que são de fora, onde se tornam importantes a auto atribuição e a atribuição pelos outros. Desse modo, as identidades étnicas não possuem uma substância (nem mesmo a cultura), mas são construídas nas relações de contraste. (NAKASHIMA, 2009, p. 33).

Concepções estas que vêm imediatamente corroborar para o entendimento de problemáticas societárias semelhantes, como aquelas contidas na especificidade de serem concretizadas no contexto das sociedades indígenas em suas relações estabelecidas com a sociedade não indígena no Brasil contemporâneo, aqui exposto por Cardoso de Oliveira:

A identidade contrastiva, parece se constituir na essência da identidade étnica [...]. Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma negando a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ela visualizada. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 120).

Pode-se afirmar então, que o ato de partilhar uma determinada cultura é o resultado muito mais da organização de um grupo étnico. De acordo com essa concepção, a definição de cultura não adviria de seus traços constitutivos e sim do estabelecimento de fronteiras entre um grupo social e o outro, que é realizado sobre a ótica da diferença. Nesse sentido, a cultura não é concebida como algo que mantém um a suposta integridade, mas como algo que preserva a sua diferenciação em relação às outras. Assim, as culturas passam a ser percebidas em suas transformações e não em sua suposta integridade. Devem ser deixadas de lado as definições de cultura configuradas como sistemas fechados e que, no lugar delas, os conceitos sejam trabalhados com base em processos de circulação e significados. Deste modo, não podemos considerar a cultura como um todo compartilhado, mas sim devemos levar em conta que o que é transmitido pelas gerações não é constituído de totalidades. Assim como indicou Wagner (2010, p.106), *“A tendência da cultura é manter-se a si própria, reiventando-se”*.

Portanto, é imerso neste contexto conceitual e analítico, que o complexo processo de recriação e afirmação identitária dos Pankararu que vivem em São Paulo, no Real Parque, deve ser compreendido, como plenamente equivalente a uma clara estratégia política, também complexa, e um tanto quanto sofisticada de autoafirmação e de luta por reconhecimento. É neste sentido então, que a “indianidade”, precisa ser concebida como uma categoria política surgida das relações dos grupos indígenas com os elementos tutelares do Estado, para promoverem a recuperação étnica no sentido de passarem a possuir capacidade de articulação política.

Uma identidade indígena proveniente de uma ruptura política se constitui, de forma geral, por meio da religião. É por meio dela que ocorre a importação, reprodução e adaptação das manifestações culturais, que proporcionam aos povos a condição indígena e estabelecem as fronteiras étnicas. (NAKASHIMA, 2009, p. 42).

Portanto, a identidade é evocada sempre que um grupo reivindica para si o espaço político da diferença.

A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar

o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido. Polissemia que permite a existência de uma cultura de resistência [...]. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 239).

Nessas manifestações não há um interlocutor específico. São grupos que se dirigem à sociedade, de modo geral, ou a uma entidade tão abstrata como o governo. É nesse contexto amplo, de reconhecimento de semelhanças e diferenças, que se pode perceber a articulação entre poder e cultura, entre a vontade de resgate da autonomia e os caminhos para se chegar até ela, que passam, necessariamente pelas trilhas da cultura, pois é exatamente no domínio da cultura que estes grupos resgatam sua autonomia e reafirmam sua diferença.

A conjugação de desigualdade étnica com a inclusão de classe nos enclaves urbanos decadentes e desprovidos de recursos organizacionais de formação de identidade e de resolução de reivindicações promete produzir mais inquietações, lançando um desafio atemorizador à instituição da moderna cidadania por vários anos. A cidadania, na famosa formulação de T.H. Marshall, serviu essencialmente para mitigar as divisões de classes geradas pelo mercado: é a extensão da cidadania, do domínio civil para o político e o social, que “alterou o padrão de desigualdade social” e ajudou a tornar a sociedade avançada relativamente pacífica e democrática. [...] Assim, torna-se cada vez mais claro, que a cidadania não é uma condição adquirida ou garantida de uma vez por todas e para todos, mas um “processo instituído” conflituoso e desigual, que precisa ser continuamente conquistado e reasssegurado. (WACQUANT, 2005, p. 39).

3.1. O Toré

Ao se compreender a identidade como um processo, uma condição permanentemente construída e completamente inserida nas dinâmicas políticas e culturais, é pertinente realizar a interpretação a respeito do contexto contemporâneo de afirmação identitária dos Pankararu que vivem na favela do Real Parque em São Paulo entendendo-a como elemento constituinte de um complexo contexto sociopolítico de recriação da identidade e cultura indígena, ou seja, “*É por meio dela que ocorre a importação, reprodução e adaptação das manifestações*

culturais, que proporcionam aos povos a condição indígena e estabelecem as fronteiras étnicas”. (NAKASHIMA, 2009, p. 42). Assim, observando a condição indicada por Nakashima (2009), a esse respeito, *“Uma identidade indígena proveniente de uma ruptura política se constitui, de forma geral, por meio da religião”*.

