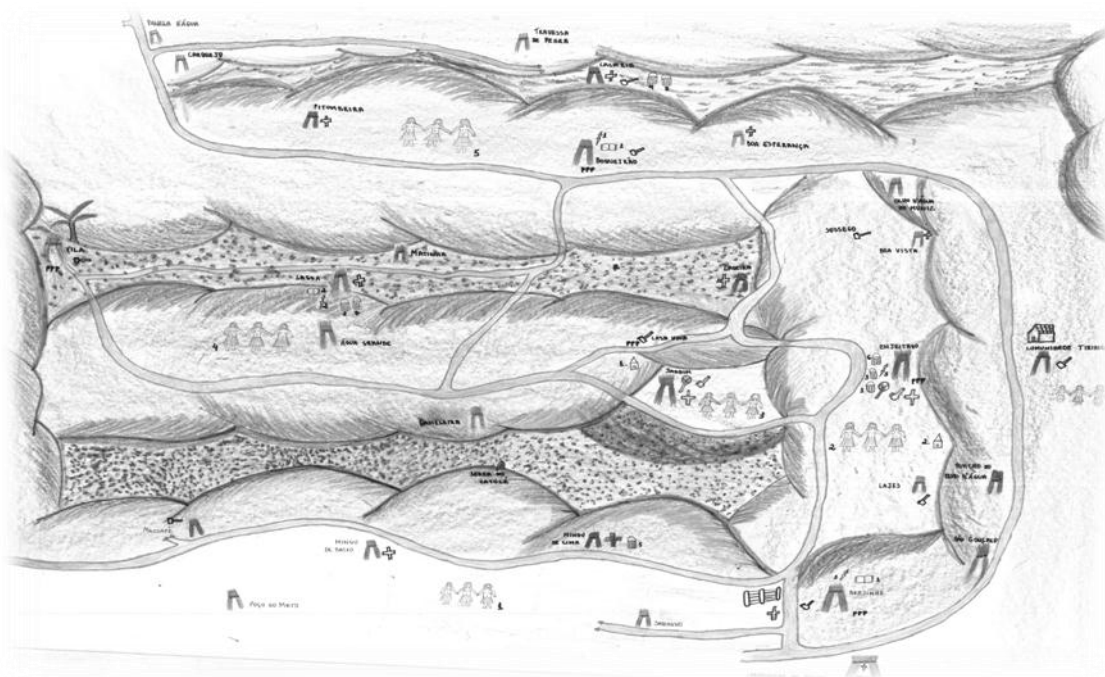


**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**Insurgência Política e Desobediência Epistêmica:  
movimento descolonial de indígenas e quilombolas  
na Serra do Arapuá**

**Caroline Farias Leal Mendonça**



Mapa da Retomada da Educação Escolar, professoras Pankará, 2013

**Recife**  
**2013**

**Caroline Farias Leal Mendonça**

**Insurgência Política e Desobediência Epistêmica:  
movimento descolonial de indígenas e quilombolas  
na Serra do Arapuá**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia sob orientação da Prof<sup>a</sup> Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza.

**Recife  
2013**

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva CRB-4 1291

M539i Mendonça, Caroline Farias Leal.  
Insurgência política e desobediência epistêmica : movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá / Caroline Farias Leal Mendonça. – Recife: O autor, 2013.  
246 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2013.  
Inclui referências e anexos.

1. Antropologia. 2. Índios Pankarará. 3. Quilombolas. 4. Propriedade territorial – Serra do Arapuá – Carnaubeira da Penha (PE). I. Souza, Vânia Rocha Fialho de Paiva e (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH2014-55)

**Caroline Farias Leal Mendonça**

**Insurgência Política e Desobediência Epistêmica:  
movimento descolonial de indígenas e quilombolas  
na Serra do Arapuá**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

**APROVADA: 29/08/2013**

BANCA EXAMINADORA

---

Profª Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza – Universidade Federal de Pernambuco  
(Orientadora)

---

Profº Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira - Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
(Examinador externo)

---

Profº Dr. Edson Hely Silva - Universidade Federal de Pernambuco (Examinador Externo)

---

Profº Dr. Antônio C. Motta de Lima - Universidade Federal de Pernambuco (Examinador interno)

---

Profº Dr. Renato Athias - Universidade Federal de Pernambuco (Examinador interno)

---

Profº Dr. Paulo Henrique Martins - Universidade Federal de Pernambuco (suplente externo)

---

Profº Dr. Russell Parry Scott- Universidade Federal de Pernambuco - Universidade Federal de Pernambuco (suplente interno).

## **DEDICATÓRIA**

Ao povo Pankará que sonha com realidades.

À comunidade do Massapê, por sua incrível coragem de existir.

Aos quilombolas da Tiririca dos Crioulos, por sua beleza, força e sabedoria.

À minha filha Juana Leal que irrompe na minha vida trazendo amor e,  
para Frantz Fanon, o amor é o desejo de restaurar a ética, a vida, a luta descolonial.

## AGRADECIMENTOS

À querida orientadora Vânia Fialho que participou da minha formação desde o início do meu fazer antropológico. Mais do que isso, Vânia compartilhou efetivamente das minhas primeiras caminhadas pelas serras Umã e Arapuá, colaborando, de forma muito atenciosa e respeitosa, com as curiosidades e inquietações de uma antropóloga em início de carreira – percurso que resultou numa sólida atuação indigenista e colaborativa com a luta dos Pankará. Agradeço por ter aceitado o convite de me orientar no Doutorado, por suas valiosas contribuições teóricas e metodológicas e, principalmente, pelo respeito humano e intelectual a mim dispensado nestes cinco anos de doutoramento. Desejo continuar caminhando ao seu lado.

Ao indigenista Saulo Feitosa que deu o “giro descolonial” nesta tese ao me introduzir neste debate *na e a partir da* América Latina. Não apenas por isto, sobretudo pela amizade verdadeira e responsabilidade que tem assumido ao longo dos últimos quinze anos na formação política do grupo de indigenistas combativos aqui em Pernambuco, do qual eu faço parte.

À este grupo de indigenistas combativos e combativas, companheiros e companheiras de luta, de pesquisa e de vida: Heloisa Eneida, Jozelito Arcanjo, Sandro Lôbo, Roberto Saraiva, Rosane Lacerda, Lara Andrade, Manuela Schillaci, Patrícia Fortes, Manoel Gustavo, Carlos Fernando e Edson Silva.

Ao indigenista José Augusto Laranjeiras, querido “Guga”, agradeço pelo compromisso solidário com minha formação e atuação intelectual e política que, na realidade, representa o seu compromisso ético, teórico, político com os povos indígenas no Nordeste.

À Comissão de Professores Indígenas em Pernambuco (COPIPE), porque são vocês que fazem o Movimento Indígena acontecer neste estado e é um privilégio partilhar das suas lutas e esperanças por justiça.

À Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará que participou de todas as etapas desta pesquisa com dedicação e respeito ao meu trabalho de pesquisadora. Chegar aos resultados esperados, só foi possível, porque vocês *partilharam* comigo os seus saberes e conhecimentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, que investe e apoia na minha formação acadêmica desde o Mestrado, e possibilitou de todas as formas a realização e conclusão desta pesquisa.

À Propesq/UFPE que financiou esta pesquisa.

Ao meu pai e minha mãe, por todo apoio emocional e logístico, e, com bastante carinho ao meu irmão Kiko, que dividiu comigo amorosamente os cuidados com a pequena Juana para que eu pudesse ler, escrever, pensar e dormir. E, à minha irmã Elizabeth Leal, que participou, com muito carinho e cuidado de cada minuto da construção final desta tese.

À Mônica Caluet, que me ensina a desobedecer cotidianamente. Saber transgredir torna minha vida possível em todos os âmbitos e, por isto, consegui chegar ao final deste trabalho.

E, por fim, agradeço à Renato Santana que me cuida com amor. Obrigada por sua colaboração intelectual nesta tese, obrigada por todo apoio, paciência e compaixão. Eu não imaginava que teria um companheiro no amor tão lindo e singular, você é minha sorte:

Vi vidas, vi mortes  
nada vi que se medisse  
com o azar que tive  
ao ter você, minha sorte

Leminski

Amo você.

Agora é necessário trocar de "pele", obter novos olhos. Trocar de pele como a serpente, mas não a perversa serpente traiçoeira que tentava Adão na Mesopotâmia, mas a "serpente emplumada", a Divina Dualidade (Quetzalcóatl), que "troca sua pele" para crescer. Troquemos a pele! Adotemos agora "metódica-mente" a pele do índio, do escravo africano, do mestiço humilhado, do camponês pobre, do operário explorado, do marginal sufocado por milhões de misérias das cidades latino-americanas contemporâneas. Tomemos como nossos os "olhos" do povo oprimido, desde "os de baixo" - como expressava Azuela em seu conhecido romance -. Não é o ego cogito, mas o cogitatum (um "pensado" que também "pensava"... Mesmo que Descartes ou Husserl os ignorassem): era um cogitatum, mas antes, ainda, era o Outro como subjetividade "distinta" (não meramente "diferente" como para os Pós-modernos). Reconstruamos então as "figuras" de seu processo.

Enrique Dussel



## RESUMO

O povo Pankará toma por seu território tradicional a Serra do Arapuá, localizada no município de Carnaubeira da Penha, macro-região do Sertão do São Francisco, Pernambuco. No final do século XIX, o território já estava todo ocupado pela elite agrária deste sertão que é beneficiada pela Lei de Terras (Lei nº 601/1850). Entre os anos de 1940 e 1960, os *Pacará* desencadeiam um processo de luta junto ao Estado brasileiro para terem os direitos territoriais garantidos. Não foram atendidos e desde então passam a ser vítimas de violências sequenciais, que culminou com o banimento de um dos seus principais líderes, Luiz Limeira, na década de 1970, e o banimento de toda a comunidade Massapé, em 1998. O Estado brasileiro nunca tomou providências quanto a estes atos etnocidas promovidos pelos tradicionais invasores da terra indígena. O século XX é marcado pela resistência deste povo em permanecer no território. Para tal feito, os Pankará estabelecem uma variada rede de articulação política, de parentesco e ritual, com destaque para o quilombo Tiririca dos Crioulos, situado no sertão da Serra do Arapuá. A partir da análise deste processo histórico, a presente tese analisa o processo contemporâneo de insurgência política do povo indígena Pankará, deflagrado no século XXI, que aponta para a construção de um projeto societário dirigido a modos “outros” de saber, de ser e de viver na Serra do Arapuá. Um projeto que visa restituir a vida e a liberdade a partir da desobediência política e epistêmica em um território até então controlado pela violência. A pesquisa de doutoramento parte da proposição de que este projeto societário possui características divergentes do sistema de eticidade moderno/colonial/capitalista/eurocêntrico, e, deste modo, tem promovido um processo de descolonialidade na Serra do Arapuá. O movimento insurgente é deflagrado inicialmente pelos indígenas e posteriormente assumido pelos quilombolas da Tiririca dos Crioulos e pela comunidade exilada do Massapé. Juntos, estes grupos autodeclaram a Serra do Arapuá como um território pluriétnico. Este trabalho tem como principais objetivos identificar o que são os conteúdos éticos, políticos e epistêmicos do projeto societário em construção; observar como este projeto articula e mobiliza a luta pelo território e a garantia de direitos; demonstrar como as práticas cotidianas descoloniais vão dando corpo e tessitura à vida pluriétnica localizada nesse território tradicional que é a Serra do Arapuá.

Palavras-chaves: indígenas, quilombolas, desobediência política, desobediência epistêmica, descolonialidade.

## RESUMEN

El pueblo Pankará toma como su territorio tradicional la Serra do Arapuá, ubicada en el municipio de Carnaubeira da Penha, macro-región del Sertão do São Francisco, Pernambuco. Al fin del siglo XIX, el territorio ya estaba todo ocupado por la elite agraria de esta región que es beneficiada por la Ley de Tierras (Ley nº 601/1850). Entre los años de 1940 y 1960, los *Pacará* desencadenan un proceso de lucha junto al Estado brasileño para que tengan los derechos territoriales garantizados. No fueron atendidos y desde entonces pasan a ser víctimas de violencias secuenciales, que culminó con el destierro de uno de sus principales líderes, Luiz Limeira, en la década de 1970, y el destierro de toda la comunidad Massapé, en 1998. El Estado brasileño nunca tomó providencias cuanto a estos actos etnocidas promovidos por los tradicionales invasores de la tierra indígena. El siglo XX es marcado por la resistencia de este pueblo en permanecer en el territorio. Para tal hecho, los Pankará establecen una variada red de articulación política, de parentesco y ritual, con destaque para el quilombo Tiririca dos Crioulos, localizado en la región de la Serra do Arapuá. A partir del análisis de este proceso histórico, la presente tesis analiza el proceso contemporáneo de insurgencia política del pueblo indígena Pankará, deflagrado en el siglo XXI, que apunta para la construcción de un proyecto societario dirigido a modos “otros” de saber, de ser y de vivir en la Serra do Arapuá. Un proyecto que visa restituir la vida y la libertad a partir de la desobediencia política y epistémica en un territorio hasta entonces controlado por la violencia. La investigación de doctoramiento parte de la proposición de que este proyecto societario abarca características divergentes del sistema de eticidad moderno/colonial/capitalista/eurocéntrico, y, de este modo, ha promovido un proceso de descolonialidad en la Serra do Arapuá. El movimiento insurgente es deflagrado inicialmente por los indígenas y posteriormente asumido por los quilombolas de la Tiririca dos Crioulos y por la comunidad exilada de Massapé. Juntos, estos grupos autodeclaran la Serra do Arapuá como un territorio pluriétnico. Este trabajo tiene como principales objetivos identificar lo que son los contenidos éticos, políticos y epistémicos del proyecto societario en construcción; observar como este proyecto articula y moviliza la lucha por el territorio y la garantía de derechos; demostrar como las prácticas cotidianas descoloniales van confiriendo cuerpo y tesitura a la vida pluriétnica localizada en ese territorio tradicional que es la Serra do Arapuá.

Palabras claves: indígenas, quilombolas, desobediencia política, desobediencia epistémica, descolonialidad.

## ABSTRACT

The Pankará peoples assume the Serra do Arapuá, located in the municipality of Carnaubeira da Penha, macro-region of the hinterland of San Francisco, Pernambuco, as their traditional territory. In the late nineteenth century, the whole of the territory was already occupied by the agrarian elite of this wilderness, favored by the Land Law (Law No. 601/1850). Between 1940 and 1960, the *Pacará* peoples triggered a process of struggle in relation to the Brazilian state in order to guarantee their territorial rights. Their demands have not been met and they have, since then, become victims of sequential violence, which culminated in the banishment of one of their main leaders, Luiz Limeira, in the 1970s, and of the entire community of Massapé in 1998. The Brazilian government never took action in regards to these ethnocidal acts promoted by traditional indigenous land invaders. The twentieth century was marked by resistance from this peoples to stay in the territory. For this feat the Pankará established a wide network of political articulation, kinship and ritual, especially with the Quilombo Tiririca dos Criolos, located in the hinterland of Serra do Arapuá. From the analysis of this historical process, this thesis analyzes the contemporary process of political insurgency of the Pankará indigenous peoples, triggered in the XXI century, which aims at building a societal project directed at "other" forms of knowledge, being and living in the Serra do Arapuá. A project aimed at restoring life and freedom derived from political and epistemic disobedience in a territory previously controlled by violence. The doctoral research is based on the proposition that the characteristics of this societal project differs from the modern/colonial/capitalist/Eurocentric ethics system and as such has promoted a process of decoloniality in Serra do Arapuá. The insurgent movement is initially triggered by the indigenous peoples and later assumed by the Tiririca dos Criolos maroons and the exiled community of Massape. Together, these groups self declare the Serra Arapuá as a multiethnic territory. This work has as its main objectives to identify the ethical, political and epistemic contents of the societal project under construction; to observe how this project articulates and mobilizes the struggle for territory and the guarantee of rights; and to demonstrate how everyday decolonial practices give body and texture to the multiethnic life located in this traditional territory that is the Serra do Arapuá.

Keywords: indigenous, quilombolas/maroons, political disobedience, epistemic disobedience, decoloniality.

