



ÍNDIOS PANKARÁ DA SERRA DO ARAPUÁ: REPRESENTAÇÃO INSURGENTE NO SERTÃO PERNAMBUCANO

Eric José Silva Gomes ¹

RESUMO

A partir do conceito de território e suas abordagens jurídica-política e cultural, trago neste artigo, algumas reflexões e experiências sobre um confronto entre um modelo geral de representação imposto aos índios Pankará da Serra do Arapuá e uma experiência histórica de resistência. Ele se estabelece concomitantemente pelas vias materiais (destruição de casas e aldeias, banimento e o aparato legal do estado) e subjetivas (negação da identidade e regime de representação marcado por estereótipos racistas) cujo objetivo é a desterritorialização do povo Pankará da Serra do Arapuá e esbulho de suas terras mesmo que hoje sejam reconhecidas pelos órgãos estatais.

Palavras-chave: Território, Identidade, Representação, Índio Pankará.

ABSTRACT

Based on the concept of territory and its legal-political and cultural approaches, I bring in this article some thoughts and experiences based on a confrontation between a general model of representation imposed on the Pankará indigenous from Serra do Arapuá mountain and a historical experience of resistance. It is simultaneously established through material (destruction of houses and villages, banishment and the legal apparatus of the state) and subjective (denial of identity and representation regime marked by racist stereotypes) whose objective is the deterritorialization of the Pankará indigenous people from Serra do Arapuá mountain and robbery of their lands even though they are now recognized by state bodies.

Keywords: Territory, Identity, Representation, Pankará Indigenous.

A realidade social é dividida em dois universos distintos estabelecidos por um “sistema de distinções visíveis e invisíveis” formado pelas linhas abissais do pensamento moderno colonial. Sua característica é “a impossibilidade da co-presença” que estabelece “a diferença radical que deste lado da linha separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal; o outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, assim como seus autores, e sem uma localização territorial fixa” (SANTOS, 2007, p. 73).

¹ Graduando do Curso de Geografia da Universidade Federal - PE, fotógrafo e pesquisador do LECgeo/UFPE – Laboratório de Estudos sobre Espaço, Cultura e Política e do GENÍ/UFPE – Grupo de Pesquisa em Geografias Negras e Indígenas, ericgomescontato@gmail.com



Essas linhas abissais delimitam o povo indígena Pankará da Serra do Arapuá e suas epistemologias colocando-os do outro lado quando negam sua existência e indianidade, por exemplo. “Quem disse que não sou índia?”, questiona dona Emília Pankará (Figura 01) o seu lugar nesta divisão abissal e na estrutura social que lhe é imposto. E continua: “Só porque sou preta e tenho o cabelo ‘ruim’?”.



Figura 1 - Dona Emília Pankará na aldeia Cacaria, Serra do Arapuá. Foto: Eric Gomes, 2017.

Ao questionar quem duvida de sua indianidade por ser negra e ter cabelo “ruim”, dona Emília Pankará, além de representar a insatisfação de seu povo, também denuncia e rejeita a expectativa e imposição de uma representação da diferença pautada num discurso essencialista, racializado e modelado pelo estereótipo do índio “puro” e “universal” (a ideia de uma identidade fixa e baseada em posições binárias) que nega identidades e representações plurais e territórios aos indígenas contemporâneos. Ela expõe, também, a ambivalência da diferença inerente e necessária à produção de sentido, significado e identidade que, ao mesmo tempo, é ameaçadora.

A forma como [a diferença] é interpretada é uma preocupação constante e recorrente na representação de pessoas racialmente e etnicamente diferentes da maioria da população. A diferença possui significado, ela fala. (HALL, 2016, p. 146)

A forma enfática observada a partir dos gestos do corpo e entonação de sua voz, não deixou dúvida de que dona Emília Pankará mantém vivos dentro de si um sentimento relacional de pertencimento à Serra do Arapuá e os limites territoriais por



mais que lhes sejam negados. É a partir deste lugar e na conexão com os Encantados² que ela e o povo Pankará da Serra do Arapuá se fortalecem e se organizaram para o processo de retomada do território (reterritorialização) iniciado em 2004 com a ocupação das escolas pelas professoras para a implementação da educação indígena diferenciada Pankará.

Mesmo sem nunca ter acessado qualquer forma de debate acadêmico ligado às teorias culturais e de identidade, dona Emília Pankará nos informa, a partir de suas vivências e epistemologias, a impossibilidade de uma cultura autônoma, monolítica, pura, destacando como a definição do que é ser índio tem mudado ao longo do processo histórico. Além de deixar muito bem estabelecido o caráter relacional da cultura e da diferença, ela anuncia a emergência de um regime insurgente de representação: negra-indígena. Ao confundir a estabilidade e fixação da identidade, ela desafia as relações de poder e nos convida a questionar o lugar e as credenciais que cancelam o que é, ou não, conhecimento e seu caráter hegemônico.

Seu raciocínio está em perfeito diálogo com Givânia Silva, liderança negra-quilombola de Conceição das Crioulas (Salgueiro-PE), mestra em Políticas Públicas e Gestão da Educação pela Universidade de Brasília (UnB) e doutoranda em Sociologia pela mesma universidade, ao argumentar sobre as alianças entre a população negra e indígena que possibilitaram respostas decoloniais:

Houve alianças entre povos negros e indígenas e cruzamentos familiares como forma de resistência e de poder guerrear contra o colonizador. Por isso não podemos negar a negritude, nem a branquitude, de um Pankará [figuras 1 e 2], Atikum, Trucá, por exemplo. Ela é evidente. Porém, não é o tom da pele que determina a identidade que está muito ligada a localidade, ao território, onde o povo habita. (Givânia Silva, 2019)³

² Entidades espirituais que habitam as matas e protegem as plantas e os animais; e espíritos da ancestralidade que são acessados a partir da dança do Toré em ritual religioso.