Desta forma, entre os Pankararu do Real Parque, mais pontual e específico do que a própria “religião”, o ritual do **“Toré”** é o *“módus operandi”* cultural responsável pela emergência histórica da identidade e da etnicidade indígena. Porém, o Toré entre os Pankararu, deve ser compreendido mais amplamente do que apenas uma prática ritual, mas também, como momento de convívio coletivo e ato público, então:

É como performance política, no entanto, que o Toré se realiza como afirmador da identidade indígena, sem que perca a sua condição de atividade lúdica e sua conexão com as aspirações individuais. Ele atua tanto como movimento de atualização de memória como também de criação, com base na relação dessa mesma memória como forma de resgatar suas tradições no contexto da contemporaneidade. (NAKASHIMA, 2009, p. 45).

Como um caleidoscópio, o “Toré” reordena e elabora saberes múltiplos sobre a natureza, o tempo e o imaginário social, celebrando a vida, a criação permanente e afirmando a possibilidade futura de uma comunidade benfazeja entre todos que dela participam.

O correto entendimento do “Toré” pressupõe pelo menos, mas necessariamente, o conhecimento a respeito da existência e definição do que sejam os **“Encantados”** e as **“Sementes”**. Destarte, devem-se caracterizar os “Encantados”, como entes primordiais nos cultos míticos, que vivos em um passado remoto, se encantaram em um determinado momento mítico, constituindo-se, portanto, como entidades iniciadoras da comunidade Pankararu. Cabendo à categoria definida como “Sementes”, uma determinada condição atingida por aquele a ser encantado. E que é comunicado por meio de sonhos do vir a ser da sua situação de encantado.

Portanto, o Toré, ritual que concretiza o mito dos “Encantados”, se materializa mediante a entonação da Toante, configurada por sua vez, como os cantos pronunciados por um determinado cantador, e complementados pelos dançadores através de gritos uníssonos. Neste contexto, manifestam-se as entidades dos “Encantados”, estando com

seus ornamentos característicos, ou seja, máscaras e saias confeccionadas com espécies específicas de fibras vegetais, passando então a serem denominados como “*Praiaís*”.

Assim, ensinar o Toré não se resume a uma aula de coreografia. Principalmente, tem o significado de proporcionar o ensinamento do caminho dos “Encantados” em novas aldeias, uma vez que tinha sido esquecido em função da proibição dos rituais e da “mistura”. Ensinar o “Toré” não é uma transmissão direta, ao contrário, trata-se de proporcionar a semente para o desenvolvimento de “novas ramas para um velho tronco” que havia sido cortado na base, como dizem os Pankararu. Por isso, é por meio da prática de sua religião, com base no “Toré” e o contato com os “Encantados”, que o grupo assume o estatuto de indígenas, não mais de caboclo ou índio misturado. Portanto, ensinar o “Toré” é um ato político de invenção cultural e projeção do futuro, tanto quanto atos místicos, de retomada do passado.

Quando um “tronco velho” ensina o Toré para um grupo emergente, ocorre um jogo de duplos em várias instâncias: ensina-se o caminho aos Encantados, mas também o caminho para os direitos a serem adquiridos pelo ‘status’ de indígena; transmite-se uma mensagem ao grupo receptor, mas também ao próprio órgão indigenista; é proporcionado o acesso ao sobrenatural, mas também ao “governo”; os benefícios proporcionados pela mensagem transmitida são de via duplas, pois o grupo que emite a mensagem também fortalece a sua posição e autoridade diante dos grupos emergentes e órgãos que lidam com as questões indígenas. (NAKASHIMA, 2009, p. 48).

Considerações Finais

Pois bem, conclusivamente, as reflexões apresentadas neste artigo possibilitam a visualização de experiências socioculturais concretas, especificamente do grupo indígena Pankararu que vive na cidade de São Paulo na favela do Real Parque, que evidenciam de maneira factual, que os processos de recriação e afirmação identitárias ocorridos na modernidade global, necessariamente, propõem novas perspectivas para o entendimento de categorias sociais e conceituais, tais como a identidade e a cultura. Já que, nas sociedades contemporâneas, caracterizadas, sobretudo, pela complexidade

inerente que as constituem, ambos os conceitos citados anteriormente, a saber, a identidade e a cultura, não podem mais ser compreendidas como elementos estáticos imóveis e impenetráveis, ao contrário, são elaborados mediante a necessária interação entre as diferenças. Sendo eles, portanto, absolutamente móveis, passíveis totalmente de interpenetrações para se concretizarem. Para aí então, se caracterizarem como instrumentos de luta pelo seu reconhecimento como indígenas de fato, e de combate contra as violações cometidas aos direitos assegurados a eles legalmente, por meio de reivindicações políticas que exigem o cumprimento de seus devidos direitos constitucionais. Além de lutarem pela concretização de direitos culturais diferenciados.