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 - Mapa de localização Carnaubeira da Penha/PE	23
Figura 2 – Serra do Arapuá, Serra Umã, Serra Negra e Rodelas	25
Figura 3 – Núcleos rituais da Serra do Arapuá	28
Figura 4 – Esquema parentesco e território	30
Figura 5 – Croqui Serra Arapuá, Massapê e Tiririca	35
Figura 6 – Limites territoriais território Atikum Umã/SPI/IR4	94
Figura 7– Mapa “Retomada da Educação Escolar”	125
Figura 8 – Croqui do território quilombola Tiririca dos Crioulos	203

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Principais municípios e grupos étnicos no entorno da Serra do Arapuá	26
---	----

## LISTA DE SIGLAS

APEJE - Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano  
Apoime - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo  
Caop - Centro de Apoio Operacional das Promotorias  
CCLF - Centro de Cultura Luiz Freire  
Cimi - Conselho Indigenista Missionário  
CNM - Confederação Nacional de Municípios  
CONAQ - Comissão Nacional de Comunidades Quilombolas  
COPIA - Conselho de Professores/as Indígenas Atikum  
Copipe - Comissão de Professores/as Indígenas em Pernambuco  
Dhesca - Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais  
DOU - Diário Oficial da União  
DNER - Departamento Nacional de Estradas e Rodagem  
EJA - Educação de Jovens e Adultos  
EZLN - Exército Zapatista da Libertação Nacional  
FCP - Fundação Cultural Palmares  
Funai - Fundação Nacional do Índio  
Funasa - Fundação Nacional de Saúde  
GRE - Gerência Regional de Educação  
GT - Grupo Técnico  
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade  
IDH - Índice de Desenvolvimento Humano  
Incrá - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
IR 4 - 4ª Inspeção Regional  
MEC - Ministério da Educação  
MI - Museu do Índio  
MJPE - Memorial de Justiça de Pernambuco  
MPE - Ministério Público Estadual  
MPF - Ministério Público Federal  
OIEEIP - Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará  
PGR - Procuradoria Geral da República

PIN - Posto Indígena

PINEB - Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro

PISF - Projeto de Integração do Rio São Francisco com as Bacias Hidrográficas do Nordeste Setentrional

PMC - Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade

PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPP - Projeto Político-Pedagógico

Prolind - Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais

RCID - Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação

ROR - Registro de Ordens Régios

Seduc - Secretaria de Educação

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SR - Superintendência

TCC - Trabalho de Conclusão de Curso

T. I. - Terra Indígena

UFBA - Universidade Federal da Bahia

UFPE - Universidade Federal de Pernambuco

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>16</b>	
<b>PARTE 1</b>		
<b>O Nordeste Brasileiro no contexto da invenção da América Latina: colonialidade do poder, eurocentrismo, resistência indígena e negra no Sertão do São Francisco</b>	<b>44</b>	
<b>CAPÍTULO 1 - O “tempo dos primeiros índios”: os Cariri, os Umã, os negros e a resistência no Sertão do São Francisco.....</b>		<b>55</b>
1.1 Sobre a resistência indígena.....	55	
1.2 Sobre a resistência negra.....	73	
1.2.1 A formação de comunidades negras rurais no entorno da Serra do Arapuá e região.....	80	
<b>CAPÍTULO 2 - O “tempo dos mais velhos”: os Pankará e a resistência na Serra do Arapuá.....</b>		<b>86</b>
2.1 Os descendentes dos Umã e as primeiras mobilizações no século XX.....	86	
2.2 Os <i>Pacará</i> na documentação do SPI e a omissão do Estado brasileiro.....	95	
<b>PARTE II</b>		<b>111</b>
<b>Insurgir como um projeto ético-epistêmico para a descolonialidade</b>	<b>111</b>	
<b>CAPÍTULO 3 - Desobediência política: “somos um povo e essa serra é um território”.....</b>		<b>121</b>
3.1 O movimento insurgente.....	121	
3.2 Promover a (des)ordem .....	139	
<b>CAPÍTULO 4 - Desobediência epistêmica: reafirmando e construindo saberes descoloniais.....</b>		<b>147</b>
4.1 O Projeto Político-Pedagógico.....	149	
4.2 Educar para ser Pankará.....	153	
4.2.1 O processo educativo de “valorizar a história e os saberes dos mais velhos” .....	153	
4.2.2 O processo educativo de “conhecer e comprometer-se com a organização social do povo”.....	156	

4.2.3	O processo educativo de “conhecer, respeitar e cuidar do Território e da Natureza Sagrada”.....	162
4.2.4	O processo educativo de “praticar a partilha”.....	170
<b>CAPÍTULO 5 - Os efeitos reais da desobediência:território de vida.....</b>		<b>176</b>
5.1	Comunidade Massapê.....	176
5.1.1	O banimento: violências e violações dos direitos territoriais e do direito à vida.....	178
5.1.2	O Massapê, a questão quilombola e a incorporação nos limites da T.I Pankará.....	183
5.1.3	O processo de retorno ao território tradicional: “um direito a existir”.....	188
5.2	Comunidade Quilombola Tiririca dos Crioulos.....	191
5.2.1	Histórico de ocupação territorial da Tiririca dos Crioulos.....	192
5.2.2	Tiririca, a questão quilombola e a exclusão nos limites da T.I.....	199
5.2.3	O quilombo-indígena.....	204
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>		<b>212</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>		<b>219</b>
<b>ANEXOS.....</b>		<b>234</b>



## INTRODUÇÃO

Sertão é onde o pensamento da gente se forma  
mais forte do que o poder do lugar  
Guimarães Rosa<sup>1</sup>.

Estudar e conviver com o povo Pankará é uma experiência que tem me conduzido a compreender o Sertão muito mais como espaço epistemológico, do que como um espaço geográfico. O Sertão está colocado neste estudo como uma construção histórica e política, a partir da invasão dos colonizadores e de todas as transformações das relações sociais que o processo colonizador impôs.

Se, para os colonizadores, o Sertão caracterizou-se como mais um espaço da Conquista, para os indígenas, caracterizou-se como um projeto de resistência e insurgência. Para os colonizadores, o lugar da exploração. Para os indígenas, o lugar da vida. Os Pankará constroem a sua identidade de povo produzindo um pensamento crítico, localizado nesses processos históricos, que remete ao tempo vivido por seus ancestrais e estende-se até o tempo presente.

Analisar o modo como os Pankará têm interpretado a sua situação histórica e feito insurgir uma sequência de movimentos coletivos de rupturas ao padrão de poder, hegemônico, colonial/moderno/capitalista, sobre seu território e suas vidas, me colocou diante da possibilidade interpretativa de uma ética libertadora (DUSSEL, 2012). Esta afirmação se fundamenta na premissa de que este povo indígena não tem empreendido lutas para reivindicar somente o reconhecimento à sua diferença, mas, sobretudo, reivindicar o direito ao território e à sua autonomia. E o que isso implica? Esta é uma das indagações que acompanham este estudo, e a fala da cacique Pankará sugere algumas pistas,

veja a nossa história. O Estado, até hoje, não deu conta de assegurar o nosso direito de viver, de decidir e de cuidar da nossa terra que é herança dos nossos antepassados. Já fomos expulsos e voltamos. Já nos proibiram de beber água, mas sobrevivemos. Até quem é liderança em meu povo, a Fundação de Saúde e o Prefeito já quiseram definir! Só que hoje, temos entendido, cada vez mais, que vamos lutar para manter a nossa autonomia, nosso jeito de viver e de proteger a nossa Serra e a Natureza Sagrada. Nós somos um povo. Povo Pankará. E essa decisão é nossa, com ou sem o Estado (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2010).

---

<sup>1</sup> ROSA, G. 2001, p. 41.

A defesa da autonomia é um discurso predominante entre os Pankará. Não é só retórica, é também uma ação expressa objetivamente em práticas coletivas insurgentes que o grupo têm realizado e defendido como um projeto ético, político e epistemológico. Assim, apoiada na discussão teórica em debate na (e a partir da) América Latina sobre a modernidade/colonialidade, qualifico de descolonial<sup>2</sup>. Segundo Walter Mignolo, “a opção descolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender [...]. Pensamento descolonial significa também o fazer descolonial” (2008, pp. 290-291).

Isso posto, em que consiste a afirmação de que há uma opção descolonial no fazer político dos Pankará? Este povo habita a Serra do Arapuá, localizada no Sertão de Pernambuco, município de Carnaubeira da Penha, região conhecida por ser um reduto histórico do mandonismo<sup>3</sup>, da violência física e epistemológica, da exploração da terra e das pessoas; isso, para citar alguns conceitos qualificadores da situação colonial que estruturou esta realidade histórica, e que mantém um padrão de poder colonial/eurocêntrico vigente. Contudo, os Pankará deflagraram um processo de ruptura radical com a sujeição aos proprietários de terra em seu território tradicional e ao poder político-administrativo municipal, que, em síntese, são os mesmos opressores, porém usando de estruturas diferenciadas para o exercício de sua dominação sobre os indígenas.

Nos últimos dez anos, reinauguraram um tempo histórico, no qual fazem um governo próprio em seu território, através do controle do sistema educativo, religioso, político e econômico na Serra do Arapuá. E, só a partir daí, avançaram para a reivindicação da regularização jurídica do seu território tradicional ao Estado. Meu argumento se constrói baseado na compreensão de que este povo indígena, ao realizar uma interpretação crítica da sua história de opressão e usurpação territorial e da liberdade, fez a opção por um modo de

---

<sup>2</sup> O termo descolonial aparece no conjunto de textos consultados com as grafias decolonial e de-colonial. Também é recorrente em alguns autores, o uso do termo descolonização e descolonizar como sinônimos de descolonialidade, conforme aparece nas citações utilizadas no corpo deste trabalho. No meu texto, faço a opção pelas grafias descolonial e descolonizar por compreender que tais expressões estão próximas do universo semântico utilizado pelos interlocutores da pesquisa no enunciado de suas lutas.

<sup>3</sup> O *mandonismo* é um conceito relacionado aos conceitos de coronelismo e clientelismo, todavia não são sinônimos e guardam suas especificidades. Segundo Carvalho (1997, s/p), “refere-se à existência local de estruturas oligárquicas e personalizadas de poder. O mandão, o potentado, o chefe, ou mesmo o coronel como indivíduo, é aquele que, em função do controle de algum recurso estratégico, em geral a posse da terra, exerce sobre a população um domínio pessoal e arbitrário que a impede de ter livre acesso ao mercado e à sociedade política. O mandonismo não é um sistema, é uma característica da política tradicional. Existe desde o início da colonização e sobrevive ainda hoje em regiões isoladas”.

organização social e política comunitária, que articula a vida cotidiana para um sentido discordante da lógica colonial/moderna.

A etnografia deste processo, apoiada na discussão teórica acerca da Colonialidade do Poder (QUIJANO, 2005a) e da Ética da Libertação (DUSSEL, 2012), possibilita que eu formule a tese de que o movimento de ruptura deflagrado pelos Pankará no século XXI é um movimento insurgente e descolonial. O conceito de insurgência nos estudos que analisam as transformações descoloniais (el giro de-colonial) na América Latina, é usado de múltiplas maneiras, mas há um aparente consenso entre os/as pesquisadores/as, de que se trata de uma opção política coletiva que vai além das estratégias de resistência, sendo ações de transgressão, desobediência política e epistêmica, e é deste modo que defino a insurgência Pankará neste trabalho. Importante reconhecer a autoria de Catherine Walsh (2008, pp. 133-134) na recorrência ao termo em seus estudos, o que vale apresentar uma de suas formulações,

requiere pasar de las resistencias a nuevas insurgencias – de transgredir, interrumpir, incidir e in-surgir –; al poner como meollo del asunto, los patrones del poder colonial que aún perviven para – y desde allí– plantear, cultivar y ejercitar articulaciones y construcciones distintas que alienten un cambio radical y descolonizador [...]. Sin duda, estos esfuerzos forman parte de las luchas llevadas a cabo – particularmente durante las últimas dos décadas – de los movimientos sociopolíticos ancestrales. Son reflejo y manifestación de su insurgencia política que es, a la vez, una insurgencia epistémica; epistémica no solo por cuestionar, desafiar y enfrentar las estructuras dominantes del Estado –las que sostienen el capitalismo y los intereses de la oligarquía y del mercado – sino también por poner en escena lógicas, racionalidades y conocimientos distintos que hacen pensar el Estado y la sociedad de manera radicalmente distinta. Es esta insurgencia política y epistémica que está trazando nuevos caminos –tanto para los pueblos indígenas y afros como para el conjunto de la población– que realmente dibujan un horizonte decolonial, haciendo dar la vuelta a lo que hemos entendido como Estado y a las lógicas y significantes que han sostenido tal entendimiento.

Esta concepção sobre as insurgências políticas e epistêmicas na América Latina apontadas pela autora me colocou diante da seguinte questão: por onde começar a análise da insurgência na Serra do Arapuá? Qual o ponto de partida para uma etnografia desse movimento descolonial? A escuta aos mais velhos, ou anciãos – como os índios referem-se aos detentores da história do povo – indicou que o caminho do movimento insurgente Pankará se constrói a partir de um lugar muito estratégico: a memória histórica. É a memória coletiva acerca das violências sofridas desde o processo colonizador, que tem impulsionado a vontade

de continuar sendo povo. Mais do que um desejo de se mostrar publicamente como indígenas, de defender uma cultura própria ou a religião, os Pankará desejam retomar aquilo que foi, de forma violenta interrompida, ou melhor, ocultada, que é a sua condição de povo. E, o que os faz ser um povo?

Pressuponho que a construção permanente desta condição histórica de povo está articulada a uma ética própria e coletiva que os mobiliza a manterem-se na Serra do Arapuá como cuidadores do território e de todos os seus bens inter-relacionados – a água, a terra, as matas, os animais, as pessoas e o tipo de saberes e de produção do conhecimento que desejam:

Esses brancos acham que são dono aqui, mas na Serra do Arapuá não tem dono de matéria não [referindo-se a matéria corporal]. Os verdadeiros donos são os Mestres que vivem nas matas, aqui tudo que se faz na natureza tem que pedir permissão. Não pode cercar a água, porque a água não é só pra gente, é para os animais também. Não pode desmatar, queimar, porque não é só para os índios, é para os animais também. Cada pedacinho tem um dono, e os índios tem que cuidar. Somos nós os índios que cuida. Essa terra é para os índios viverem, porque sabemos quem são os donos, porque temos a ciência (Manoelzinho Caxiado, pajé Pankará, 2010).

A fala acima me conduziu na pesquisa para a intenção de caracterizar esse modo de ocupação tradicional, que se constrói na condição de “cuidadores” e não como “donos”. Pareceu-me que deste modo as relações sociais derivadas existem sob outra episteme, e estabelecidas ética e politicamente como estratégia de um contra-poder ao poder hegemônico dos proprietários de terra. Falo de relações sociais elaboradas e deliberadas fora do eixo da exploração, usurpação e violência, como também fora da separação pessoa e natureza concebida pela modernidade/colonialidade.

Assim, percebo a reivindicação, na Serra do Arapuá, pelo direito a um governo autônomo, como estratégia necessária para garantir esse modo de ser povo e de reproduzir-se conforme seus valores, suas concepções e seus projetos contemporâneos. Estas questões me levam a interpretar que a luta pela autonomia empreendida pelos Pankará é de orientação histórica e epistemológica, pois muito dos elementos que constituem essa ética coletiva tem sobrevivido em co-existência e sob diferenças de poder no território.

Tal percepção dita acima, surge numa reflexão a partir de Escobar (2005), quando este autor analisa as políticas de lugar no contexto da globalização junto às comunidades negras do Pacífico colombiano. Ele afirma que a crença na possibilidade de mundos e

conhecimentos de outros modos, como o slogan do Fórum Social Mundial de Porto Alegre defendia, ressalta o duplo aspecto do esforço que está em jogo para construir políticas a partir da diferença colonial, uma vez que há em muitos movimentos sociais lógicas diferentes de política e de mobilização coletiva. Em outras palavras, Escobar (2005, p.39) diz que,

gustaría pensar que estos movimientos sugieren su novedad en dos dimensiones: la de la lógica organizativa misma (autoorganización y complejidad), y la de las bases sociales de la movilización (basadas-en-lugar aunque engranadas con redes transnacionales).

Estudar os movimentos de resistência e de insurgência Pankará remete a um contexto de análise que perpassa tanto a diversidade epistemológica no Sertão do São Francisco, como a relação dos indígenas com o Estado Nacional e os problemas concretos daí derivados. O Estado moderno é um Estado colonial que se sustenta a partir do eurocentrismo como única possibilidade epistêmica (QUIJANO, 2005a). Com a colonização, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados passou a determinar o processo histórico e a permanência intencionada de tais diferenças como mecanismo destacado de dominação. A independência política não implicou na descolonização das relações de poder, portanto, a descolonização das relações de poder implica também no reconhecimento de que há várias opções de construção do conhecimento e, conseqüentemente, de organização e reprodução da sociedade. Para Grosfoguel (2007, pp. 33-34),

já não é possível construir a partir de uma só epistemologia um desenho global como “solução única” aos problemas do mundo, seja da esquerda (socialismo, comunismo etc.) ou da direita (desenvolvimentismo, neoliberalismo, democracia liberal etc.). A partir dessa diversidade epistêmica há propostas anticapitalistas, antipatriarcais e antiimperiais diversas, que apresentam diferentes maneiras de enfrentar e solucionar os problemas produzidos pelas relações de poder sexuais, raciais, espirituais, lingüísticas, de gênero e de classe no presente “sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial”. Essa diversidade de propostas de epistemologias “outras” subalternizadas e silenciadas pela epistemologia eurocêntrica apresentaria uma maneira de transcender a modernidade eurocentrada para além das propostas de culminar na modernidade ou de desenvolver a pós-modernidade. Essas últimas constituem críticas eurocênicas ao eurocentrismo.