³ Entrevista realizada por telefone com Givânia Silva.

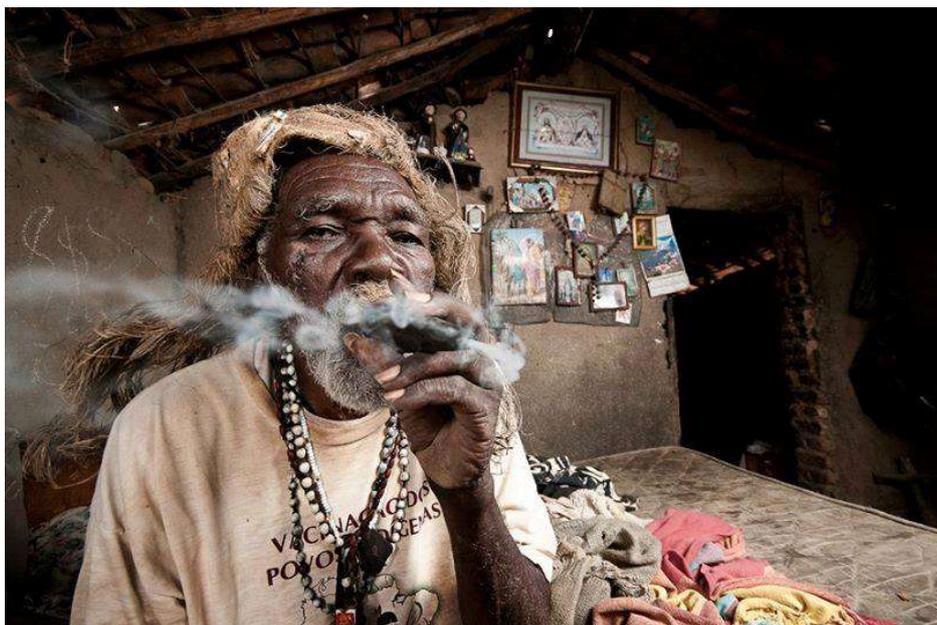


Figura 2 - Pajé Pankará Pedro Leite. Foto: Eric Gomes, 2012



Figura 3 - Pajé Pankará Pedro Limeira. Foto: Eric Gomes, 2013

Encontra-se implícito, também, no discurso de Givânia Silva, críticas àquela representação estereotipada do índio “puro” defendida em critério de classificação bastante utilizado por órgãos oficiais do Estado: isolados, contatados e ressurgidos. A busca pela cultura “primitiva”, típica generalista/universal, além de desconsiderar as especificidades e peculiaridades inerentes a contextos diversos de cada localidade, é usada para deslegitimar as demandas e negar a existência da identidade indígena.

Percebe-se aqui, dois extremos que se chocam no confronto entre tradições e



identidades territorializadas e a modernização/colonização invasora desterritorializante: um modelo geral de representação imposto aos índios e uma experiência histórica de resistência.

A partir do conceito de território e suas abordagens jurídica-política e cultural, trago neste artigo, algumas reflexões e experiências sobre esse confronto que se estabelece concomitantemente pelas vias materiais (destruição de casas e aldeias, banimento e o aparato legal do estado) e subjetivas (negação da identidade e regime de representação marcado por estereótipos racistas) cujo objetivo é a desterritorialização do povo Pankará da Serra do Arapuá e esbulho de suas terras mesmo que hoje sejam reconhecidas pelos órgãos estatais.

Esse processo de desterritorialização e esbulho de terras indígenas nessa região inicia na segunda metade do século XVII com a expansão colonial do litoral para o sertão de Pernambuco. A intenção era “ocupar”. E grandes extensões de terras foram entregues a criadores de gado no formato de sesmarias (FERRAZ e BARBOSA, 2015, p. 129-130) entre 1858 e 1861. A partir da Lei de Terras (Lei nº 601 de 18/09/1850), são emitidos dezessete registros de terras para fazendeiros em territórios indígenas que cercam e isolam a Serra Umã e Serra do Arapuá (FERRAZ e BARBOSA, 2015, p. 172-173). É com as sesmarias que a população negra chega ao sertão pernambucano como mão de obra escraviza.

Repare que “ocupar” neste contexto denota um apagamento subjetivo e material: se em determinado espaço não há seres humanos, pode ser ocupado e territorializado. No entanto, de acordo com Barbosa e Ferraz (2015, p. 51) na região do médio São Francisco, foram localizados sítios arqueológicos comprovando a permanência para habitação ou plantio com datações de até 6.390 anos Antes do Presente. Na verdade, esse “ocupar” representa o início de um longo processo de negação do ser indígena e territorial Pankará da Serra do Arapuá que se estende até os dias de hoje.

Entre as décadas de 1940 e 1960, os índios Pankará começam a pressionar o Estado brasileiro através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que não se furtou em negar reconhecimento, embora tenham sido esses índios que dançaram o toré junto com os Atikum (Serra Umã) diante do inspetor Sampaio, responsável pelo reconhecimento da existência de indígenas e instalação do posto indígena na Serra Umã. Embora muito contraditório, logo após negar a existência dos 300 indígenas, o então chefe da Inspeção Regional 4, afirma que será aconselhado que os residentes da Serra da



Cacaria (hoje aldeia Cacaria) transfiram residências para a Serra Umã, território Atikum. Conforme ofício do SPI que tratava do telegrama de Luiz Antônio do Santos solicitando reconhecimento dos indígenas Pankará e relato de algumas lideranças que participaram desse toré decisivo⁴.

(...) tenho a esclarecer-vos que julgo ter sido muito imaginosa a dita informação, porquanto nunca soubemos da existência de um aldeamento constituído de cerca de 300 indígenas na Serra da Cacaria.