Pôde-se ainda dar ênfase a outro importante fenômeno social brasileiro da contemporaneidade, isto é, a elevada concentração urbana de populações indígenas nas grandes cidades do país. Fato que estatisticamente equivale à constatação de que mais de 50% da população, referentes às diversas sociedades indígenas no território brasileiro, vivem em áreas urbanas. Contexto que necessita urgentemente de uma severa readequação conceitual e metodológica das ciências sociais contemporâneas, para que possam corretamente buscar meios de compreensão destas realidades, e então possa propor meios efetivos de intervenção proativa, no sentido de contribuir para a ampliação do acesso aos direitos constitucionais e à condição de dignidade humana para os povos indígenas neste específico contexto contemporâneo, o das áreas urbanas do Brasil.

Referências

ARRUTI, J.M.A. Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, n. 15, vol. 8, p. 57-94. 1995.

AUGÉ, M. **Não Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas/SP: Ed. Papyrus, 1994.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo. Ed. UNESP. 1998.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 2001.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil 1988. Ed. Senado Federal. Brasília, 2005.

OLIVEIRA, R. C. **Caminhos da Identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo. Ed. UNESP. 2006.

CUNHA, M. C. O Futuro da Questão Indígena. In: GRUPIONI, L. D. B., SILVA, A. L. da (Orgs.) **A Temática Indígena na Escola**. Brasília. Ed. MEC/MARI/UNESCO. 1995.

_____. Etnicidade: da cultura residual mas irreductível. In: CUNHA, M. C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo. Ed. Cosac Naif. 2009a.

_____. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CUNHA, M.C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo. Ed. Cosac Naif. 2009b.

_____. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, M.C. (Org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo. Ed. Cia das Letras. 2009.

CARVALHO, M. R. G.; DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L. Os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M.C. (Org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo. Ed. Companhia das Letras. 2009.

COSTA, S. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. n. 60, v. 21, p. 117-134, fev./2006.

HALL, S. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Ed. DP & A, 2003.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**. Rio de Janeiro, v 3, n.1, p. 7-39.

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LAVALLE, A. G. Cidadania, igualdade e diferença. **Lua Nova**. São Paulo, nº 59, 2003.

LUZ, L. A revisão da Legislação Indigenista. In: GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (Orgs). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília: Ed. MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MONTERO, P. Questões para a etnografia numa sociedade mundial. **Revista Novos Estudos**. São Paulo, n. 36. p. 161 – 77, jul./1993.

_____. Introdução: Missionários, índios e mediação cultural. In: MONTERO, P. (org.) **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Ed. Globo, 2006 a.

_____. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, P. (Org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo. Ed. Globo. 2006b.

NAKASHIMA, E. Y. **Reatando as pontas da rama: A inserção dos alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo**. Dissertação de Mestrado. PPGÉ. Faculdade de Educação/ USP. São Paulo. 2009.

POUTIGNAT, P. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo. Ed. UNESP. 1998.

SAHLINS, M. Introdução. In: _____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, S. C. dos Os Direitos dos Indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, L. D. B. & SILVA, A. L. da (Orgs). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília: Ed. MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SOUZA FILHO, C. F. M. O Direito Envergonhado: o direito e os índios no Brasil. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.) **Índios no Brasil**. São Paulo: Ed. Global, 2005.

SANTOS, B. S.; NUNES, A. Para Ampliar o Cânone do Reconhecimento, da Diferença e da Igualdade. In: SANTOS, B. S. (Org.) **Reconhecer para Libertar, os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Porto: Ed. Afrontamento, 2004.

_____. Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. In: SANTOS, B. S. (Org.) **Reconhecer para Libertar, os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Porto: Ed. Afrontamento, 2004.

VÁRIOS AUTORES. **Os Índios na Cidade de São Paulo**. Comissão Pró-Índio. São Paulo, 2004.

WACQUANT, L. **Os Condenados da Cidade: estudos sobre marginalidade avançada**. Rio de Janeiro: Ed. Revam, 2005.

WAGNER, R. **A Invenção da Cultura**. SOUZA, M. C. São Paulo: Ed. Cosac & Naif, 2010.