Trata-se de uma abordagem que se constrói lançando o olhar para as dinâmicas sócio-políticas e econômicas, dos grupos e povos explorados, que confrontam a globalização neoliberal, sem, no entanto, significar dizer “estar fora” da escala global. São sujeitos

coletivos que desenvolvem um padrão de representatividade “na qual o poder está na comunidade e não no Estado ou em qualquer outra instituição administrativa equivalente” (MIGNOLO, 2008, p. 298). Mignolo cita como exemplo, na América do Sul e no Caribe, os indígenas e quilombolas no Brasil.

Este poder localizado na comunidade é base de uma episteme que se desenvolve no mundo “exterior” do mundo eurocêntrico, como explica Fanon (2010, p. 55) “a zona habitada pelos colonizadores não é complementar à zona habitada pelos colonizados”. Desse modo, defende o autor que quando o colonizado compreende a si mesmo e concebe o mundo de uma maneira distinta, faz nascer a esperança, e isso impõe um retrocesso ao universo racista/colonial.

Colocadas estas compreensões mais gerais, esta pesquisa, ao observar, pensar e indagar com e a partir dos Pankará sobre o tipo de projeto político que o povo vem tecendo na sua história, busca aprofundar as seguintes questões: trata-se de uma opção descolonial? Posso afirmar que a experiência histórica do povo Pankará aponta para uma epistemologia “outra”, distinta da epistemologia eurocêntrica capitalista, racista, sexista, patriarcal, cartesiana? Há um projeto que se orienta por uma ética transformadora das condições objetivas e subjetivas de vida na Serra do Arapuá?

Este tem sido o caminho do meu pensar para resolver as questões empíricas da pesquisa. São questões a serem retomadas em cada parte e capítulo desta tese. Mas antes, é importante trazer logo a esta introdução, o campo empírico e os interlocutores da pesquisa, para que todas essas questões fiquem mais acessíveis. Somente a partir de uma apresentação inicial ao território pluriétnico que tem se constituído na Serra do Arapuá, é possível aproximar-se dos pensamentos e das questões orientadoras deste estudo.

### **O Campo Empírico e os Sujeitos da Interlocução**

Este estudo pretende analisar uma experiência local, a prática política, ética e epistêmica de um determinado grupo social que é o povo indígena Pankará da Serra do Arapuá. Este povo passa a ser conhecido no cenário político contemporâneo no ano de 2003, durante o I Encontro dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Territorial, promovido pelo

Conselho Indigenista Missionário (Cimi)<sup>4</sup>, compartilhando com outros povos da seguinte identificação: “não somos nem emergentes, nem ressurgentes, somos povos resistentes”. Esta expressão coletiva, que se tornou o slogan do encontro, foi criada pelos povos na tentativa de organizar o discurso na lógica do Movimento Indígena, ao invés da simples apropriação das categorias utilizadas pelos antropólogos e indigenistas de “emergência étnica” e “ressurgência étnica”. A afirmação da categoria resistência apontou para uma compreensão diferenciada da condição e do contexto histórico formulado pelo movimento e que me fez indagar: resistente a quê?

Os povos indígenas presentes no encontro discordaram da leitura que os antropólogos fizeram de que eles haviam “sumido”, “desaparecido”, “ocultado”, “dispersado”, ainda que as etnografias tenham se preocupado em explicar tais fenômenos a partir das consequências violentas do processo colonizador e de uma abordagem situacional e política da “aparição” desses povos no século XX. Mesmo que as discussões teóricas sobre a presença destes povos no Nordeste tenham a preocupação em não assumir uma postura essencialista de comprovação da continuidade histórica como meio de legitimar a alteridade, o Movimento Indígena assumiu o discurso político de discutir a resistência como uma práxis de “existência” e “permanência” na história, não em uma dimensão cronológica, mas política e epistêmica<sup>5</sup>.

É nesse espírito de afirmar o existir que os Pankará apresentam-se publicamente e sempre o fazem falando de si e do seu território tradicional. Então, tomando como ponto de partida a categoria do Movimento – resistência –, segue uma breve contextualização acerca deste povo indígena que resiste e da geopolítica que estão inseridos.

### Dados Gerais sobre os Pankará e a Serra do Arapuá

---

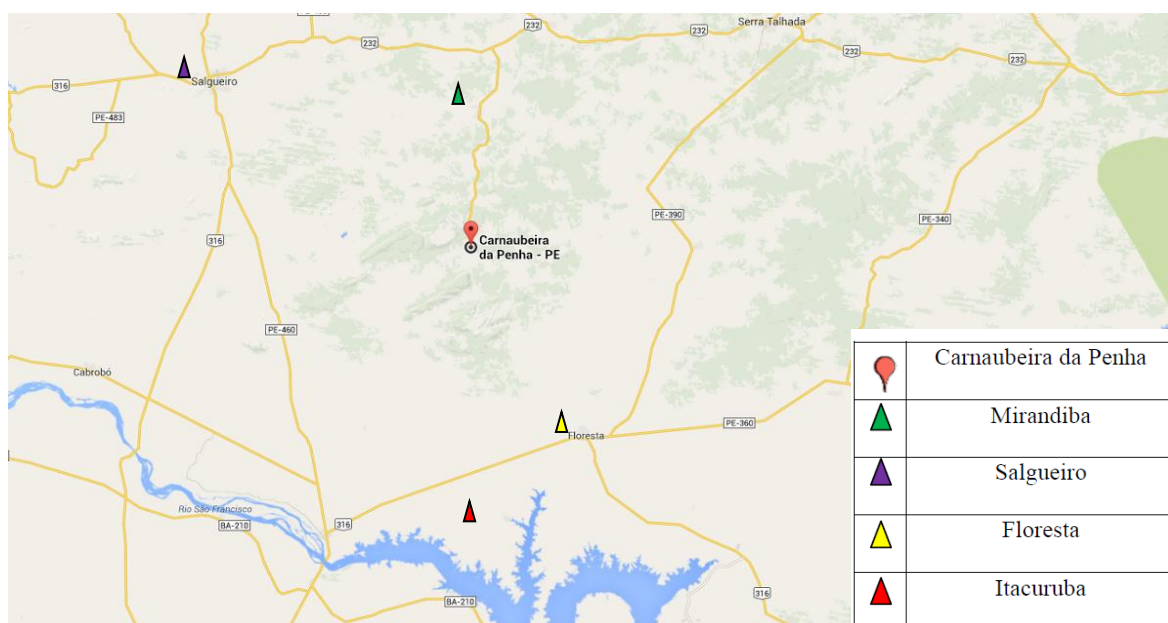
<sup>4</sup> Ocorreu na cidade de Olinda/Pernambuco e, após o término do encontro, a Fundação Nacional do Índio (Funai), divulgou uma lista de 36 povos, intitulada “Povos Indígenas Oficialmente Reconhecidos pela Funai” entre estes, os Pankará e os Pipipã em Pernambuco (anexo 1).

<sup>5</sup> O que me parece estar no centro desse debate são as bases analíticas dos antropólogos e a do Movimento Indígena. Enquanto a “emergência” e a “ressurgência” refere-se a uma construção “sobre” os índios e o processo de criação, constituição e organização das identidades étnicas e sua classificação, a “resistência” refere-se a uma construção “a partir” dos índios e ao processo de opressão, subalternização, racialização das identidades, isto é, ao modo como um determinado povo existe na História com o advento da modernidade/colonialidade. Não há o elemento “invisível” postulado pelos antropólogos no olhar dos indígenas, mas o elemento “silenciado”, “subalternizado” e legalmente “impedido” na colônia, no império e na república: a autonomia de ser povo.

Os Pankará estão situados na geopolítica do Sertão do São Francisco pernambucano, em um território de ocupação tradicional denominado Serra do Arapuá, no município de Carnaubeira da Penha. O município está situado geograficamente entre as cidades de Mirandiba (norte), Salgueiro (noroeste), Floresta (sudeste) e Itacuruba (sul).

A cidade de Carnaubeira da Penha tem uma população de 11.782 indivíduos, sendo 9.800 o total da população rural (IBGE, 2010). Carnaubeira é o antigo “Sítio da Penha”, que aparece nas fontes históricas dos séculos XVIII e XIX. Foi distrito do município de Floresta, sendo elevada à categoria de município autônomo pela Lei Estadual nº 10.626, de 1º de outubro de 1991. Conforme destaca a pesquisadora Lara Andrade (2010), esse município é habitado majoritariamente pelos povos indígenas Atikum e Pankará que, juntos, somam aproximadamente 9.468 pessoas, ou seja, 80,35% da população municipal e 96,61% da população rural. Carnaubeira da Penha está entre os dez municípios com menor IDH de Pernambuco, com Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 0,573<sup>6</sup> (PNUD, 2010).

Figura 1 - Mapa de localização Carnaubeira da Penha/PE.



Citada em documentos históricos como um “oásis no Sertão”, a Serra do Arapuá chega a uma altitude de 900 metros e compõe o conjunto dos principais brejos de altitude no

<sup>6</sup> Cf. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2010. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/arquivos/ranking-idhm-2010.pdf>>. Acesso em: dez. 2012.



estado de Pernambuco<sup>7</sup>. Significa dizer que, essa área territorial tem grande valor econômico e ambiental, pois os brejos de altitude são ilhas de floresta úmida em plena região semiárida cercada por vegetação de caatinga. São encaves da Mata Atlântica nordestina, portanto, possuem um clima bastante atípico com relação à umidade, temperatura e vegetação (PRANCE, 1982).

Os Pankará reivindicam a regularização jurídica do seu território ao Estado, desde a década de 1940, mas só vieram a ser atendidos recentemente, no ano de 2009, através da criação do Grupo Técnico para Estudos de Identificação e Delimitação da Terra Indígena<sup>8</sup>, instituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai).

A população Pankará, indicada no último censo feito pela organização indígena, é de 4.870 pessoas distribuídas por 53 aldeias<sup>9</sup> situadas nas três regiões do território que denominam de Sertão, Agreste, Chapada. O Sertão refere-se à região baixa, ou “pé de serra”, é uma área típica de Semiárido. É formado pelo conjunto de 18 aldeias, com uma população que corresponde a cerca 47% da população Pankará. O Agreste é uma região intermediária, ou “subida da serra”, de característica climática diferenciada, típica dos brejos de altitude. É formado pelo conjunto de 26 aldeias, com uma população que corresponde a cerca 33% da população Pankará. E a Chapada é o cume da Serra do Arapuá, formada pelo conjunto de 10 aldeias, com uma população que corresponde a cerca 20% da população total Pankará (MENDONÇA, 2012). As três regiões estão invadidas por ocupantes não-indígenas, sendo as regiões Agreste e Chapada as de maior presença. Não por acaso, são as regiões mais produtivas, abrigando 98% das reservas naturais de água e floresta (MENDONÇA, 2012).

Além da população que habita de forma permanente a serra, há um contingente populacional que se encontra em outras duas situações: i) dispersos nas cidades do entorno, nas capitais Recife e São Paulo; ii) organizados como povo no município de Itacuruba, Sertão de Itaparica, contabilizando 71 famílias. Nessa cidade sertaneja reivindicam o território denominado por eles de Serrote dos Campos<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup>Outros dois brejos que merecem destaque são a Serra do Ororubá, localizada na região do Agreste pernambucano, território tradicional do povo Xukuru do Ororubá (SOUZA, 1998), e a Serra Negra, atualmente reivindicada pelo povo Pipipã, está localizada no município de Floresta, Sertão pernambucano.

<sup>8</sup>GT PP 1014/PRES/FUNAI de 04/09/2009 publicada no DOU de 08.09.09, Seção 2, p. 35-36. O território ainda não foi delimitado e está em fase de conclusão dos estudos.

<sup>9</sup>Censo de 2011 realizado pela Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará (OIEEIP). Neste documento o quilombo da Tiririca aparece como uma das 53 aldeias (anexo 2).

<sup>10</sup>Sobre os Pankará em Itacuruba, há um relatório de qualificação da demanda deste povo, de minha autoria, entregue à Funai em 18 de fevereiro de 2011. Até a presente data, nenhum outro procedimento administrativo está em curso.

A Serra do Arapuá está circundada por um complexo maior de serras que compõem o território histórico dos Umã<sup>11</sup>, e que, na atualidade são importantes referências políticas para se compreender os processos de territorialização na região. Entre as serras destacamos: serras da Cacaria e do Catolé, situadas no território Pankará; Serra do Melado, situada no território da Tiririca dos Crioulos; Serra Grande, que não foi reivindicada por nenhum povo até o momento; serras do Umã, do Jacaré e das Crioulas, situadas no território Atikum-Umã, sendo a das Crioulas uma área histórica importante para os quilombolas de Conceição das Crioulas. Outras referências importantes que situam os Pankará são: a Terra Indígena Atikum na Serra Umã<sup>12</sup> (noroeste); o Rio São Francisco<sup>13</sup> (sul); ilhas da Viúva e Sorobabel, situadas no município de Rodelas, estado da Bahia<sup>14</sup> (sul) e a Serra Negra<sup>15</sup> (sudeste).

Figura 2 - Serra do Arapuá, Serra Umã, Serra Negra e Rodelas



<sup>11</sup> A grafia dos nomes indígenas nas fontes históricas coloniais é muito incerta e mutável, daí algumas variações que surgirão no decorrer do texto. Os Umã apresentam as seguintes variações: Huamoi, Huamães, Huamué, Humons, Umã, Umães, Uman, Umãos, Urumã, Woyana (POMPA, 2003, p. 238).

<sup>12</sup> Os Pankará participaram ativamente da constituição formal da Serra Umã como Terra Indígena, conforme capítulos 2 da tese.

<sup>13</sup> Importante ponto de migração dos Pankará e rota de intercâmbio ritual com os Tuxá em Rodelas/BA.

<sup>14</sup> Território Tuxá/BA que foi frequentado pelos Pankará, também para visitas rituais como moradia sazonal, durante todo o século XX.

<sup>15</sup> A Serra Negra foi um importante local de resistência e articulação de vários povos no século XIX, por isso vários grupos indígenas do Sertão pernambucano fazem referência à Serra Negra como uma origem comum (ROSA, H. L. 1998). No século XX, é reivindicada pelos Kambiwá e Pipipã, mas ocorre que a Serra Negra foi transformada em uma Reserva Biológica criada através do Decreto nº 87.591, emitido em 20 de setembro de 1982, com uma área de 1. 100 ha, o que gera sobreposição de interesses entre a Terra Indígena e a reserva. Atualmente, sua administração está a cargo do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

O Sertão do São Francisco atrai uma frente expressiva de colonização, que resultou num contexto intersocietário diverso com a fixação das famílias descendentes da Casa da Torre e da chegada de novos colonos, favorecidos com a Lei de Terras (Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850), que confiscou as terras indígenas. Através dos colonizadores, a população negra chegou à região trazida como escrava para trabalhar nas fazendas de gado. No século XX, pode-se descrever objetivamente a caracterização da ocupação não-indígena na Serra do Arapué por famílias que detém o poder político e econômico em Floresta e Carnaubeira e os conflitos envolvendo os índios e essa elite. Tais famílias são denominadas de Novaes, Ferraz, Carvalho e Menezes, para citar as maiores em extensão e influência política. Além destes, há os ocupantes não-indígenas com menor poder econômico, sendo àqueles que trabalham para as famílias acima, e que, ao longo dos anos, foram fixando-se pela Serra, comprando lotes de terras e mesmo estabelecendo matrimônio com os indígenas. A população negra rural tem uma presença expressiva, tanto na relação matrimonial com os indígenas, como organizadas em comunidades rurais, conforme demonstra a tabela abaixo:

Tabela 1 – Principais municípios e grupos étnicos no entorno da Serra do Arapué

MUNICÍPIO	COMUNIDADE QUILOMBOLA*/ Data de publicação no DOU**	POVO INDÍGENA
Carnaubeira da Penha	Massapê 08/06/05 Tiririca 05/03/08 São Gonçalo 19/11/09	Atikum; Pankará
Mirandiba	Araçá, Caruru, Feijão, Pedra Branca e Serra Verde 12/07/05 Juazeiro Grande 13/12/06 Posse 24/03/06 Queimadas 27/04/10	Atikum
Salgueiro	Conceição das Crioulas 08/06/05 Santana 12/03/07 Tamboril 02/03/07	Atikum
Floresta	Filhos do Pajeú 10/02/2011 Negros do Pajeú 10/02/2011	Pipipã; Kambiwá
Petrolândia	Borba do Lago 12/07/05	Pankararu
Itacuruba	Ingazeira 12/05/06 Negros de Gilu 19/04/05 Poço dos Cavalos 12/05/06	Pankará de Serrote dos Campos
<b>Total</b>	<b>20</b>	<b>06</b>

\*Com certificação da Fundação Cultural Palmares.