Esta suposição, vem do fato do Inspetor Sampaio, me ter relato quando do seu regresso dos trabalhos da fundação do Posto Estácio Coimbra na Serra Umã, que existem remanescentes indígenas esparsos pelas Serras de Arapuá e Cacaria, situadas nas adjacências da Serra Umã, (...).

(...) o inspetor Sampaio, lhes aconselhará a transferir suas residências para a Serra Umã, visto não ser possível pleitear com o município de Floresta tais concessões (...) (SPI, 1949).

Na década de 1970 houve o banimento da liderança Luiz Antônio do Santos (conhecido por Luiz Limeira, sogro de dona Emília Pankará), e no ano de 1998 toda a aldeia Massapê foi destruída: escolas, comércio e casas. As noventa e seis famílias da aldeia passaram a viver na periferia da cidade de Floresta-PE (MENDONÇA, 2013, p. 34). Ambos os casos foram promovidos pela elite político-econômica da região contando com o aparato estatal. O pajé Pedro Limeira, filho de Luiz Limeira me relatou o ocorrido com seu pai:

A polícia veio de Floresta (...) aí a casa de pai era aqui. Aí tiraram ela [mãe] com 3 dias de resguardo, dali de dentro da casa, aí butaram ela bem aqui, nesse murinho aqui, com a criança. Aí derrubaram a casa de tocaram fogo na casa aí, dele [de Luiz Limeira, pai do pajé Pedro Limeira].

A casa de meu pai, a derradeira casa que ele fez foi essa aqui. Aqui casou um bucado de gente, eu me casei aqui. A festa era aqui, um bucado deles foi casado. (...) A casa dele era grande, a casa. Aqui era o fogão de cozinhar carne para fazer festa. Agora daqui nós tiremu ele pra Bahia [devido às ameaças de morte que já estavam muito próximas de serem executadas].

(...) Meu pai nasceu pra sofrer, mas num fez mal a ninguém. (...) ele tinha muita coisa ali naquele serrote: muito pote, jarra que ele arrancava e butava aqui, mas carregaram tudo, as coisas dele carregaram tudo [referindo-se às urnas funerária do povo indígena Pankará]. (Entrevista com o Pajé Pedro Limeira, 2017)

Um novo marco histórico é estabelecido pelos índios Pankará da Serra do Arapuá em 2004: ocuparam as escolas e iniciaram o processo de retomada do território (reterritorialização). A reação foi imediata. O então prefeito da cidade de Carnaubeira

⁴ Evento narrado durante entrevista de pesquisa de campo prévia por Dona Joaquina (2012), Dona Emília e Pajé Pedro Limeira (2017) lideranças Pankará que participaram deste Toré diante do inspetor Sampaio.



da Penha, cidade a qual hoje pertence o território Pankará, começou a negar a organização indígena, negar a existência de índios na Serra do Arapuá e, ao tentar subir a serra para desarticular o povo, foi impedido com a realização de um toré e o fechamento da porteira por onde pretendia passar.

É o início de um tempo de retomadas que, como estratégia de reafirmação da identidade e de retomada do território tradicional, começa pela Educação com a estadualização da educação e implantação de uma educação indígena diferenciada – passo fundamental para retomada do território (reterritorialização).

(...) a escola passa a ter um importante papel para o fortalecimento da identidade e na organização étnica do povo. A implantação da Escola específica e diferenciada no povo Pankará, em 2004, foi uma grande estratégia utilizada pelas lideranças para não deixar perder mais uma vez a chance de reafirmar a identidade e desencadear a luta pela retomada do território tradicional (SILVA; ROSA; SILVA, 2012, pp. 6, 8 apud MENDONÇA, 2013, p. 123).

Nesse contexto, a escola em Pankará se torna um espaço de retomada, onde o povo ressignifica e transforma essa instituição que historicamente serviu para excluir e negar as histórias dos povos indígenas. (SILVA; ROSA; SILVA, 2012, pp. 10-11 apud MENDONÇA, 2013, p. 123).

A partir dessa fala, fica bem definido o caráter jurídico-político e cultural acerca do entendimento de território para o povo Pankará da Serra do Arapuá, em conexão direta com a compreensão de território como um espaço delimitado onde se exerce um poder na dimensão objetiva e como apropriação simbólica e subjetiva feita através do imaginário e/ou da identidade social sobre o espaço defendida por Rogério Haesbaert (1997, p. 41).

Hoje, os Pankarás têm suas terras reconhecidas em processo de demarcação, são 15.114 hectares e perímetro aproximado de 63 quilômetros⁵. E a regularização fundiária está em estágio de identificação dos não-índios para iniciar a desintrusão. Essas conquistas são resultado de processos de subjetivação das experiências espaciais constituídas pelo sentimento de pertencimento, senso de identidade espacial e por alianças políticas, de parentesco e de ritual entre índios e negros, e não-indígenas

⁵ Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Pankará da Serra do Arapuá-PE. Disponível em: http://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/11255694/do1-2018-04-20-despacho-n-1-de-19-de-abril-de-2018-11255689 Acesso em: 29 mar.



também, com destaque para o quilombo-indígena Tiririca dos Crioulos e índios Atikum-Umã.

O povo indígena Atikum-Umã, que além da relação de parentesco com o quilombo de Conceição das Crioulas (Salgueiro-PE), tem com os Pankarás que foram chamados para dançar o toré diante do Dr. Tubá (Tubal Fialho Vianna), Inspetor Especial do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e outros funcionários do SPI para determinação da instalação do posto indígena na Serra Umã. No dia 21 de junho de 1946, o Dr. Tubá propõe ao chefe da Inspetoria Regional 4 “que ali seja fundado, sem demora, um Posto Indígena para pôr fim à aflitiva situação daqueles infelizes patrícios, antes que, desgarrados de proteção do poder público, se tornem cangaceiros e malfeitores” (SPI, 1946).