\*\*Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2011.

Como pode-se ver, é uma região com expressiva composição de territórios étnicos e de fazendas oriundas da Casa da Torre, o que pressupõe uma realidade histórica de

colonização densa e diversa, assim como foram e têm sido as estratégias de resistência dos segmentos sociais subalternizados para manterem-se na região até os dias atuais.

### Breve contextualização do modo de ocupação territorial e organização social

Diante da invasão de seu território tradicional, os Pankará desenvolveram uma série de estratégias de resistência para permanecer na Serra do Arapuá. A principal delas foi submeter-se à condição de trabalhadores e/ou arrendatários em sua própria casa. É nessa condição, que conseguem subverter a lógica da ocupação, criando mecanismos de defesa e proteção dos recursos ambientais e dos locais sagrados, e garantindo a ocupação permanente através de um modo de se organizar espacialmente, a partir dos critérios de parentesco. As relações de parentesco podem ser explicadas a partir da representação de quatro famílias, denominadas pelos índios como Limeira, Amanso, Caxiado e Rosa. Destas, descendem todos os demais ramos familiares, cuja constituição está associada ao processo histórico que levou a formação social do povo.

Cabe destacar que o parentesco tem sido um importante mecanismo de poder interno da comunidade, tanto por sua função de legitimar a história, como por sua forma de manter o controle territorial. Os Pankará são um povo que tem origem em uma importante aliança política, celada entre essas quatro famílias indígenas, que encontravam-se desterritorializadas pelo Sertão do São Francisco, no início do século XX. Na realidade, a formação destas famílias tem uma origem personificada nos líderes Luiz Limeira, Domingo Amanso, Amélia Caxiado e Horácio Rosa. Como se verá no corpo da tese, a memória destes líderes e dos seus feitos é fundante no projeto ético-epistêmico desse povo.

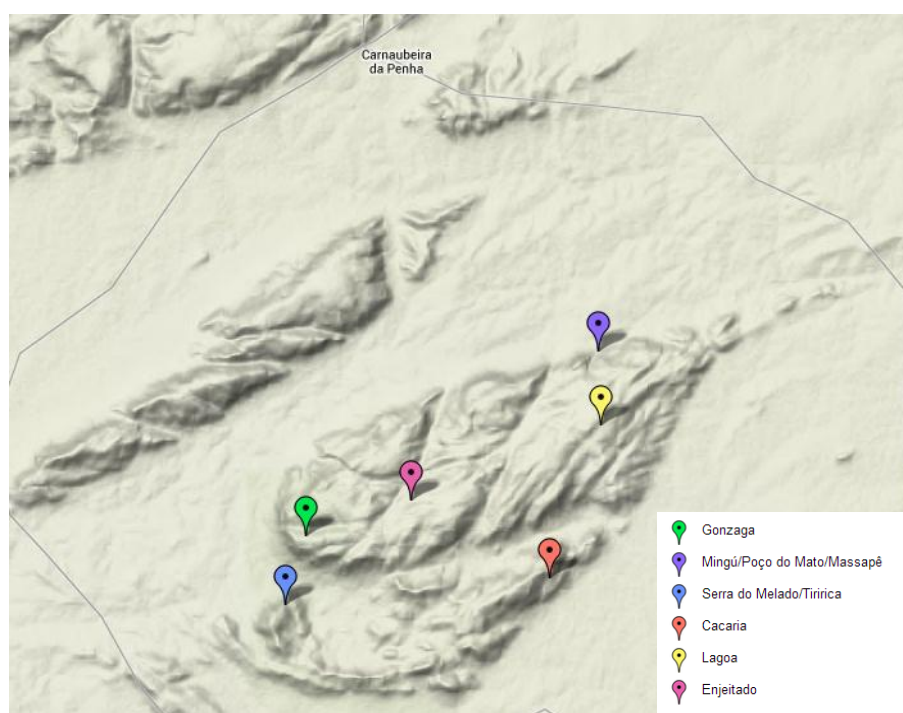
O tipo de ocupação que os Pankará constroem em seu território e a história dessa ocupação será etnografada, dando ênfase ao período compreendido entre as décadas de 1940-1970, e a partir dos movimentos políticos na última década deste século, de 2003 a 2013. Isso porque são períodos que dizem respeito a dois momentos de grande movimentação política em torno da reivindicação territorial<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Os Pankará passam a reivindicar ao governo brasileiro a regularização do território em dois contextos históricos específicos: o primeiro, na década de 1940, junto ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e décadas depois, em 2003, à Fundação Nacional do Índio (Funai). O território reivindicado aos órgãos oficiais, nos dois contextos referidos, é a Serra do Arapuá.

No primeiro período, estabeleceram, na Serra do Arapuá, seis núcleos político-rituais que correspondem às aldeias: Enjeitado, Gonzaga, Cacaria, Lagoa, que ficam nas regiões altas da Serra, e o Mingú<sup>17</sup> e o quilombo Tiririca, na região do Sertão. Cada um deles é habitado por um principal grupo de parentesco e, geograficamente, cada núcleo está situado em uma região específica da serra, o que favoreceu um campo de influência em todo o território, como pode ser observado na imagem abaixo:

Figura 3 – Núcleos rituais da Serra do Arapuá



Na atualidade, os Pankará chamam as quatro famílias de origem de “tronco velho”, e a extensão dessas famílias são denominadas “ramas”. O Mingú é formado pelas ramas dos troncos Limeira e Caxiado. O quilombo da Tiririca pelo troco dos Amansos. Na última década, por força das migrações internas, a aldeia Gonzaga é esvaziada e seus moradores descem a serra e formam a aldeia São Bento, na região do Sertão, entretanto, o local guarda uma força histórica e religiosa, e o “povo do São Bento” são referenciados internamente como o “povo do Gonzaga”. Mas isso acontece também com as demais aldeias: o povo da Cacaria, o povo do Enjeitado etc., essa composição do espaço pelo parentesco é evidente entre os Pankará.

<sup>17</sup> A aldeia Mingú representa o conjunto de comunidades que inclui as aldeias Poço do Mato e Massapé.

A influência que os troncos velhos exercem ancora-se, não só na capacidade de reprodução material que os grupos domésticos possibilitam, como também em aspectos simbólicos da relação dos Pankará com o território, pois cada uma das quatro famílias está associada a um determinado ente espiritual denominado Mestre, que compõe o panteão religioso. Tais mestres são considerados, pelos Pankará, como os “donos do território”, os “donos do terreiro de Toré” e assim vai construindo-se o exercício do poder englobando as várias dimensões que articulam e mobilizam este povo.

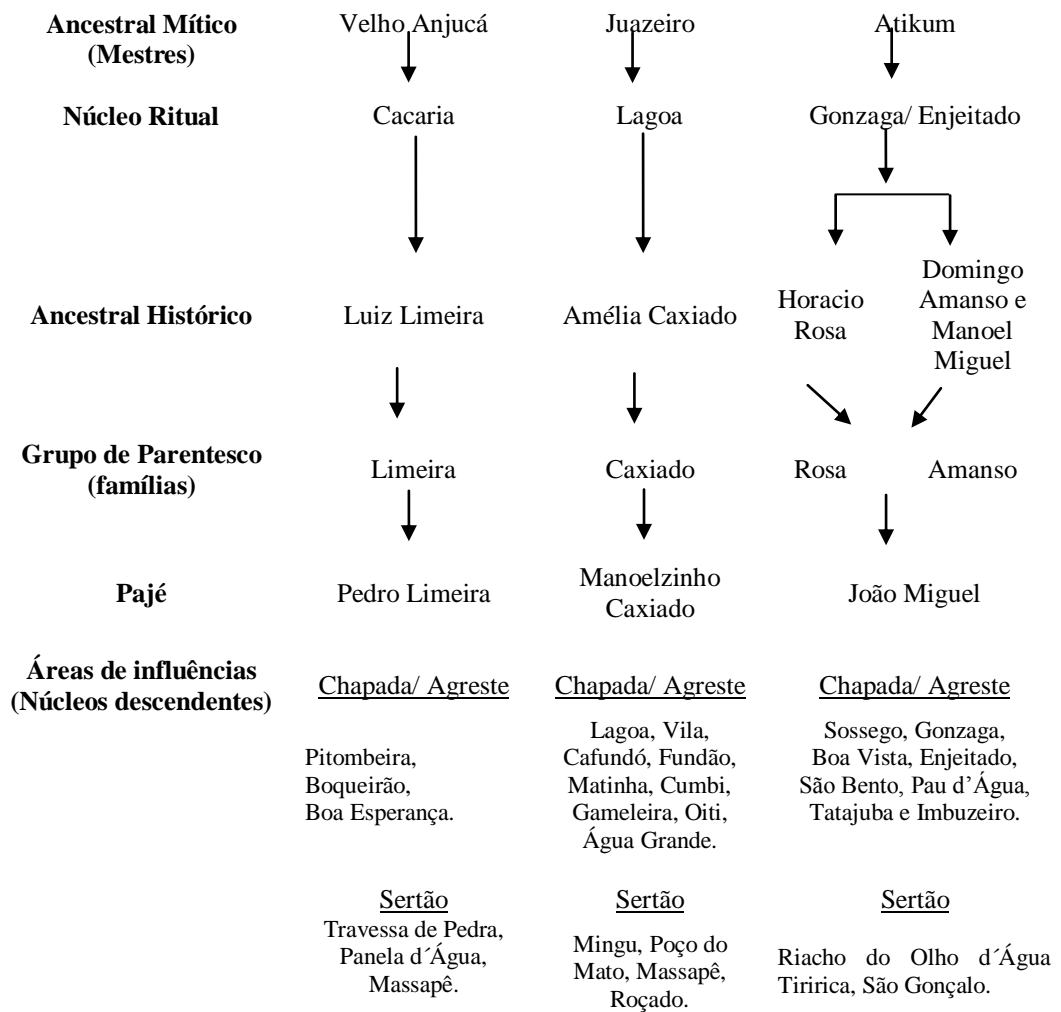
O processo de ocupação na Serra do Arapuá, pelos indígenas, deu-se de cima da serra (Chapada e Agreste) em direção ao Sertão, em um movimento de constante mobilização e ocupação dos espaços de modo coletivo. Todas as áreas habitadas pelos Pankará têm uma representação coletiva que resulta em uma “indescendência só”, como afirma o pajé Manoelzinho Caxiado. Ou é “tudo casca do mesmo pau”, como afirma o pajé Pedro Limeira. Essa migração deve-se a alguns fatores de ordem econômica e social.

Os quatro grupos de parentesco Pankará caracterizam-se por famílias de bases extensas, que passaram por processos de expansão demográfica. As novas gerações, que são as “ramas”, foram organizando-se, driblando o controle do trabalho pelos proprietários de terras, a ausência de terra para trabalhar na região do Agreste e Chapada (áreas mais produtivas) e como as terras de menor valor econômico estavam situadas no Sertão da serra, foi possível a vários subgrupos familiares comprá-las. Já as terras no Agreste e na Chapada permanecem, em sua maioria, na posse da elite da cidade de Floresta e Carnaubeira, mas sempre produzida e protegida pelos indígenas na condição de meeiros ou empregados.

Além da questão do tipo de acesso à terra, outro fator tem relação com as atividades produtivas e de sociabilidade. A geografia da Serra do Arapuá impõe áreas específicas de cultivo e criação, assim, os índios movimentam-se por várias regiões para diversificar sua produção. É comum deixar para os filhos adultos o “direito” de continuar como arrendatário de um lote de terra, localizado em alguma área privilegiada distante da aldeia de moradia dos pais. Além da diversificação, praticam uma agricultura observando o cuidado com o solo, sendo comum, depois de um período de três anos, abandonarem o terreno em busca de outro. Nessas movimentações, instalam habitação, e, desse modo, os circuitos produtivos, aliados aos circuitos rituais e festeiros, influenciam nos casamentos entre os grupos de parentesco e também com não-índios (índios e negros; índios e pequenos proprietários de terra). O Toré, o forró, as feiras são importantes atividades sociais e de lazer que favorecem os romances e os casamentos.

É assim que muitas “ramas” de famílias foram constituindo-se em unidades autônomas, consolidando importantes áreas de ocupação na serra e na região de Sertão. Esse processo pode ser visualizado, de uma forma esquemática, da seguinte maneira:

Figura 4 - Esquema parentesco e território



Fonte: MENDONÇA,2003; ANDRADE, 2010; LOPES, 2012.

O esquema apresentado constitui-se em apenas uma tentativa didática de representação da organização de parentesco Pankará no território. Essas relações de parentesco não existem de forma vertical e do ponto de vista das relações, são dinâmicas e inter-relacionadas, pois são diversos os modos de interação e articulação entre essas famílias. Como pode ser observado, um mesmo grupo de parentesco está presente em várias áreas de

influência política e ritual, a exemplo da família Caxiado, que tem maior número de “ramas” na serra. Para entender o projeto político, ético e epistêmico que os Pankará vêm construindo, é importante perceber o lugar que ocupam os seus ancestrais históricos na organização social do povo, pois foram importantes líderes na primeira insurgência dos Pankará, entre as décadas de 1940 a 1970. Pertencer ou estar associado ao grupo de parentesco de um desses líderes é uma das estratégias internas dos Pankará de resistência no território.

O principal argumento do povo para explicar a composição pluriétnica na Serra do Arapuá, constrói-se a partir da história e do parentesco, desse modo, todos os elementos apontados no esquema acima, os índios apresentaram como argumentos legítimos, porque estão legitimados socialmente nas disputas territoriais com os não-índios e nas redes de poder político e religioso entre estas famílias. Este tipo de uso das relações de parentesco tem como característica ser uma rede flexível, que, historicamente, comportou alianças e permitiu, ao grupo, se organizar como povo e traçar estratégias que os manteve durante todo o século XX, habitando de forma permanente a Serra do Arapuá.

Além destes objetivos políticos, observo também valores morais, de solidariedade, de comunhão, de reciprocidade e de afinidade, que impulsionam uma coesão interna para legitimar suas reivindicações e, conseqüentemente, o reconhecimento por parte do Estado, que veio a ocorrer de forma gradativa através da implantação de um Distrito Sanitário Especial Indígena (2003), da estadualização das escolas como indígenas (2004) e da instituição do procedimento administrativo para identificação e delimitação do território reivindicado (2009).

Neste segundo período de reivindicação territorial (2003 a 2013), os Pankará retomaram as articulações políticas e rituais entre as quatro famílias, que passam a ser representadas pela geração de filhos/as e netos/as dos líderes da década de 1940. Hoje, a organização social Pankará está representada da seguinte forma: através da cacique Maria das Dores, ou “Dorinha Pankará”, neta do líder Luiz Limeira; dos quatro pajés, Pedro Limeira, Manoelzinho Caxiado, João Miguel, Pedro Leite; de um grupo de lideranças que representam as três regiões do território (Sertão, Agreste e Chapada); da Organização Interna da Educação Escolar Indígena (OIEEI) e do Conselho de Saúde.

Através desta organização, os Pankará assumem a direção do processo de reorganização interna na Serra do Arapuá, para reestabelecerem-se como povo, reivindicarem seus direitos específicos ao Estado, e, principalmente, deflagrar a construção de um projeto político para a autonomia. Como consequência, surge o enfrentamento aos poderes políticos e



econômicos locais. Os conflitos enfrentados pelos indígenas na Serra Arapuá, nesta última década, apresentaram um campo complexo de relações, que de forma sintética pode-se caracterizar assim: i) com os não-índios que se estabeleceram na serra durante o século XX, como pequenos proprietários e/ou empregados que assumiram a posição de “capatazes” destes proprietários; ii) com os ricos proprietários de terra que são as “famílias tradicionais de Floresta”; iii) com os familiares destes proprietários de terras articulados diretamente com o Executivo e Legislativo de Carnaubeira da Penha (os Carnaubeira); iv) com os familiares destes proprietários de terras articulados diretamente com o Executivo e Legislativo de Floresta (os Riacheiro, ou Navieiro); v) os Carnaubeira e Navieiro envolvidos com o narcotráfico e milícias armadas.

Esse campo de relações, com seus antagonistas, coloca em evidência um poder colonialista hegemônico e as várias interações e interconexões de violência, exploração e dominação, presentes historicamente na serra, as quais contextualizam as lutas contemporâneas dos indígenas. Os Pankará passam a operar um esforço coletivo e articulado para romper com a dominação através do estabelecimento de alianças internas entre os “troncos velhos”, para garantir a unidade política e através de uma coalização de forças com algumas comunidades do entorno. Entre estas comunidades, a ênfase será dada à aldeia Massapê e ao quilombo Tiririca dos Crioulos, por suas peculiaridades na situação histórica estudada, cujo encontro, no campo empírico da pesquisa, deu-se no contexto dos estudos antropológicos para a regularização fundiária da Serra do Arapuá, tal como apresento agora.

#### O Processo de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pankará

Durante todo o ano de 2010, ocorreram os trabalhos de campo do Grupo Técnico para a Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pankará (GT), no qual atuei como coordenadora. O período deste trabalho correspondeu, também, à minha pesquisa de doutoramento. Após 11 anos de pesquisa e militância com os Pankará, eu cria na hipótese de que a definição jurídica da Serra do Arapuá, como Terra Indígena, seria algo sem muitas surpresas, ao menos do ponto de vista das dinâmicas internas, o que não se confirmou. Uma situação empírica e peculiar demandou uma reorganização metodológica do GT e mudou substancialmente meu projeto de pesquisa do doutorado. Um prólogo da minha incursão no campo pode ser descrito a partir do encontro com duas comunidades que possuem histórias

muito singulares na Serra do Arapuá, a comunidade do Massapê e a comunidade da Tiririca dos Crioulos.

Para o Grupo Técnico compreender e se aproximar espacialmente da área reivindicada pelos indígenas, procedemos com algumas oficinas de mapeamento participativo. Na construção dos mapas, as lideranças Pankará apontaram como integrantes do território reivindicado duas comunidades que, até aquele momento, não estavam articuladas com a organização social, foram o Massapê e a Tiririca dos Crioulos. No entanto, era do nosso conhecimento que tais comunidades estavam certificadas pela Fundação Cultural Palmares como remanescentes de quilombos<sup>18</sup>. Contudo, os indígenas afirmavam que era território tradicional e em todos os mapas temáticos produzidos<sup>19</sup> estas duas áreas territoriais apareciam com vários elementos importantes da territorialidade do povo, principalmente na relação de parentesco e ritual.

Diante disto, o GT iniciou a pesquisa etnográfica do território pleiteado a partir destas comunidades e, nos deparamos com as duas situações que descrevo brevemente aqui nesta introdução, pois este assunto será aprofundado no quinto capítulo.

Em relação à comunidade do Massapê, o Grupo Técnico se dirigiu à reunião agendada pelas lideranças sabendo que se tratava de uma comunidade quilombola, com o processo administrativo<sup>20</sup> de levantamento fundiário pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em curso, portanto, o encontro consistia num entendimento prévio desta situação jurídica para encaminhar a discussão em torno das fronteiras territoriais. Mas logo no início da reunião, a comunidade estava representada por cerca de 100 pessoas das duas famílias que constitui o grupo (Nogueira e Salvador), se auto-declaram como pertencente ao povo indígena Pankará. Reafirmaram seu pertencimento aos Pankará por serem “filhos da Serra do Arapuá”, argumentando que os membros fundadores da comunidade migraram do alto da Serra (aldeia Gonzaga) para o Sertão na primeira metade do século XX e que são pertencentes aos grupos de parentesco Limeira e Caxiado. Os pajés Pedro Limeira e Manoelzinho Caxiado presentes na reunião reiteraram a posição da comunidade do Massapê.

---

<sup>18</sup> Cf. Tabela 1, p.27.

<sup>19</sup> Foram produzidos quatro mapas, são eles: mapa do ritual religioso que intitularam de “Mapa Sagrado”; mapa ambiental que o nome de “Fontes de Vida”; mapa sobre o processo de ocupação espacial que intitularam “Mapa das Famílias” e um mapa sobre os serviços públicos disponíveis como posto de saúde, energia elétrica, etc., que intitularam “Mapa de Serviços”.

<sup>20</sup> Processo INCRA - Nº54141.000373/2009-41.

A comunidade do Massapê foi banida de forma violenta do seu território no ano de 1998 pela elite agrária da região e desde então as 96 famílias vivem na periferia da cidade de Floresta. Este primeiro encontro ocorreu no seu lugar de origem, no salão da igreja que era o único imóvel em condições físicas, pois os demais foram destruídos (casas, comércio, escola). Percebi em campo que a escolha do local da reunião já informava uma certa movimentação política deste grupo em torno de seu território, pois me pareceu muito simbólico a decisão de reunir-se com a Funai no lugar onde foram proibidos de retornar e que é a sua casa. Também estava presentes alguns indígenas do povo Pankararu de Entre Serras<sup>21</sup> que chegaram à reunião com o Massapê, fato que também me comunicava algo como uma demonstração dos “vínculos indígenas” desta comunidade e do apoio dos povos com quem mantêm alianças históricas.

Na reunião Seu Dioclécio, liderança do Massapê, denunciou o envolvimento de políticos de Carnaubeira da Penha no encaminhamento do pedido de certificação à Fundação Cultural Palmares, o que de certo modo ficou evidente, pois o presidente da Associação Quilombola do Massapê é proprietário de terra no território indígena e ex-vereador do referido município.

Diante desta conjuntura, as lideranças Pankará junto com as lideranças locais do Massapê, deliberaram sobre a inclusão da área do Massapê na T.I. Pankará e encaminharam denúncia (anexo 3) ao Governo Federal sobre irregularidades no processo administrativo do Incra/Superintendência do Médio São Francisco (SR 29) para regularização do território Massapê como quilombo. Os principais conteúdos da denúncia são a contestação do Relatório Antropológico financiado pelo Ministério da Integração e a solicitação da suspensão do levantamento fundiário. Depois desta denúncia, o levantamento fundiário foi suspenso.

Já em relação ao encontro com a comunidade Tiririca dos Crioulos, o GT tinha conhecimento que não havia nenhum processo aberto no Incra para a regularização deste território e os Pankará indicavam esta comunidade como pertencente à sua organização social, contudo, na abertura da reunião com o GT, as lideranças da Tiririca informaram que não tinham interesse em incluir seu território na proposta de limites da Terra Indígena Pankará. O principal argumento foi que, apesar de serem parentes dos Pankará e terem o mesmo ritual, se tratava de um território de herança histórica dos negros, portanto, quilombola.

---

<sup>21</sup> Eram, ao todo, três Pankararu de Entre Serras sendo um deles a liderança Crispim.

Isto porque, na primeira metade do século XX, um índio Pankará de nome Manoel Miguel (aldeia Enjeitado) se casou com a Negra Izaura da Tiririca, desceu a Serra e no território negro se territorializou. Manoel Miguel foi uma importante liderança religiosa entre os Pankará e por isso, os Tiririqueiros são muito respeitados pelos indígenas. A Tiririca é certificada pela Fundação Cultural Palmares, mas não havia encaminhado solicitação ao Incra para regularização jurídica do seu território. Neste contexto, as lideranças Pankará e Tiririca, deliberaram sobre a retirada da área territorial do quilombo da T.I Pankará e o pedido oficial ao Incra para abertura do processo<sup>22</sup> foi encaminhado pelas lideranças da Tiririca em conjunto com as lideranças Pankará logo após este encontro.

As lideranças da Tiririca passaram a compor inicialmente o GT para regularização da T.I. com a função de acompanhar a definição das fronteiras jurídicas territoriais. Mas, desde então, integram a organização social Pankará, deflagrando uma importante aliança política, que na etnografia, compreendi que é a retomada de uma aliança anteriormente estabelecida, na década de 1940, também por ocasião da luta pela proteção do território. No ano de 2012 é instaurado o Grupo Técnico para os estudos antropológicos de identificação do território quilombola:

Figura 5 – Croqui Serra do Arapuá, Massapê e Tiririca



<sup>22</sup> O processo de abertura no Incra ocorreu em 2010, sob o nº 54141.001861/2010-18

Tais situações vivenciadas em campo levaram-me à reflexão sobre a experiência histórica que subsiste à constituição destas identidades na Serra do Arapuá. As identidades categorizadas como indígena, quilombola, quilombola indígena, Pankará, Tiririqueiro, enfim, levaram-me a indagar sobre esta construção do “outro” e a lógica que rege a definição das políticas territoriais para indígenas e quilombolas no Brasil. Quem é o “outro”, sujeito da política e do direito? Na antropologia, eu poderia responder que se trata de processos sociais, resultantes dos tipos de relações que se estabeleceram na história desses grupos e que hoje organizam (ou representam) sua existência social. Mas, como enfrentar, em campo, esta pluralidade diante de um Estado que não comporta tal diferença histórica? Pois, meu papel no campo era agenciado pela Funai, e, como antropóloga, eu estava sendo chamada a definir um território jurídico para um povo indígena, mas o povo indígena em questão e o território indígena em questão comportam uma alteridade que não cabe nos marcos jurídicos do Estado brasileiro. Uma alteridade, cujas características apontavam para uma dimensão fora do Estado colonizador, fora da episteme eurocêntrica, apoiando-se em Dussel (1994), pode ser dito que se construiu no “exterior” da modernidade/colonialidade.

Diferentemente da exigência que está posta para o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), nesta tese de doutorado, minhas possibilidades são bem mais amplas, e, ao invés de lançar meu interesse no Estado e problematizar qual o papel deste Estado na garantia dos direitos territoriais desses grupos, sem dispensá-lo, optei por começar a compreender essa realidade empírica, a partir da experiência histórica dos Pankará. Ou seja, lancei meu interesse para o povo. Como indaga Rita Segato (2011, p. 25), “o que é um povo? Um povo é um projeto de ser história”. Um projeto que me conduziu à diversidade epistemológica, e, neste encontro, me vi diante da necessidade de etnografar as diferentes maneiras de enfrentar e solucionar os problemas produzidos pelas relações de poder que definem o contexto intersocietário Pankará. Relações de poder, que em todas as suas dimensões – raciais, sexuais, espirituais, entre outras –, são oriundas do “sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial”, conforme tem argumentado os integrantes do Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade (PMC) (ESCOBAR, 2007).

Cheguei a esta perspectiva através de uma revisão conceitual e metodológica acendida no meu envolvimento com as lutas indígenas, incluindo os indígenas e seus aliados

institucionais<sup>23</sup>. Um envolvimento que tem permitido perceber, ou conjecturar como hipótese da pesquisa, uma série de lógicas próprias sobre como entender o mundo e organizar a vida coletivamente, apesar do colonialismo do Estado e da episteme da colonialidade que se impõem sobre estas sociedades indígenas. A construção desta hipótese não seria possível sem antes perceber e problematizar a minha formação acadêmica, pois, como discute Grosfoguel (2007, p. 35), “a colonização disciplinar dos estudos étnicos constitui uma colonização epistêmica, já que as disciplinas acadêmicas privilegiam o padrão epistêmico eurocentrado. Trata-se de uma preocupação sobre o conhecimento que pretendo produzir e sistematizar através desta pesquisa, pois acredito na permanente necessidade de reatualizar os conceitos e o campo argumentativo da antropologia que é produzida sobre os povos indígenas dos sertões nordestinos, diante das exigências e das demandas que essas coletividades têm apresentado através de suas lutas.

Desse modo, entendo que a orientação teórica que pode sustentar meu caminho argumentativo, coloca a “identidade na política” (MIGNOLO, 2008), ao invés das discussões que partem das “políticas de identidade”. Faço a opção de propor uma produção teórica na perspectiva descolonial, conforme apresento na seção que segue através da perspectiva metodológica adotada para esta pesquisa.

### **A Metodologia**

A problemática da pesquisa surge das minhas inquietações, oriundas do envolvimento intelectual e político com o povo Pankará e dos interesses de investigação antropológica que acredito possibilitar a produção de um conhecimento colaborativo com as lutas em busca de justiça e autonomia, empreendidas por este povo. Por tanto, a metodologia adotada se inscreve no contexto do desenvolvimento de uma ciência que, segundo Grosfoguel, preocupa-se em “produzir conhecimentos a partir do pensamento crítico que os sujeitos discriminados/inferiorizados produzem” (2007, p. 34). Para isso, foram tomadas duas condutas metodológicas. A primeira, tem sido em esforço de problematizar as identidades disciplinares e a epistemologia eurocêntrica, para compreender o projeto de uma “transdisciplinaridade” que propõe a superação da colonização disciplinar dos estudos étnicos, e se abre à diversidade epistemológica como produção de conhecimento crítico e

---

<sup>23</sup> Refiro-me ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi) que tem trazido para o contexto do Movimento Indígena no Brasil, as discussões presentes na América Latina sobre a colonialidade/modernidade.

científico. E, a segunda conduta tem sido o exercício de pensar a partir dos Pankará e com os Pankará, ao invés de produzir um conhecimento sobre eles. Para Grosfoguel (2007, pp. 34-35), essas condutas engendram as seguintes perguntas:

Conhecimento para que e para quem? É possível produzir conhecimentos neutros em uma sociedade dividida em termos raciais, sexuais, espirituais e de classe? Se a epistemologia não apenas tem cor, mas também tem sexualidade, gênero, espiritualidade cosmológica, classe etc., não é possível assumir o mito ou a falsa premissa da neutralidade e objetividade epistemológica (o “ponto zero” da “ego-política do conhecimento”) como pretendem as ciências ocidentais. [...] Os estudos étnicos redefinidos como “estudos descoloniais transmodernos” dariam uma contribuição importantíssima não somente ao saber acadêmico senão à liberação como projeto de descolonização (epistêmica, social, política, econômica e espiritual) dos grupos oprimidos e explorados pelo racismo capitalista/patriarcal ocidental do sistema-mundo moderno/colonial.

Orientada por este entendimento, a metodologia da pesquisa se desenvolveu considerando os seguintes procedimentos: i) articulação com outras áreas do conhecimento, com destaque para a Filosofia latino-americana, história, educação, antropologia jurídica e geografia, conseqüentemente, com pesquisadores/as destas áreas e pesquisadores/as Pankará; ii) incorporação de dados coletados nos 13 anos de pesquisa e militância junto com os Pankará; iii) elaboração dos instrumentos de pesquisa com a participação dos Pankará e a construção de momentos coletivos para apresentação dos resultados em um diálogo reflexivo; iv) interpretação da voz dos/as interlocutores/as da pesquisa, conceitualizando o seu conteúdo buscando compreender a historicidade e a racionalidade presentes; v) produção de um material etnográfico que apresente e explique as dinâmicas sociais e políticas dos Pankará, as quais caracterizam seu projeto insurgente de descolonização.

Os anos de pesquisa e assessoramento político aos Pankará me permitiram sair de um discurso abstrato e ir para o vivido, para o contato direto com seu cotidiano de lutas, e para uma relação ética e solidária com esse povo, com suas práticas políticas, religiosa e epistêmica. Essa relação ética levou-me a participar de vários episódios e eventos diretamente relacionados à construção do projeto societário do povo, entre os quais destaco a decisão pela aparição pública e a retomada da luta em 2003, depois de 30 anos silenciados; a ruptura com o modelo de escola colonizadora para uma educação escolar descolonial; as alianças políticas e as rupturas com os seus antagônicos históricos; os dissensos internos e a construção de consensos para a definição jurídica do território.

Em relação às atividades e procedimentos de coleta de dados, históricos e etnográficos, para a pesquisa de doutoramento, estas ocorreram entre os anos de 2010 e 2013, e desenvolveram-se através de várias situações de campo que também correspondem as várias posições que tenho ocupado ao longo da minha relação com os Pankará.

Um momento corresponde ao período do trabalho de coordenação do Grupo Técnico para a Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pankará<sup>24</sup> nos anos de 2010 e 2011. A pesquisa de doutoramento ocorreu concomitante à pesquisa para a produção do relatório circunstanciado. Esta situação institucional possibilitou a participação de assistentes de pesquisa<sup>25</sup> para a coleta de dados históricos primários e para a realização de oficinas de cartografia participativa com os Pankará e o quilombo da Tiririca dos Crioulos. Além disso, pude contar com um ambiente de grande mobilização de todas as aldeias e relação constante com lideranças, agricultores/as, mestres/as da religião e da cura, as professoras, enfim. Foram momentos muito privilegiados de contato intenso com as pessoas e o diálogo reflexivo com elas.

O levantamento dos dados históricos foi uma parte significativa da pesquisa, pois acessamos documentos primários inéditos referentes aos Pankará<sup>26</sup>. Ocorreu em arquivos públicos e museus dos estados de Pernambuco e do Rio de Janeiro. Em Pernambuco foram acessados documentos do Arquivo Público Estadual Jordão Emerênciano (APEJE) e o Memorial de Justiça de Pernambuco (MJPE). No Rio de Janeiro, o Museu do Índio (MI/Funai), onde foram consultados microfimes da documentação da 4ª Inspeção Regional Nordeste (IR 4) do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Toda a documentação coletada foi entregue aos Pankará e estudada coletivamente em oficinas pedagógicas com professores/as, lideranças e anciãos/ãs, que, além de conhecerem tais documentos, rememoram o tempo de seus pais e de sua mocidade no contexto da resistência. Os arquivos do SPI são fontes históricas que remetem a um tempo mais próximo, entretanto, os Pankará desconheciam a existência destes documentos. Estas oficinas pedagógicas foram realizadas no contexto dos trabalhos do GT e posteriormente retomadas, no ano de 2012.