Tínhamos finalizado o jantar quando nos reuníamos no terreiro em frente à sua casa na aldeia Cacaria para aproveitar a noite que se acomodava em sua plenitude e conversar sobre a vida. Do alto da Serra do Arapuá, a lua é mais bonita: branca, grande e inteira, nas palavras de Caetano Veloso. Juntava-se a nós a brisa fresquinha, os sons da natureza e dos animais de criação: cachorro, bode e, às vezes, um galo cantando alto. Estávamos no ano de 2017 e havia três dias que eu estava hospedado na casa de dona Emília Pankará e de seu marido, o pajé Pankará Pedro Limeira – em poucos dias eu embarcava em comboio junto a outros povos de Pernambuco com destino à Brasília e participar do Acampamento Terra Livre. Além de nos conhecermos há quase dez anos, esse é o tipo de atmosfera que procuro construir e aproveito para realizar as entrevistas semiestruturadas. Sem que um momento seja preestabelecido, aproveito os afazeres e as dinâmicas diárias de meus anfitriões para desenvolver conversas que sempre rendem aprendizados e fortalecimento de laços. Foi quando dona Emília Pankará e o pajé Pedro Limeira começaram a falar sobre o toré que realizaram diante dos funcionários do SPI para o reconhecimento e definição da instalação do Posto Indígena na Serra Umã. Um dos fatos recentes mais importantes que marca a histórica relação entre esses povos indígenas e entre eles e o Estado através do Serviço de Proteção ao Índio.

Eles buscam na memória que, nesse dia, diante do Dr. Tubá (Dr. Tubal Fialho Vianna), Sampaia (Francisco Sampaio) e Zé Brasileiro (José Brasileiro da Silva) os índios Atikum não deram presença, não conseguiram incorporar com o toré, o que ameaçou o não reconhecimento pelo órgão da presença indígena:



(...) eles num deram presença, nem pra dançar e nem na ciência oculta. E eles [os inspetores do SPI] (...) já iam embora. Aí foi que Joaquim Amâncio mais Domingo Amâncio veio buscar nós aqui, aí nós demos presença (pajé Pedro Limeira, 2017).

Nesse dia nós saímos daqui num dia de tardezinha [eram mais de 25 índios]. Finado Joaquim Amâncio veio pegar a gente aqui porque os índios de lá não deram presença [a]os chefes [do SPI] que tinha lá: era Zé Brasileiro, Sampaia, Dotor Tubá, pra mim tinha outro que num lembro (dona Emília Pankará, 2017).

Aí... dancemo o dia todim. Cuidaram de comida pro povo comer, aí quando foi de noite, fizeram um particular lá no gentil⁶. Aí nessa história do gentil eu num fui não, que tava com menino pequeno e diz que lá não podia levar criança pequena. Aí Pedro era quem tava, foi da vez que descobriram Atikum. Diz que Atikum era a serra do Umã, mas Atikum foi um encanto que baixou em Antônio Igino, num foi Pedro? (dona Emília Pankará, 2017)

Num tira a faca não. Aí guardei a minha, Duelo guardou, Delfonso guardou, Orácio guardou, finado Olímpio, o pai dessa aqui [se referindo a dona Emília Pankará], era médium também. Guardemos as faca. Antônio Igino, num guardou a faca. O finado Zé rosa deu a faca a ele e ele num botou, botou dentro do aió [bolsa feita de fibra de caroá] e pendurou lá no gancho do pau. Aí o mestre Atikum baixou nele. (...) Aí ele sarou o nome de Atikum, Atikum. Aí eles butaram, Atikum Rumão [Umã]. Zé Brasileiro, Dr. Tubá e.. aí butaram o nome de Atikum Rumão [Umã]. (pajé Pankará Pedro Limeira, 2017)

Com o quilombo-indígena Tiririca dos Crioulos o que a memória mais distante permite ao povo lembrar é do negro Pedro Canuto. Ele chegou à localidade como vaqueiro de um fazendeiro e casou-se com uma índia Pankará da Serra do Arapuá. Tiveram uma filha chamada Izaura (conhecida como Negra Izaura) que casou com o índio Manoel Miguel em 1940. Importante liderança indígena e religiosa Pankará, ele fixou residência no quilombo e reativou os rituais de mesa alta e toré que estavam parados. Hoje, os filhos da Negra Izaura com Manuel Miguel são importantes lideranças na Tiririca dos Crioulos – Verinha e Roberto.

É possível observar que na mesma década (1940), enquanto os cabocos da Serra do Arapuá (como eram chamados os índios Pankará) dançavam o Toré diante do inspetor do SPI para atestar a presença indígena na serra Atikum-Umã que possibilitou a instalação do posto indígena, eles também estavam construindo e reafirmando alianças com a população negra Tiririca dos Crioulos (como eram chamado o quilombo-indígena) a partir de casamentos e rituais de Toré.

⁶ Estrutura física semelhante a uma oca construída com madeira e palhas, que é utilizada para rituais religiosos, dentre eles o toré. No povo Pankará, também pode ser construído com taipa e no formato de uma pequena casa. É comum, quando instalado dentro de um terreiro, que os rituais comecem no interior do gentil, prossiga ao ar livre no terreiro e finalize retornando para o gentil.



Isso acabou formando uma grande rede de parentescos e de alianças estratégicas: o quilombo-indígena Tiririca dos Crioulos é parente dos índios Pankará, que são parentes dos índios Atikum-Umã, que são parentes do quilombo Conceição das Crioulas.

Os registros históricos, já bastante debatidos em outros espaços por intelectuais diversos, nos revelam que essa relação de poder foi estabelecida historicamente de forma extremamente desigual, na qual o branco e colonizador sempre esteve em posição de superioridade. Isso em escala nacional e local. Hoje, na Serra do Arapuá, essa relação pode ter uma aparência de equilíbrio e estabilidade devido ao processo de demarcação do território indígena. No entanto, ela continua constantemente sendo posta à prova mediante conflitos.

Em 2016, por exemplo, um gentil da aldeia Marrapé (figura 03) foi incendiado depois de alguns episódios de conflitos devido ao culto religioso e a existência indígena Pankará. Apesar da denúncia e formalização da queixa a Polícia Federal, “ninguém fez nada”:

Nós fomos denunciar, na época. (...) [em] salgueiro pra Polícia Federal, mas até então nunca apareceu ninguém pra nada. Fizemos a denúncia, levei foto, levei tudo mas... ficou por isso mesmo. (...) Nem pra olhar que tava queimado ou era nós mentindo. Nunca vieram olhar.

Muda só de pessoa, que os mais velhos já se foram e vai ficando os mais novo e vai na mesma perseguição. Que você é conhecedor que hoje eu passo por isso, [junto com] as minhas lideranças (Cacique Dorinha Pankará, 2021)⁷



Figura 4 - Pajé Pankará João Miguel diante do gentil incendiado em 2016 na aldeia Marrapé. Foto: Eric Gomes, 2017.

⁷ Entrevista realizada por chamada de voz no WhatsApp em 21 de junho de 2021.



A Serra do Arapuá é um brejo de altitude na região central do município de Carnaubeira da Penha, sertão pernambucano. No extremo norte do município, está o território indígena Atikum-Umã que faz fronteira com o quilombo Conceição das Crioulas (Salgueiro-PE), ao sul da Serra do Arapuá está o quilombo-indígena Tiririca dos Crioulos.

Para além dessa breve descrição morfológica e de localização, a Serra do Arapuá é o espaço material e afetivo onde os ancestrais dos índios Pankará repousaram suas urnas funerárias, instalaram seus terreiros para as práticas de conexão com seus divinos, fixaram moradia, desenvolveram signos, simbologias e identidade, fundamentais à sua cultura e sobrevivência. Ou seja, a Serra do Arapuá é espaço-social onde os índios Pankará estabeleceram e produziram suas territorialidades e território. Essa produção territorial, segundo Raffestin, é ato constituído de “malhas, nós e de redes que representam invariavelmente os instrumentos contra-aleatórios que todo ser humano utiliza para construir uma ‘reserva’ (...)” *apud* HAESBAERT, 1997 p. 33).

É a isso que os índios Pankará se referem quando pergunto sobre a extensão e limites de seu território. Sempre fazem referência aos locais de ritual sagrado (terreiros e gentil), aos olhos d’água e caldeirões⁸, às plantações, às aldeias, às escolas, aos lugares coletivo de preparação de alimento (moinhos e casas de farinha), às matas, às estradas e caminhos por onde transitam e transitavam para visitar seus parentes, escapar das perseguições, acessar esses locais, entrar e sair do território. Isto é, além da referência a um campo de forças em disputa, descrevem seus atos territorializantes e como exercem sua territorialidade a partir de:

(...) uma *teia ou rede de relações sociais* que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*: a diferença entre nós (o grupo, os membros da coletividade ou da “comunidade, os *insiders*) e os “outros” (os de fora, os estranhos, os *outsiders*) (SOUZA, 2007, p. 86)

A territorialidade é chave importante para compreensão e concepção do território indígena Pankará da Serra do Arapuá. Foi a partir dela que o território foi produzido, começou a tomar forma, estabelecer fronteiras e relações de vínculos afetivos, simbólicos e materiais com o espaço físico. É a territorialidade, também, que vai instituir um conjunto de relações entre a coletividade e o indivíduo territorializado

⁸ São buracos naturais ou construídos para o armazenamento de água em lajedos e rochas de modo geral.



“com a exterioridade e/ou alteridade por meio de mediadores ou instrumentos” (RAFFESTIN, apud HAESBAERT, 1997 p. 32) – entre os *insides* e os *insiders* mencionados por Souza (2007).

Territorializar um espaço estabelece um campo de forças e relação de poderes porque apropria, cria fronteiras e limites, e controla o espaço. Vale ressaltar, porém, que esse poder não está restrito à apropriação física das fronteiras materiais (jurídico-política). Envolve sempre uma dimensão simbólica, cultural, que opera através da “identidade territorial atribuída pelos grupos sociais como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem”. Ou seja, na territorialidade e, conseqüentemente, no território haverá sempre uma espacialidade e “identidade que tentam (...) minimamente igualizar seja por uma identidade territorial (...) e/ou por uma fronteira definidora da alteridade”. Isso é o que Lefebvre chama de apropriação, como a ação “que incorpora uma dimensão simbólica, identitária e, porque não dizer, dependendo do grupo (...), afetiva” (HAESBAERT, 1997, p. 41-42), o posto da dominação que está mais ligada ao utilitarismo da posse.

A dimensão simbólica e identitária (cultural) a partir da representação, produção dos sentidos, linguagem e a diferença/alteridade – é o que dá sentido às nossas experiências e àquilo que somos (WOODWARD, 2014, p. 17). De acordo com a teoria do construtivismo social, as coisas em si não têm um significado absoluto, ele não é simplesmente encontrado. É construído e pode sofrer alterações a depender da relação espaço-tempo - claro que existe uma estabilidade, mas não é um sentido final e absoluto. É o uso e o que sentimos que faz de um espaço físico um território e não apenas uma área delimitada, por exemplo.

Nós concedemos sentido às coisas pelo modo que as utilizamos ou integramos em nossas práticas cotidianas. (...) pela maneira como as representamos - as palavras que usamos para nos referir a elas, as histórias que narramos a seu respeito, as emoções que associamos a elas, as maneiras como classificamos e conceituamos, em fim, os valores que nelas embutimos (HALL, 2016, p. 21).