Neste último ano, coordenei um projeto cultural com os Pankará, financiado pela Secretaria de Cultura/Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, intitulado

---

<sup>24</sup> GT PP 1014/PRES/FUNAI de 4 set. 2009.

<sup>25</sup> Para a pesquisa nos arquivos públicos e Museu do Índio contei com a colaboração do historiador Carlos Fernando dos Santos Junior, responsável pela coleta e organização de todas as fontes primárias analisadas e citadas nesta tese. Para a realização das oficinas de cartografia colaboraram o geógrafo Luiz Bulcão e a antropóloga Lara Andrade.

<sup>26</sup> As fontes primárias coletadas estão transcritas e disponível no CD anexo à tese.



Memorial Pacará Pacaratí. O objetivo deste projeto foi entregar toda a documentação histórica encontrada através de um processo formativo envolvendo professoras e anciãos. Para estas oficinas, mais uma vez pude contar com a colaboração dos historiadores Carlos Fernando Santos Jr. e do Prof. Edson Silva. A releitura das fontes históricas primárias pelos indígenas resultou em um livro escrito pelas professoras Pankará e Atikum para ser usado em suas escolas, intitulado “Nossa Serra Nossa Terra: identidade e território tradicional Atikum e Pankará”.

As oficinas de cartografia participativa ocorreram tanto na área indígena como no quilombo Tiririca dos Crioulos entre os anos de 2010 e 2013. No geral, o objetivo das oficinas foi o de compreender e sistematizar o processo de formação social destes territórios e seus modos de ocupação na atualidade a partir da representação dos indígenas e quilombolas sobre o seu espaço social, político, religioso e ambiental. No ano de 2010, estas oficinas possibilitaram o alcance de uma proposta de delimitação territorial da Terra Indígena (T.I.) Pankará. Mas, foram além deste propósito jurídico-administrativo. Como se verá na segunda parte desta tese, os conteúdos políticos e epistêmicos que subjazem a concepção espacial e de seu modo de ocupação, por parte dos indígenas e quilombolas, mobilizou várias dinâmicas políticas e identitárias em torno da constituição de um território pluriétnico.

No ano de 2012, assumo a coordenação do Grupo Técnico para os Estudos de Identificação e Delimitação do Território Quilombola da Tiririca dos Crioulos, em conjunto com a antropóloga Lara Andrade. Nesta situação de pesquisa, as oficinas de cartografia participativa são retomadas e a pesquisa etnográfica realizada neste novo contexto também é incorporada nas análises desta tese. E, no início do ano de 2013, volto à Serra do Arapuá para dialogar com a Organização Interna da Educação Escolar Indígena Pankará (OIEEIP), sobre o desenvolvimento da tese e nesta reflexão com o grupo surge a ideia de uma cartografia da “retomada da educação”. Este mapa será utilizado para desenvolver o terceiro capítulo da tese.

Outra fonte de pesquisa fundamental que subsidiou este estudo é a produção intelectual Pankará, localizada em grande parte, no campo da educação e educação escolar indígena. O acesso a estes dados deu-se, tanto através da parceria de trabalho com a OIEEIP, entre os anos de 2004 a 2007, no contexto da assessoria à pesquisa e à sistematização do Projeto Político Pedagógico (PPP) das escolas Pankará, como através de uma produção mais recente das professoras, nos anos 2011 e 2012, no âmbito das atividades acadêmicas no curso

da Licenciatura Intercultural/Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)<sup>27</sup>, ocasião em que atuei como professora-orientadora de vários destes artigos científicos.

Em relação ao estudo e interpretação dos dados, a *análise do discurso* é um método que auxiliou boa parte da análise das entrevistas e dos diálogos particulares e coletivos em campo, particularmente pelo potencial de apreender os sujeitos falantes nos seus processos de enunciação e como eles se inscrevem nos enunciados que emitem (BRANDÃO, 1986). Contudo, não o utilizei como um método de interpretação fechado e absoluto, pois, assim como o discurso constrói-se, particulariza-se *na e a partir da* relação com os sujeitos e o campo empírico, algumas questões de análise, que se colocaram diante da pesquisa, demandaram uma escuta etnográfica mais aberta. A *escuta etnográfica*, por sua vez, considerou variáveis mais amplas do que a intencionalidade política do enunciado, possibilitando eleger variáveis como subjetividade, historicidade e epistemologia.

Foi uma pesquisa de campo relativamente longa e que permitiu a escuta, o diálogo e entrevistas com um público amplo na Serra do Arapuá. Considerando que cada sujeito traz consigo uma variedade de conteúdos, e que tais conteúdos abrem várias chaves de leitura e caminhos temáticos para a pesquisa, optei por selecionar algumas entrevistas individuais para dar o caminho analítico pretendido nesta pesquisa. Assim, estabeleci como critério as lideranças políticas e religiosas que estão à frente do movimento insurgente, por serem as pessoas que têm formulado de forma mais direcionada em seus discursos e práticas o projeto político ético e epistêmico, tais como a cacique Dorinha, o pajé Pedro Limeira e a professora Lucinete na Serra do Arapuá, Seu Dioclécio e Seu Joel Salvador no Massapê, e Verinha e o Roberto no quilombo Tiririca. Apesar de dar mais destaque as análises destas lideranças, como se verá no decorrer do trabalho, vários/as outros/as sujeitos contribuem nas análises e estão presentes nesta tese.

Além disso, não poderei deixar de fazer referência ao campo indigenista, no qual atuo em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), e é composto por vários/as pesquisadores/as com os/as quais mantenho diálogos, uma produção científica e uma atuação política constante, os/as quais estiveram comigo em campo e suas contribuições, no pensar e no agir, provocam uma aprendizagem pedagógica que compõe o meu arcabouço analítico aqui em exercício na tese.

---

<sup>27</sup> O curso denominado Licenciatura Intercultural para professores/as indígenas está sediado no Centro Acadêmico do Agreste da UFPE, e conta com financiamento do Prolind/MEC e da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco.

## **A tese**

A etnografia está organizada em duas partes e em cinco capítulos. A primeira parte dedica-se a análise do processo histórico de esbulho dos territórios indígenas no Sertão do São Francisco, com ênfase nas serras Umã e Arapuá, e da produção da diferença colonial dos povos indígenas e das populações negras presentes neste espaço. O objetivo é fazer uma etnografia histórica da exploração do espaço e das riquezas naturais do Sertão/território indígena e quilombola e na violência física e epistêmica praticada contra esses povos para a instauração do capitalismo colonial/moderno. Ao tempo que, pretende tornar evidente, como indígenas e negros criaram possibilidades de vida e de reprodução social, material e simbólica através de diversas estratégias de resistência ao etnocídio, à invasão territorial, e ao epistemicídio.

Esta análise se constrói, considerando a formulação de dois tempos históricos elaborados pelos Pankará, a partir de sua situação histórica, que são: i) o tempo “dos primeiros índios”, que remete a resistência indígena às primeiras invasões dos colonizadores e suas agências no Sertão do São Francisco (séculos XVI a XIX), e ao processo da formação social de comunidades negras rurais; ii) o tempo “dos mais velhos” que remete a resistência Pankará para manter-se no território tradicional e à busca de direitos estatais (século XX).

Cada tempo histórico será apresentado em formato de capítulo e, para a elaboração teórica de cada um deles, tomei como ponto de partida o pensar dos Pankará sobre o período, articulando com a documentação pesquisada e com a produção historiográfica, incorporando a minha interpretação e a interpretação dos Pankará acerca dessa documentação coletada nas oficinas pedagógicas sobre esta documentação.

Importante destacar que ainda na primeira parte da tese, será dedicada uma seção no primeiro capítulo para a caracterização da ocupação e presença da população negra no Sertão do São Francisco e no entorno do atual território Pankará, denominado Serra do Arapuá. Esta seção tem a intenção de contribuir para a compreensão do processo histórico que permitiu, e permite até os dias de hoje, uma importante aliança entre indígenas e negros, que, na atualidade, identificam-se como quilombolas, para a construção de estratégias de resistência à opressão e à violência, sendo esta uma condição que os aproxima e identifica enquanto sujeitos históricos.

Já a segunda parte da tese, dedica-se a análise das estratégias coletivas dos Pankará para romper com o padrão de poder colonial/moderno/capitalista/eurocêntrico que interdita a

possibilidade de uma vida autônoma na Serra do Arapuá segundo sua historicidade. O objetivo é desenvolver uma argumentação teórica acerca da existência de um projeto ético-epistêmico Pankará, que também significa um projeto de descolonialidade no Sertão do São Francisco. Está organizada em três capítulos que buscam caracterizar e qualificar o projeto ético-epistêmico em formulação na Serra do Arapuá, através das principais ações políticas que orientam e dinamizam a existência deste projeto societário “outro”, que co-existe e disputa poder numa região arraigada por séculos pela colonialidade e pelo eurocentrismo. Trata-se, na realidade, de um terceiro tempo histórico formulado pelos Pankará, que identificam como “o tempo das retomadas”. É o tempo presente que remete ao processo de retomada do território tradicional, ocupado e dominado pelas oligarquias locais e a retomada da autonomia enquanto povo indígena.

Assim, o terceiro capítulo aborda a dimensão da desobediência política, que significa insurgir enquanto povo, reivindicando autonomia e romper com uma estrutura de poder que os subordina, oprime e explora. O quarto capítulo trata da desobediência epistêmica que significa a ruptura com o padrão de poder eurocêntrico e, analisa o desenvolvimento de um movimento pedagógico para re-criar, re-viver, re-tomar os saberes e conhecimentos próprios, como estratégias pedagógicas descoloniais. E, o quinto e último capítulo apresenta a consolidação do chamado “projeto de futuro”, que é, na realidade, um projeto societário guiado por uma ética cotidiana para restituir a vida e a liberdade na Serra do Arapuá. Essa ética de vida orienta a constituição de um território pluriétnico, a partir de alianças com quilombolas e da incorporação de comunidades marginalizadas ao território. Enquanto o Estado tenta exercer o seu papel de fissurar e segmentar os territórios étnicos, os Pankará criam uma territorialidade específica junto com seus parentes, na qual as categorias classificatórias indígena e quilombola são postas em questão diante de um projeto societário mais amplo, pautado por este projeto divergente do projeto colonial/moderno/eurocêntrico/capitalista.

## **PARTE 1**

**O Nordeste brasileiro no contexto da invenção da América Latina:  
colonialidade do poder, eurocentrismo e resistência  
indígena e negra no Sertão do São Francisco.**

Este trabalho faz parte de um exercício teórico de opção descolonial que propõe uma releitura do processo histórico dos povos indígenas no Sertão nordestino e dos seus processos contemporâneos de insurgência política. O povo Pankará tem denunciado as profundas iniquidades históricas, sociais e políticas que afetam o exercício da sua autonomia em desenvolver-se como povo, de vivenciar a sua alteridade, de usufruir o seu território tradicional e até de construir seus próprios dissensos e acordos coletivos, sem a usurpação destes direitos pelo Estado e por seus opressores históricos.

Os sertões nordestinos não estiveram isentos de toda a carga da colonização e do seu legado colonial. Ao contrário, a região que hoje compreende o Sertão de Pernambuco foi uma região muito estratégica à colonização portuguesa, portanto, muito explorada desde a Colônia, até o Estado Republicano, que cristalizou a episteme da colonialidade. Interessa-me colocar em articulação à realidade dos povos indígenas desta região, com os debates teóricos e políticos na (e a partir da) América Latina, em torno da natureza do colonialismo, da colonialidade do poder e da descolonialidade do poder, do ser e do saber.

Nesta perspectiva, a primeira parte desta tese dedica-se a apresentar e analisar os efeitos da colonização e da colonialidade do poder no processo histórico dos sujeitos coletivos presentes no campo empírico da pesquisa – indígenas e negros que habitam a Serra do Arapuá –, e a construção da diferença colonial destes sujeitos na história. Mas, antes da leitura da etnografia histórica, é importante pontuar as articulações teóricas que conduziram o meu entendimento sobre esta situação colonial.

Minha primeira busca foi a de compreender o “Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano”, tal como é conceituado por Arturo Escobar, para referir-se ao corpo de trabalho de um grupo de latino-americanos e latino-americanistas que produzem teoria a partir de um novo entendimento sobre a modernidade:

Manteniendo el espíritu del grupo, argumentaría que este cuerpo de trabajo, aún relativamente desconocido en el mundo angloparlante por razones que van mucho más allá del idioma y que hablan del núcleo del programa, constituye una novedosa perspectiva desde Latinoamérica, pero no sólo para Latinoamérica sino para el mundo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Esto no significa que el trabajo de dicho grupo es sólo de interés para las supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el mismo grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento — una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad misma de hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo”. Lo que este grupo sugiere es que un pensamiento otro, un conocimiento otro

— y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre —  
son ciertamente posibles (ESCOBAR, 2007, p.12).

Numa breve genealogia do pensamento deste grupo, Escobar (2007) e Segato (2013) destacam a Teologia e a Filosofia da Libertação, a Pedagogia do Oprimido, a Teoria da Dependência e a Teoria da Marginalidade, a Teoria Feminista Chicana e mais recentemente a perspectiva da Colonialidade do Poder. Para Escobar, “uma linha de reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos” (2007, p. 13. Tradução minha). Para este autor, continuada não significa linear, pois o projeto de modernidade/colonialidade não pode ser visto como integrado na história do pensamento moderno. Os membros desse grupo de argumentação defendem uma posição epistêmica autônoma, se posicionam na contramão dos principais discursos modernos – o Cristianismo, o Liberalismo e o Marxismo – em busca da possibilidade de outros modos de pensamento não-eurocêntricos. A este respeito, Rita Segato argumenta que estas teorias originadas em solo latino-americano cruzaram em sentido contrário a fronteira que divide o mundo entre o Norte e o Sul geopolíticos e alcançaram impacto e permanência no pensamento mundial,

en otras palabras, son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte, eufemísticamente presentada hoy con el respetable tecnicismo "evaluación de pares". Estas teorías, por su capacidad de iluminar recodos que no pueden ser alcanzados sino por una mirada localizada - aunque lanzada sobre el mundo-, por su novedad y rendimiento en el viraje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos, han, además, realizado esa hazaña sin acatar las tecnologías del texto de la tradición anglosajona ni de la tradición francesa, que dominan el mercado mundial de ideas sobre la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo XX , y sin sumisión a la política de citación dominante, a la lógica de la productividad en términos editoriales, al networking que condiciona el acceso a los journals de más amplia circulación, o a la impostura de la neutralidad científica (SEGATO, 2013, s.p.)<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Esta citação consta em artigo não paginado, pois ainda não foi publicado. Segundo informa a autora, parte deste artigo será publicado em: CORAGGIO, José Luis; LAVILLE, Jean-Louis. Economía, Sociedad y Política: las nuevas izquierdas/los nuevos movimientos sociales ante el fracaso el pos-neoliberalismo.

A perspectiva teórica da Colonialidade do Poder, é concebida a partir de um olhar para a América Latina, todavia, não restringe sua construção teórica a América Latina como um espaço geográfico, mas ao conjunto do poder globalmente hegemônico (SEGATO, 2013). Para isso, olha, examina, opera a partir dos seguintes pressupostos: i) a modernidade teve início com a Conquista da América e o controle do Atlântico depois de 1492; ii) o colonialismo e o desenvolvimento do sistema mundial capitalista, com todas as suas formas de exploração, são constitutivos da modernidade; iii) logo, a modernidade só pode ser explicada a partir de uma perspectiva planetária, de um “sistema-mundo”, e não apenas como um fenômeno intra-europeu; iv) a dominação de outros povos, e conseqüentemente, a subalternização dos conhecimentos e das culturas desses outros não-europeus é uma dimensão necessária da modernidade; v) o eurocentrismo como modelo e como forma de conhecimento da modernidade/colonialidade pretende-se hegemônico desde o século XVII (ESCOBAR, 2007, pp. 21-22).

Várias noções e temas chaves constituem o corpo conceitual desta abordagem entre as quais destaco o debate sobre a Conquista da América e o Eurocentrismo (Aníbal Quijano e Enrique Dussel); o Colonialismo e a diferença racial (Frantz Fanon); a Opção Descolonial como Desobediência Epistêmica (Walter Mignolo e Catherine Walsh) e a Identidade na Política ao invés de políticas de identidade (Walter Mignolo e Ramón Grosfoguel).