E através da abordagem discursiva, o sentido, a representação e a linguagem são compreendidos como elementos constitutivos do discurso. Isso nos permite examinar como ele, o discurso, se relaciona com o poder que também marca, atribui significados e classifica. Essa abordagem:

Examina não apenas como a linguagem e a representação produzem sentido, mas como o conhecimento elaborado por determinado discurso se relaciona com o poder, regula condutas, inventa ou constrói identidades e



subjetividades e define o modo pelo qual certos objetos são representados, concebidos, experimentados e analisados (HALL, 2016, p. 27).

Assim, o poder não é restrito à exploração econômica, delimitação de fronteiras e coerção. Há uma relação de poder que opera em termos simbólicos ou culturais que determina a representação de alguém ou de coisas dentro de determinado regime de representação, compreendido como “todo repertório de imagens e efeitos visuais por meio do qual a “diferença” é representada em um dado momento” (HALL, 2016, p. 150 e 193).

A representação é um sistema simbólico que produz identidade (WOODWARD, 2014, p. 17) e Stuart Hall (2016) acrescenta que a representação conecta o que está em nossa mente ao mundo real através da linguagem. A linguagem é quem nos permite traduzir nossos pensamentos, ideias e sentimentos em palavras, sons, imagem, objetos ou qualquer outra coisa que seja imbuída de sentido. Ou seja, nos permite transformar as coisas em signos e depois usá-los para expressar sentimentos e comunicar pensamentos a outras pessoas. Assim, a linguagem é uma prática significativa que opera por meio da representação. “É meio privilegiado pelo qual “damos sentido” às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado” (HALL, 2016, p. 17). Mas isso só será possível se a linguagem for compartilhada entre os membros do mesmo grupo.

A representação é a produção do significado dos conceitos da nossa mente por meio da linguagem. É a conexão entre o conceito [o que está em nossa mente] e linguagem [meio utilizado para representar o conceito: palavras, objetos, imagens, gestos, etc.] que permite nos referirmos ao mundo “real” dos objetos, sujeitos e acontecimentos (HALL, 2016, p. 34).

[E] qualquer [coisa] que funcione como signo, que seja capaz de carregar e expressar sentido e que esteja organizado com outros em um sistema, é, sob esta ótica, uma linguagem (HALL, 2016, p. 37).

Quando vemos alguém do povo Pankará da Serra do Arapuá com sua farda (roupa de ritual), corpo pintado, utensílios, toantes (cântico ritualístico) e toré (dança ritualística), podemos dizer que está representando uma ideia e uma identidade compartilhada coletivamente pelo seu povo a partir desses signos. “Existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que uma pessoa usa” (WOODWARD, 2014, p. 9-10). E podemos também “considerá-los, [os signos], como uma linguagem na medida em que isso é uma prática simbólica que concede sentido ou expressão à ideia de pertencimento a uma comunidade [e território] (HALL, 2016, p. 25). A representação está ligada a identidade e ao reconhecimento.



Os índios Pankará da Serra do Arapuí dão sentido a si mesmos, aos objetos, ao território. Esse processo é resultado de relações sociais que não se restringem àqueles do grupo. Há a dimensão relacional da diferenciação com o de fora do território, da alteridade, pois, ela é necessária para a construção e manutenção do território ao definir o que é e o que não é ser Pankará, por exemplo. Tanto quando o é para a construção do racismo sofrido por dona Emília Pankará que tenta imputar-lhe a não-indianidade por ser negra e ter o cabelo “ruim”, e que é utilizado como instrumento de ameaça contra a manutenção de seu território reconhecido em processo de demarcação.

A afirmação da identidade e da diferença vai sempre demarcar fronteiras e definir distinções. Nos revelando uma sujeição às relações de poder que, apesar de viverem lado a lado, não estabelecem uma convivência harmoniosa e sem hierarquia, elas são disputadas (SILVA, 2014, p. 81).

Em 2017, a cacique Dorinha Pankará, que também é enfermeira e parteira no hospital público de Floresta-PE, hoje, licenciada para assumir a Secretária Municipal de Assuntos Indígenas e Igualdade Racial do município de Carnaubeira da Penha-PE, me relatou em entrevista que teve sua indianidade questionada em Serra Talhada-PE:

Uma vez, eu estava em Serra Talhada e uma mulher perguntou: “Oh, mulher, você é índia? Usando celular?! Você anda nua?! Você come gente?! Onde você mora?!”. Eu disse: “Sou índia, uso celular, você não me ensinou?! Não como gente, mas se for pra comer, eu como; eu moro numa casa”. Ela: “E pode?!”

É cada uma... E eu não sou gente não? Sou bicho?! Para esse povo, é pra gente andar nu, comer gente e morar no mato. Essa é a visão de algumas pessoas. (Entrevista com a cacique Dorinha Pankará, 2017).



Figura 5 - Cacique Dorinha Pankará se preparando para assumir o turno do plantão no hospital público de Floresta-PE. Foto: Eric Gomes, 2017.



No dia 07 de agosto de 2020, numa escala cujos efeitos abrangem todo o território nacional, o vice-presidente do Brasil, Hamilton Mourão, em um debate sobre “O Brasil, a Amazônia e o meio ambiente”, promovido pela FSB Comunicação (agência de comunicação), defendeu a mineração em terras indígenas afirmando que os índios que são contra são “índios de grife”, que “têm um 4x4” e continuou:

“O indígena não quer continuar na oca, nu, caçando com arco e flecha, quando sabe que pode trabalhar a terra dentro dos ditames do Código Florestal. (...) Temos que parar de tapar o sol com a peneira e ver que o indígena tem direito de explorar a terra” (ECONÔMICO, 2021).

Saltam aos olhos a base essencialista a partir da qual esses fatos foram estabelecidos. Infelizmente, praticado recorrentemente contra o povo Pankará e os indígenas brasileiros. Recentemente, no dia 20 de maio de 2021, o então Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles se referindo aos indígenas que foram protestar em Brasília contra a proposta que permite mineração em terras indígenas ele publica três fotos no *story* de seu perfil na rede social Instagram seguidas da seguinte legenda: “recebemos a visita da tribo do iPhone” (ABECH, 2021).

Percebe-se, dessa forma, que a negação contemporânea da existência do ser indígena também percorre caminhos ligados ao uso e consumo de bens, que constituem discursos e representações que atribuem sentidos e significados. “Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar” (WOODWARD, 2014, p. 18). É muito comum esse lugar ser uma imposição imposta aos grupos racializados, e no caso dos Pankará, para negar-lhes a existência e o território. Adaptando um exemplo da autora como referência, as promoções de marketing podem construir novas posições e identidades como, por exemplo, “a pessoa saudável” que consome bastante tapioca (“zero glúten”), macaxeira (“rico em fibras”), ou a pessoa que mora em uma casa cuja decoração é “moderna e aconchegante” incentivando o consumo de redes, esteiras e “artesanatos”. No entanto, se algum indígena utilizar carro, celular, e acessar outros elementos significativamente impostos como não indígena, ele tem sua identidade questionada. Ora, o fato de usar esteira, rede, comer tapioca e macaxeira faz ninguém correr o risco de ser indígena, o branco não deixa de ser branco e nem corre o risco de ser índio. No entanto, segundo esse raciocínio, o uso e consumo de carro e celular põem



em risco a indianidade do povo Pankará. Então esses discursos, sistemas de representação e a construção desses lugares de sujeitos (posição-de-sujeito) são, neste caso, uma ferramenta de negação do sujeito indígena, do direito ao território.

Outro ponto relevante é o índio sempre ser determinado/classificado pelo branco e para o branco, dentro de um processo de negação e objetificação de todas as pessoas que não correspondem à categoria moderna/colonial “branco”. Incluo nessa análise a denominação “índio” que os colonizadores impuseram às pessoas que há milhares de anos haviam se estabelecido e desenvolvido sociedades, epistemologias e dinâmicas próprias de criação e manutenção de territórios nessa terra a qual também foi imposta o nome de Brasil.

Penso que a fonte dessa discriminação e racismo é o processo socioeconômico vinculado ao projeto colonial que no primeiro momento fez descrições de “seres belos, fortes, livres” (CHAUÍ, 1994 p. 12). Mas, em nome da ação da conquista, precisaram contrapor. E “as palavras nus, bárbaros, selvagens e antropófago, em imagens e argumentos para a conversão, escravidão e extermínio de indígenas, foram usadas na efetivação de políticas colonialistas” (BARBOSA; FERRAZ, 2015 p. 121). Também foi determinante na construção da visualidade universal de “não civilizado” versus “integrado”. Isso é o que Bell Hooks (2019, p.33) chamou de imposição da representação como ferramenta de dominação e de manutenção da supremacia branca e opressão que, embora estivesse analisando a questão estadunidense, é perfeitamente adaptável ao nosso caso: “Da escravidão em diante, os supremacistas brancos reconheceram que controlar as imagens é central para manutenção de qualquer sistema de dominação racial”.

No contexto de formação histórica, social e territorial brasileiro essa ferramenta trata de uma construção imagética e subjetiva cuja intenção é a transfiguração dos sujeitos. Desenvolvida pelo invasor/colonizador contra aqueles que foram encontrados em suas terras milenares, essa construção é uma das peças fundantes do racismo e negacionismo: categorias necessárias para justificar as invasões de terras, instalação e desenvolvimento da colônia e dominação racial que se estende até hoje.

No caso da abordagem sofrida pela cacique Dorinha Pankará e do questionamento de Dona Emília Pankará (mãe da cacique) sobre negritude e indianidade delas, destaco que também há uma expectativa/imposição pela imagem estereotipada do índio puro e universal que nega as imagens/representações plurais dos



indígenas contemporâneos na intenção de provar uma suposta não-indianidade e não territorialidade: não havendo índio, não haveria território indígena; então, essa terra é de ninguém e pode ser ocupada/colonizada. Essa é a lógica do sistema moderno/colonial.

Por isso defendo que a base de discursão sobre identidade seja a não essencialista, que focaliza as diferenças e as características comuns ou partilhadas, entre os próprios do grupo e entre os de outros grupos. Presta “atenção também às formas pelas quais a definição daquilo que significa ser [de um grupo] tem mudado ao longo dos séculos (WOODWARD, 2014, p. 12).

Tal como o conceito de território, o de identidade é relacional. Ambos são marcados pela diferença e dependem do estabelecimento da alteridade para existirem: de um outro que não seja a si próprio, mas que fornece as condições para que exista e consiga se diferenciar por aquilo que não é. “A diferença é estabelecida por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades” (WOODWARD, 2014, p. 9-13). No entanto, devemos ter atenção à possibilidade de a diferença dar origem a práticas e sentimentos negativos:

[Ela] é ambivalente, pode ser tanto positiva quando negativa. Por um lado, é necessária para produção de significados (...), [territórios e identidades]. Por outro, é ao mesmo tempo ameaçadora, um local de perigo, de sentimentos negativos, de divisões, de hostilidade e agressão dirigidas ao “outro” (HALL, 2016, p. 160).

A diferença é portadora de sentidos e significados, ela “fala”. E pode negar que existam similaridades e algumas diferenças são percebidas como mais importante que outras, especialmente em lugares e momentos particulares (WOODWARD, 2014, p. 9-11). E a representação pode ser utilizada para diferenciar e significar o outro racialmente, constituindo o que Stuart Hall chama de representação baseada na marcação racial. Estruturada num conjunto de posições binárias (negro x branco, índio x branco), acaba por reduzir as culturas e as pessoas à “alguns fundamentos fixados pela natureza, a umas poucas características simplificadas” - aos estereótipos. Produzindo, dessa forma, regimes racializados de representação (HALL, 2016, p. 173-175).