O ponto de partida é a análise sobre o processo da “Conquista” do nosso continente, o que significa, redescobrir também o “lugar” da América Latina na história da modernidade. Afirma Dussel, que fomos a primeira “periferia” da Europa Moderna e, segundo sua tese, o ano 1492 é a data do “nascimento” da modernidade, pois,

la Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimientto” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo (DUSSEL 1994, p. 8).

Desse modo, a constituição da América e, como consequência, do capitalismo colonial moderno e eurocêntrico, produz um novo padrão de poder. Tal padrão tem, em sua



constituição ideológica, a classificação mundial baseada na ideia de raça, conceito que, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América globalizada (QUIJANO, 2005a). Basicamente, essa ideia de raça significa dizer, na visão eurocêntrica, que supostas diferenças de estrutura biológica impõem uma situação natural de inferioridade em interface ao outro. Mas, na definição desse autor, do que se trata esse novo padrão de poder?

Uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005a, p. 227).

As relações sociais fundadas, a partir de então, produziram nesse novo continente e no mundo, identidades sociais historicamente novas e essenciais para o padrão de poder que se iniciava – índios, negros, mestiços –, além de outras redefinições – amarelos –, por exemplo. As relações de dominação, então, respaldaram-se na mencionada racionalidade específica dos colonizadores:

Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder (QUIJANO, 2005a, p. 227).

Então na esteira colonialista dessas redefinições paradigmáticas de um mundo de modernidade prenhe, as relações sociais configuradas constituíam relações de dominação. Assim, as identidades passaram a ser associadas às hierarquias, regiões e esferas sociais respectivas e, também, ao padrão de dominação colonial imposto à força pelos europeus:

A posterior constituição da Europa como nova identidade, depois da América, e a expansão do colonialismo europeu, levaram a elaboração da perspectiva eurocêntrica de conhecimento e com ela a elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (QUIJANO 2005a, p. 228).

A perspectiva eurocêntrica de conhecimento, historicamente, renovou as antigas ideias e práticas de relações de superioridade e inferioridade entre dominados e dominantes: instrumento eficaz de dominação universal. Quijano nos traz a análise de que a sociedade colonial, porém, galgou-se em códigos mais complexos envolvendo a ideia de raça e explica

como o elemento cor foi definido como traço fenotípico dos colonizados e os colonizadores a assumiram como característica da categoria racial:

Mesmo que agora as ideias de “cor” e de “raça” sejam virtualmente intercambiáveis, essa relação entre ambas é tardia: vem do século XVIII e hoje testemunha a luta social, material e subjetiva em torno delas. Originalmente, desde o momento inicial da Conquista, a ideia de raça é produzida para dar sentido às novas relações de poder entre “índios” e ibéricos. As vítimas originais, primordiais, dessas relações e dessa ideia são, pois, os “índios”. Os “negros”, como eram chamados os futuros “africanos”, eram uma “cor” conhecida pelos “europeus” desde milhares de anos antes, desde os romanos, sem que a ideia de raça estivesse em jogo. Os escravos “negros” não serão embutidos nessa ideia de raça senão muito mais tarde na América colonial, sobretudo desde as guerras civis entre os encomenderos e as forças da Coroa, em meados do século XVI. Mas a “cor” como signo emblemático de raça não será imposta sobre eles senão desde bem avançado o século XVIII e na área colonial britânico-americana. Nesta se produz e se estabelece a ideia de “branco”, porque ali a principal população racializada e colonialmente integrada, isto é, dominada, discriminada e explorada dentro da sociedade colonial britânico-americana, eram os “negros”. Por outro lado, os “índios” dessa região não faziam parte dessa sociedade e não foram racializados e colonizados ali senão muito mais tarde. Como se sabe, durante o século XIX, após o maciço extermínio de sua população, da destruição de suas sociedades e da conquista de seus territórios, os sobreviventes “índios” serão encurralados em “reservas” dentro do novo país independente, os Estados Unidos, como um setor colonizado, racializado e segregado (QUIJANO, 2005b, p. 18).

Ou seja, as novas identidades históricas produzidas sobre a base da ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e dos lugares da nova estrutura global de controle do trabalho, na qual “raça e divisão do trabalho foram estruturalmente associados e reforçaram-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era, necessariamente, dependente do outro para existir ou para mudar. Isso impulsiona uma sistemática divisão racial do trabalho” (QUIJANO, 2005a, p. 228).

A maquinaria particular da colonização proporcionava ao branco/europeu o controle do ouro, da prata e de outras mercadorias por meio da força de trabalho, escrava ou servil, dos negros, índios e mestiços. O salto ao capitalismo colonial/moderno, no entanto, deu-se pela privilegiada localização atlântica, sendo decisivo para os brancos poderem disputar do tráfico comercial mundial. Assim, a progressiva monetização do mercado mundial estimulada pelos metais preciosos, além do controle, permitiu aos brancos o intercâmbio comercial que existia e incluía países asiáticos e africanos. Só assim os brancos/europeus passaram a concentrar o

controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção em todo mercado mundial.

Compreende-se, então, que para os ditames do novo padrão de poder, raça se converteu no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial no espaço físico, gamas e papéis desempenhados nas estruturas de poder. Além disso, transmutou a engenharia produtiva e reprodutiva do capitalismo, vislumbrando novos mares para a competição mercantilista europeia, com os mercados do chamado Oriente. Tais elementos constituem, assim, a base da colonialidade do poder, que, no campo teórico, tem se mostrado como corrente de pensamento entre pesquisadores e intelectuais latino-americanos.

Até então, as perspectivas, teorias e olhares críticos mais acessados por intelectuais, pesquisadores, movimentos sociais, partidos políticos e grupos autônomos esquerdistas, organizados ante aos paradigmas epistemológicos diluídos no cotidiano, partem de fora para dentro, ou seja, postulados, teses e correntes de pensamento importados para a realidade diversa e profusa do continente devastado pelo projeto colonizador, que erigiu poderes colonialistas em Estados homogêneos e eurocêntricos, numa via de mão única e com ideias que não contemplam a visão de mundo plural e a crítica dos povos colonizados, embora problematizem as mazelas geradas pelo processo de colonização.

Conforme argumentam Dussel (1994) e Quijano (2005a; 2005b), as formulações intelectuais do processo da modernidade produziram uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que dão a tônica e acentuam o caráter do padrão mundial de poder colonial/moderno, capitalista e eurocentrado, até os dias de hoje. Tal perspectiva e o modo concreto de produzir conhecimento são definidos como eurocentrismo:

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (QUIJANO, 2005a, p. 235).

Importante destacar que não se trata de uma categoria que se refere a todos os modos de conhecer, de todos os europeus, e em todas as épocas, mas, sim, de uma específica racionalidade e perspectiva de conhecimento, que se faz mundialmente hegemônica,

colonizando e sobrepondo-se a todas as demais e a seus saberes concretos, tanto na Europa, como no resto do mundo, sobretudo na América Latina, mas não somente a ela. Como afirma Dussel (1994, pp. 41-42), uma vez reconhecidos os territórios geográficos, se passava ao controle dos corpos, das pessoas, pois era necessário pacificar-las,

la “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “asalariado” (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar y otros productos tropicales). La subjetividad del “Conquistador”, por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis.

Frantz Fanon (2008), ao analisar a violência com a qual se tem afirmado, historicamente, a superioridade absoluta dos valores brancos ocidentais/europeus, cristãos, sexistas, e a agressividade que impregna a confrontação vitoriosa destes valores face aos modos de vida e de pensamento dos colonizados, adverte que o mundo colonial é um mundo em compartimento, daí a importância de por em evidência algumas linhas de força que pressupõem a lógica colonial:

Esse mundo compartimentado, esse mundo cortado em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida, não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça (FANON, 2010, p. 56).

Segundo Fanon (2008), o colonialismo, que é uma dimensão da colonialidade do poder, por uma espécie de perversão da lógica, orienta-se pelo passado do oprimido, distorce-o, desfigura-o, aniquila-o. No início do século XX, este autor advertiu que, os estudos em emergência àquela época, sobre o conceito de negritude, corriam sérios riscos de contribuir para o desaparecimento da maioria dos negros, caso a preocupação teórica e política não centrasse em seu caráter histórico. Pois parecia-lhe que os políticos e intelectuais estavam

mais preocupados em fabricar “consciências negras” dentro da estrutura colonial de poder dos Estados uni-nacionais<sup>29</sup> (FANON, 2008, p. 188).

Entendo que Fanon quer trazer para o debate sobre a lógica colonial, a questão da ocultação da pluralidade de povos do continente africano, invisibilizados pela categoria genérica e homogeneizante “negro”. Para Fanon, essa discussão é importante, à medida que permite compreender o racismo como elemento fundante da construção do Ocidente. Em seu livro *Pele negra, mascaras brancas*, defende a ideia de que o negro é uma criação colonial e colonialista em oposição ao branco. O que, na realidade, significa dizer a criação do inferiorizado (FANON, 2008, p. 90) e que entendo ser análogo à criação do índio uma vez que a lógica eurocêntrica que subjaz os interesses de dominação é a mesma em relação a essas populações.

Em torno destas questões, o Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade tem defendido a ideia da opção descolonial como um caminho desvinculante dos fundamentos eurocêtricos que guiam a ciência, o Estado e as práticas políticas dos movimentos esquerdistas marxistas. Mignolo (2008, p. 290) afirma, sem ressalvas, que “a opção descolonial é epistêmica”, o que não significa ignorar o institucionalizado em todo o planeta, mesmo porque a opção descolonial significa aprender a desaprender, realizar um esforço intelectual e político de desprogramar a razão colonial/imperial.

A opção descolonial, definida por Mignolo (2008 p. 287), ancora-se em duas teses inter-relacionadas: a primeira, argumenta a favor da identidade na política, ao invés da perspectiva que trabalha as políticas de identidade, sendo, esta última, alçada pela moderna teoria política, que, segundo o autor, “é – mesmo que não se perceba – racista e patriarcal, por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade etc.)”. Já a segunda tese, defende a necessidade de uma descolonização política que suscite uma desobediência política e epistêmica, uma vez que as pessoas inferiorizadas pela modernidade/colonialidade tiveram negado o agenciamento epistêmico, exatamente pela sua condição subalterna.

---

<sup>29</sup> Essas análises de Fanon estavam intrinsecamente relacionadas ao contexto de luta pela independência da Argélia e, conseqüentemente, as discussões sobre identidade e cultura nacional. Contudo, ele afirma na obra *Los condenados de la Tierra*, que “a condenação do colonialismo é continental. A afirmação do colonialismo de que a noite humana caracterizou o período pré-colonial refere-se a todo o continente africano” (1983, p. 129. Tradução minha).

Com uma perspectiva semelhante, Grosfoguel vai argumentar que as políticas identitárias estabelecem-se a partir de uma estrutura de pensamento eurocêntrica e culturalista, que mascara as relações de poder racializadas. Permitem ao negro ou ao índio “viver melhor” dentro de uma estrutura colonial/capitalista. Sendo muito diferente a perspectiva da identidade na política, pois estas baseiam-se,

em projetos ético-epistêmicos abertos a todos, não importa a origem étnoracial da pessoa. Por exemplo, os zapatistas no sudoeste do México são um movimento insurgente indígena, pensando epistemicamente a partir de epistemologias/cosmologias ameríndias, aberto a todas as pessoas e grupos que apoiem e simpatizem com suas propostas políticas. No interior do movimento zapatista há brancos e mestiços [...] Se o eurocentrismo busca desqualificar essas epistemologias alternadas para inferiorizá-las, subalternizá-las e desautorizá-las e, desse modo, construir um mundo de “pensamento único” que não permite pensar “outros” mundos possíveis mais para além da mundialização “capitalista neoliberal branca masculina”, o projeto que propomos aqui seria um que transcenda o monopólio epistêmico eurocêntrico do sistema-mundo moderno/colonial. Reconhecer que existe diversidade epistêmica no mundo apresenta um desafio à modernidade/colonialidade do mundo existente (GROSGOQUEL, 2007, p. 33).

Tanto Grosfoguel (2007), como Mignolo (2008), focam nas questões epistêmicas. Como reitera este último, “a opção descolonial demanda ser epistemicamente desobediente” (2008, p. 323). Estes autores não negam a importância das políticas de identidade nos contextos da globalização neoliberal, mas advertem que estas derivam da lógica das ações afirmativas e do multiculturalismo nos Estados Unidos:

O lado bom é que ela contribui para tornar visível a identidade política escondida sob os privilégios do homem branco e o lado ruim é que ela pode levar a argumentos fundamentalistas e essencialistas. Na América do Sul e no Caribe, sabemos, os privilégios do homem branco são fundamentados na história e nas memórias de pessoas de ascendência europeia que levaram com eles o peso de certas formas de gestão política, econômica e de educação. Esse privilégio, se não estiver acabado, está sendo revelado. O caminho para o futuro é e continuará a ser, a linha epistêmica, ou seja, a oferta do pensamento descolonial como a opção dada pelas comunidades que foram privadas de suas “almas” e que revelam ao seu modo de pensar e de saber (MIGNOLO, 2008, p. 323).

É com esta direção teórica atenta ao necessário reconhecimento acerca da pluralidade epistemológica, que a primeira parte desta etnografia buscará apresentar e compreender as

práticas, estratégias e concepções destes grupos particulares que habitam a Serra do Arapuá, através de suas lutas na história.

## CAPÍTULO 1

### O “tempo dos primeiros índios”: os Cariri, os Umã, os negros e a resistência no Sertão do São Francisco.

É assim sabe, tem os primeiros índios, que moravam aqui na Serra do Arapuá e nessas serras todas aqui em volta, na beira desse Rio São Francisco, em Serra Negra, nesse Sertão todo. Isso no tempo de Pedro Álvares Cabral. Esses primeiros índios é que deixaram para nós esses cachimbos, os potes, os restos mortais de nossos antepassados pra gente cuidar. Essas peças estão todas espalhadas assim porque eles tinham que fugir dos brancos. Iam fugindo de um canto a outro e iam deixando essas marcas pra gente saber que essa terra aqui é dos índios. Por isso que a gente não sai daqui, nem empresta, nem vende (risos), é nossa herança do nossos antepassados, dos primeiros índios. Eu e meu pai já somos dos segundo índio, sabe (Pedro Limeira, pajé Pankará,2010).

#### 1.1 Sobre a resistência indígena

Compreendo que a pluralidade histórica, cultural e política, cada vez mais em evidência com as novas configurações de lutas indígenas e quilombolas no Sertão do São Francisco, pós-Constituição Federal de 1988, encontra-se diretamente relacionada ao modo pelo qual a situação colonial e a pós-colonial foram e continuam sendo vivenciadas por esses segmentos sociais. A invasão do Sertão do São Francisco pelos colonizadores portugueses incumbiu-se de realizar processos de reorganização forçada do tempo e do espaço nessa, região e trouxe consigo a imposição de um padrão de dominação sobre os indígenas e escravos negros que Quijano (2005a) conceitua de Colonialidade do Poder.

No processo histórico que definiu a dependência histórico-estrutural da América Latina, a Conquista do Brasil, leia-se de suas riquezas e pessoas, foi fundamental ao incremento do capitalismo colonial em desenvolvimento. A exploração da região Nordeste não está desassociada desse projeto global de criação e expansão do padrão de relações de poder em debate na América Latina nas últimas décadas. Não é por acaso que o Brasil do século XVII era o maior produtor mundial de açúcar, e, como afirma Galeano, “o açúcar arrasou o Nordeste” (GALEANO, 2012, p. 95).

Além do mais, não se pode ignorar que esses antecedentes trouxeram consequências reais ao modo de apropriação e organização territorial na geopolítica atual em que está situado o território tradicional Pankará, conformando o quadro da diferença colonial entre índios,



negros e a oligarquia do Sertão do São Francisco que é opressora neste território até os dias de hoje. Por mais que pareça uma análise maniqueísta destas relações, “o mundo colonial é um mundo compartimentado (...) o mundo colonizado é um mundo cortado em dois” (FANON, 2010, p.54). Mas, quem são os colonizados que os Pankará denominam de “primeiros índios”?

Em estudo anterior sobre este povo indígena (MENDONÇA, 2003), procurei demonstrar como os Pankará constroem seu processo identitário, a partir da crença de que são descendentes de povos pré-colombianos. Mesmo com todo processo de mistura (OLIVEIRA, 1999) bastante discutido na etnologia indígena no Nordeste, a auto-identificação coletiva como indígenas, baseia-se em referências pretéritas aos povos originários do Sertão nordestino, e no modo como interpretam o contato destes com os colonizadores. Os Pankará tomam por seus ancestrais históricos os Umãs<sup>30</sup> que, segundo fontes históricas, foram classificados pelos colonizadores como Cariri (Kariri) e habitavam o interior do Nordeste sob uma classificação ainda mais genérica de Tapuia.