A estereotipagem implica uma estratégia de “cisão” que divide o normal e aceitável do anormal e inaceitável. Em seguida exclui ou expulsa tudo que não cabe, o que é diferente. (...) Sua prática [é] de fechamento e exclusão, simbolicamente ela fixa os limites e exclui tudo o que não lhe pertence (HALL, 2016, p. 191-192).

A ideia de “índio” imposta ao povo Pankará da Serra do Arapúá por si é carregada de estereótipos desde sua criação. Não é um fato dado pela natureza, é uma



representação inventada pelo colonizador europeu e que, desde 1500, é frequentemente associada à seres exóticos, selvagens que precisam ser civilizados. E a fim de obter os melhores resultados neste artigo, os signos, as representações, as linguagens e as histórias foram compreendidas a partir de suas relações de poder e resistência. Pois, os sentidos não são apenas resultados da imaginação, as relações aqui apresentadas entre o índio e o não-índio é uma relação de poder e de dominação. E a estrutura colonial que criou e mantém essas representações, não é desfeita apenas com a apresentação da verdade. O colonialismo é muito mais uma relação de poder que um debate sobre verdade e mentira. Assim, devemos tentar compreender suas relações com as instituições de poder que o mantém firme e forte há mais de 500 anos no Brasil.

Questionar a indianidade de Dona Emília Pankará e da cacique Dorinha Pankará reduzindo a algumas poucas características essencializadas de elementos de seu corpo (cor e cabelo) e pelo que usam (carro, celular, casa, roupa, etc.), é um processo de estereotipagem enquanto prática de sentido a partir de uma representação racializada da diferença com a intenção de negar-lhes a existência, a identidade e o território. Para quem questiona, parece irrelevante o fato de que esses índios sejam violentados, desterritorializados, tenham lideranças perseguidas e banidas, aldeias destruídas e local de ritual incendiado; e que muitos de seus ancestrais foram exterminados em nome de um projeto colonial. O principal, para essas pessoas, é o uso do carro ou do celular e a imposição daquela representação colonial do índio “puro”.

Isso me leva a supor que essa imposição seja, também, um fetiche colonizador latente, ávido pela retomada do período de extermínio com o suposto ressurgimento dessa “pureza”. Além disso, parece ser um tipo de superioridade relativa que põe o não-índigena em várias relações com o índio ao consumir alimentos e outros signos indígenas sem tirar o domínio relativo, mas o contrário não pode ocorrer.

Esse processo baseado em estereótipos vincula entre si os que são considerados “normais” e exclui para o “exílio simbólico” todos os outros que são “diferentes” (HALL, 2016). Então, quando essas duas mulheres reafirmam suas identidades desvinculadas dessa imposição reducionista rompendo fronteiras de antigos paradigmas, elas estão produzindo o que chamo de representação insurgente. Fundamental para o enfrentamento à desigualdade de poder que aflige a manutenção do território Pankará da Serra do Arapuá.



REFERÊNCIAS

- ABECH, T. Política. **CNN Brasil**, 20 Abril 2021. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/2021/04/21/ricardo-salles-ironiza-indigenas-com-celulares-nas-maos>>. Acesso em: 20 Junho 2021.
- ECONÔMICO, V. Valor Econômico, 2021. Disponível em: <<https://valor.globo.com/politica/noticia/2020/08/07/mourao-diz-que-indigena-quer-celular-e-tv-a-cabo-e-nao-ficar-segregado-do-mundo-moderno.ghtml>>. Acesso em: 15 Junho 2021.
- FERRAZ, S.; BARBOSA, B. F. **Sertão: fronteira do medo**. Recife: UFPE, 2015.
- GOMES, E. **Entrevista com dona Emília Pankará**. Aldeia Cacaria, território indígena do povo Pankará da Serra do Arapuá: [s.n.], 2017.
- HAESBAERT, R. **Desterritorialização e identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste**. Niteroi: EDUFF, 1997.
- HALL, S. **Cultura e Representação**. Tradução de Daniel Miranda e Willian Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Apicuri, 2016.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. 12^a. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020.
- HOOKS, B. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. 1^a. ed. São Paulo: Elefante, 2019.
- MENDONÇA, C. **Insurgência Política e Desobediência Epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quiombolas na Serra do Arapuá**. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p. 246. 2013. (<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/12098>. Acessado em: 21 ago. 2020.).
- RAFFESTING, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.
- SANTOS, B. D. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 79, Novembro 2007. 71-94. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>>. Disponível em. access on 14 Apr. 2021.
- SILVA, T. T. D. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, O. T. T. D. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15^a. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. Cap. 2, p. 73-102.



SOUZA, M. J. L. D. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: ORGANIZADORES: INÁ ELIAS DE CASTRO, P. C. D. C. G. R. L. C. **Geografia Conceitos e Temas**. 10^a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 77-116.

SPI, S. D. P. A. Í. Museu do Índio. **Museu do Índio - Acervos Arquivístico e Bibliográfico**, Inspetoria Regional 4. Ofício, Recife 21, de junho de 1946. Aticum, Caixa 143, planilha 006, pp. 28 e 30, 1946. 28 e 30. Disponível em:
<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pagfis=13756>. Acesso em: 02 Julho 2021.

SPI, S. D. P. A. Í. Museu do Índio. **Acervos Arquivísticos e Bibliográfico**, Processo Diretoria 4000/49, Processo I.R. 4 852/49. Ofício, Recife 21, de novembro de 1949. Aticum, Caixa 143, planilha 006, p.31, 1949. Disponível em:
<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pagfis=13759>. Acesso em: 02 Julho 2021.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: TOMAZ TADEU DA SILVA (ORG.), S. H. K. W. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2014.