Compreender a diversidade étnica existente nesse período é muito difícil e complexo, porque a perspectiva eurocêntrica/moderna da colonização cuidou em produzir as primeiras ferramentas de homogeneização dos povos presentes nos sertões nordestinos, através das nomações e da caracterização cultural: os “Tapuia”, termo que também significava gente de língua travada na expressão jesuítica. É consenso entre historiadores e etnólogos que se trata de uma classificação genérica dos povos do Sertão, em oposição aos povos de língua Tupi no litoral. Os próprios registros coloniais fazem referência a uma grande variedade de nações distintas nessa região, a exemplo do padre jesuíta Fernão Cardim, que listou 76 nações “Tapuia” no período de transição, entre o século XVI e XVII, entre estas os Cariri (MEDEIROS, 2000).

O que parece importante desses registros que abordam a construção cultural das várias nações ou grupos que compõem a identidade genérica “Tapuia”, é o fato de que eles permitem conhecer a movimentação destes povos no contexto da resistência indígena no período colonial,

a noção de tapuia constrói-se assim colada à noção de Sertão, espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara que

---

<sup>30</sup> Os Umã aparecem nas fontes consultadas com diversas grafias, tais como Umans, Umaes, Imaus ou Imans. No meu texto vou utilizar a grafia Umã e nas citações será preservada a forma de cada autor e/ou das fontes históricas.

a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial. Ao passo que as aldeias de índios conquistados vão “descendo” para mais perto da palavra cristã dos missionários, os currais ou os engenhos, os “Tapuia” vão se afastando, nas serras inacessíveis ou, para usar as palavras de Jaboatão, “nas brenhas do centro dos sertões” (POMPA, 2003, p. 229).

Enquanto a exploração da zona litorânea abastecia o comércio internacional de açúcar e de escravos, na região do São Francisco, a colonização confrontou os Tapuia para o alcance de três principais interesses do capitalismo colonial: ouro, salitre e gado. As primeiras explorações deste Sertão, registradas pela historiografia tradicional, datam do século XVI, e caracterizam-se pela presença dos clérigos jesuítas e dos expedicionários portugueses enviados por Tomé de Souza. As expedições desta época chamadas de “entradas” buscaram o ouro para competir com as colônias espanholas, mas, nessa busca, encontraram o salitre (nitrato de potássio), indispensável na fabricação da pólvora, impulsionando a exploração do médio São Francisco (POMPA, 2003, p. 206). Em relação ao gado, a historiadora Maria Idalina Pires informa que “apesar da seca dificultar a fixação do gado naquela região, o seu relevo, geralmente pouco acidentado, e a presença de barreiros naturais de salinas ao longo de todo o Sertão – essenciais para a alimentação do gado – facilitaram a penetração” (PIRES, 1990, p. 37).

Para auferir essas vantagens, o capitalismo colonial fixou, com precisão, uma série de transformações nessa região para facilitar seus empreendimentos. Segundo analisa Cristina Pompa, trata-se de um período que determina “fortes mudanças nos sistemas sociais nativos, seja porque muitos grupos uniram-se aos ‘desbravadores’ contra outros índios, seja pela forte mobilidade indígena provocada pelos descimentos<sup>31</sup>” (POMPA, 2003, p. 204).

Contudo, os registros também apontam que os Tapuia eram “historicamente irreduzíveis” (PUNTONI, 2002, p. 44); e “à força de armas defendem os indígenas do Sertão as suas terras contra os portugueses” (BARLÉU, 1974 citado por POMPA, 2003, p. 207). O século XVII foi um período de muita violência contra os povos do Sertão e as fontes históricas desse período relatam as guerras empreendidas contra esses indígenas, com destaque à Guerra dos Bárbaros. Idalina Pires afirma que “apesar da derrota dos Tapuya, a

---

<sup>31</sup> Os descimentos eram expedições realizadas pelos jesuítas para fins de catequese, influenciando os indígenas do Sertão a “descerem” para as aldeias do litoral numa intenção protecionista dos jesuítas em decorrência da violenta entrada portuguesa no Sertão. O século XVI é o período das disputas entre portugueses e holandeses e suas respectivas políticas de alianças com os indígenas, tanto do litoral como do Sertão nordestino (POMPA, 2003).

“Guerra dos Bárbaros” foi a mais prolongada resistência indígena da época, durando desde o final da expulsão dos holandeses até a segunda década do século XVIII” (PIRES, 1990, p. 31).

Sobre esse contexto, Pedro Puntoni (2002, p. 44) vai explicar que,

a partir de 1687, os levantes dos tapuias ganharam radicalidade, em particular no Sertão Norte do então Estado do Brasil, isto é, Pernambuco e capitanias anexas, principalmente do Rio Grande e Ceará (...). Reforçando isso, parte da historiografia tem dado como verídica uma grande confederação articulada por diversos povos indígenas para barrar a invasão dos colonizadores e a expansão da economia do gado.

A expulsão dos holandeses mexeu com o desenvolvimento econômico no Brasil, pois estes já haviam criado as bases de uma acirrada concorrência na ilha de Barbados, no Caribe. Como explica Celso Furtado (1961), o Brasil entra numa grande crise do açúcar demandando uma reordenação de suas atividades econômicas. Em fins do século XVII, o Sertão encontrava-se muito devassado pela crise econômica, pelas guerras contra os índios e completamente explorado pelos portugueses. As terras dos sertões de Pernambuco e da Bahia estavam concentradas pela Casa da Torre de Garcia d’Ávila, na margem pernambucana do São Francisco, e pela Casa da Ponte, de Antônio Guedes de Brito, na margem baiana.

A transição para o século XVIII passou a contar com um importante apoio da Igreja Católica Romana, cujas missões acompanharam a expansão da pecuária no Sertão. Os religiosos produziram vários registros sobre os indígenas neste período, e nas tentativas de caracterização desses povos, os missionários situaram a forte presença dos Cariri (Kariri)<sup>32</sup>, particularmente no São Francisco e regiões circunvizinhas. E, entre estes, há várias fontes que vinculam os Umans como pertencentes a este grupo. Destaco a pesquisa documental feita por Pompa (2003) que, lançando mão de fontes inéditas, cita o manuscrito de Bernard de Nantes [1702], o *Relation de la mission des Indiens Kariris du Brezil*, o qual apresenta uma descrição

---

<sup>32</sup> Apesar de haver uma tendência em vincular os povos indígenas no Nordeste como pertencentes aos Cariri, pesquisadores como Estevão Pinto (1938) e Tomás Pompeu Sobrinho (1939), discutiram outras possibilidades de classificação cultural desses povos através de trabalhos publicados nos anos de 1930 e posteriormente, com dados mais aprofundados, nos anos 1950. Em geral, há pontos de convergência nas fontes disponíveis em relação a predominância dos Cariri no Sertão do São Francisco, aos movimentos migratórios ocorridos em decorrência do contato com os agentes da colonização e das tentativas de dominação desses povos, como também da formação de áreas de concentração (refúgio) de povos com identidades étnicas distintas nos séculos XVIII e XIX. Estas áreas de concentração constituíram-se, entre outros elementos, de territórios multiétnicos. Em Pernambuco podemos apontar como área de concentração ou de refúgio as serras Negra, Umã e Arapuá.

significativa de grupos não nomeados por outras fontes, além de uma lista de etnônimos de grupos que habitavam a região,

ces Kuleppós et autres Nations comme Vajas, Talmachious, Vakavous [...] car outré les indien només cy dessus, il y a encore les Nations des Persennious, des Oluz, des Uricujus, des Payajas, des Klejacus, des **Umans**, des Guegués, des Sokós [...] Bacharuas, Rodeleiros et les autres qui nont aucun missionnaire (NANTES<sup>33</sup>, 1702 citado por POMPA, 2003, p. 234. Grifo meu).

Os Umã surgem nas fontes consultadas a partir desse século (XVIII) e à medida que vai intensificando a colonização no Sertão do São Francisco. Neste período ampliaram-se os registros sobre a situação colonial e as disputas entre este povo indígena e as oligarquias oriundas da Casa da Torre.

O Estado atuou de forma veemente contra os índios para garantir a criação de vilas e o desenvolvimento do comércio interno. Neste contexto, os Umã constam nas fontes, oriundas da Câmara Municipal de Floresta, da polícia e dos juízes, estabelecendo alianças com outros povos e vitimados por ações militares na Serra do Umã<sup>34</sup>. Vejamos um exemplo disso na pesquisa realizada pelo historiador Ricardo Pinto de Medeiros na Biblioteca Nacional de Lisboa – Coleção Pombalina.

No ano de 1713, o governador de Pernambuco informou que na Ribeira do Pajeú “se achava revolto o gentio Xocó e que estes tinham agregado os Guegue, Uman, Carateú e Pipan” (MEDEIROS, 2000, p. 119). Em 1760, o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz escreve ao governador do povoado de Belém de São Francisco que “enviou bandeira à serra dos Uman e tentou também enviar mensageiros para persuadi-los a reduzirem-se [...]. Conseguiram prender dezessete mulheres e crianças e os índios fugiram para a missão do Brejo<sup>35</sup>” (idem, p. 122).

Em ambos os registros, vê-se que a aliança entre os povos da região era uma estratégia importante de defesa, mas que apesar de eficaz para salvaguardar a vida, não conseguiu impedir a perda territorial para a formação da propriedade privada. Nesse processo de ocupação dos sertões pelos colonizadores, a fazenda constituiu-se como elemento básico

<sup>33</sup> Cristina Pompa refere-se à seguinte fonte primária manuscrita: NANTES, Bernard de. Relation de la Mission des Indiens Kariris du Brezil situes sur le grand fleuve du S. François du costé du sud a 7 degrés de la ligne equino-tiale. Le 12 septembre 1702 por F. Bernanard de Nantes, capucin predicateur missionnaire appliqué.

<sup>34</sup> Atual Terra Indígena Atikum Umã localizada no município de Carnaubeira da Penha/PE.

<sup>35</sup> Atual Terra Indígena Pankararu localizada nos seguintes municípios de Pernambuco: Petrolândia, Jatobá e Tacaratu.

de concentração fundiária e de poder político. Na primeira metade do século XVIII, o Sertão de Pernambuco configurava-se como área próspera para criação de gado, produção de couro e algodão. Neste contexto, muitas famílias de reдеiros das terras da Casa da Torre instalaram-se na região, entre elas estavam os Telles de Menezes, os Gommес de Sá, os Souza Ferraz, os Novaes, os Nunes Magalhães e os Carvalho (MAUPEOU, 2008, p. 37).

Porém, se o século XVIII foi um período difícil para a resistência indígena devido ao desenvolvimento econômico da região, mesmo com o declínio da economia no século seguinte, as relações assimétricas de poder mantiveram-se, pois as linhas de força que davam sustentação ao projeto colonial no Sertão foram reelaboradas. Quando o Sertão pernambucano deixou de ser o lócus do desenvolvimento em decorrência da grande seca que perdurou de 1791 a 1793, e da crise da pecuária e do algodão – que eram as principais atividades econômicas da região –, reféns do sistema de exportação interna e externa, o médio São Francisco passou a ser uma rota interna importante para o comércio interno da colônia, devido às vilas que já se encontravam bem estruturadas neste período (PRADO Jr., 1984).

Desse modo, o interesse do governo em circular o comércio interno da colônia contribuiu para a ostensiva ação de desterritorialização dos povos. As serras do Umã, Arapuá e Cacaria estavam nessa rota ligando o Centro-Oeste, produtor de ouro, com o Norte e o Nordeste, através do Rio São Francisco e de seus afluentes, o que justificava para a Coroa Portuguesa os inúmeros combates contra os índios. Combates que revertiam para a Coroa a oportunidade de abrir caminhos para o norte do Brasil, pois, à medida em que os grupos indígenas resistentes eram atacados, estradas foram criadas, facilitando o escoamento e a distribuição de produtos vindos do litoral e do interior brasileiros (SANTOS Jr., 2010).

No conjunto da documentação arquivística consultada, destaca-se como um exemplo desta conjuntura, um requerimento datado de 1814 do Capitão Mor Joaquim Nunes de Magalhães e do diretor dos índios aldeados na Gameleira<sup>36</sup>, Francisco Barboza Nogueira, ao Príncipe Regente Dom João, para extinguir os índios das nações Uman, Ohê e Chocó e, desta forma, garantir a abertura de três estradas para o Cariris Novos [Ceará]. A alegação se baseava no argumento de se tratar de “Omenz brutos, selvagens”, e para “com felicidade se extinguir de todo a existência destes bárbaros (...) e destruírem-se os ditos esconderijos com três estradas”<sup>37</sup>. Assim foi respondido tal requerimento:

---

<sup>36</sup> Missão da Gameleira, atual aldeia Olho d'água do Padre, T.I. Atikum Umã/PE.

<sup>37</sup> MJPE/PE, Comarca de Flores, cx. 381, ROR. REQUERIMENTO, 8 jun. 1814, fl. 58.

Ilustríssimo Senhor Desembargador, Ouvidor Geral e Corregedor desta Comarca. Em vista do respeitável despacho anterior de vossa senhoria, respondo-nos que é muito justo o que pedem para a abertura das três estradas, para assim facilitar a conquista de índios bárbaros das três Nações Umam, Ohé e Chocó e também para facilitar o comercio dos povos desta Comarca para o Ceará, que todos esses povos fazem as suas negociações de viveres de primeira necessidade quando falta nesta Comarca: elevarão as ditas estradas a saber, a primeira da Serra do Umã deste termo até Cariris Novos [...]"<sup>38</sup>

Ou seja, a criação de estradas para o comércio interno e as fazendas foram duas principais formas de exploração do capitalismo colonial, que justificaram a invasão dos territórios indígenas e a violência contra os índios Umã, classificados nos documentos da época como “Omenz brutos, selvagens, brutos ferozes, bárbaros Umam” conforme demonstram os documentos consultados no Memorial de Justiça de Pernambuco. Este tipo de inferiorização e animalização dos povos, produzida para fins de colonização, Quijano vai adjetivar de racialização, isto é, a ideia de raça como o movimento histórico para se estabelecer “um novo sistema de dominação social e um novo sistema de exploração social” (2005b, p. 17).

Foi, dessa forma, que se deu a construção desse novo padrão de relações na América Latina conforme analisa Quijano (2005a), e também no contexto histórico e geográfico que esta localizada a Serra do Arapuá. E, esse tipo de relação, atua ao mesmo tempo na materialidade e na intersubjetividade das relações sociais que é o padrão de valor eurocêntrico que foi se estabelecendo junto com a apropriação violenta das riquezas da terra. A exploração dos “omenz brutos” (índios e negros) em favor dos “omenz de bem” (proprietários de terras e líderes políticos locais). Para o autor, “isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social, com o salário e, logicamente, com os postos de mando da administração colonial” (QUIJANO, 2005a, p. 109).

Em outras palavras, pode-se afirmar que a ideia subjacente é a de uma sequência evolucionista que justifica o projeto colonial na região, e todas as suas estratégias de hegemonia. A eficaz articulação, entre concentração de terra e exercício das funções políticas no âmbito do Executivo e do Legislativo pelos “homens de bem”, serviu e serve de recurso para a manutenção da desigualdade no poder entre colonizadores e colonizados, isto é, entre a elite (política e agrária), indígenas e negros até os dias de hoje:

---

<sup>38</sup> MJPE/PE, Comarca de Flores, cx. 381, ROR. REQUERIMENTO, 8 jun. 1814, fl. 58.

Os “negros” eram, por definição, escravos; os “índios”, servos. Os não-índios e não-negros eram amos, patrões, administradores da autoridade pública, donos dos benefícios comerciais, senhores no controle do poder. E, naturalmente, em especial desde meados do século XVIII, entre os “mestiços” era precisamente a “cor”, o matiz da “cor”, o que definia o lugar de cada indivíduo ou cada grupo na divisão social do trabalho (QUIJANO, 2005b, p. 20).

É consenso na história econômica do País que o espólio das terras indígenas garantiu o poder econômico, social e político nesta região do Sertão, como afirma Idalina Pires, “a expropriação das terras indígenas, portanto, cumpriu os objetivos da colonização” (PIRES, 1990, p. 126). Um estudo de doutoramento sobre a trajetória social de proprietários de terra em Floresta e Tacaratu<sup>39</sup>, demonstra através de dados coletados em documentos judiciais e cartoriais dos séculos XVIII e XIX, como esses membros das ditas “famílias tradicionais” consolidaram-se, nas palavras da autora, como “categoria socialmente dominante e como membros ativos da burocracia administrativa local”:

O perfil dos componentes das Câmaras Municipais, desde a sua instituição, é caracterizado pela presença maciça de co-proprietários de terras, de co-senhores de escravos e criadores de gado. Acompanhando-se pelos nomes de seus membros, alguns se revezando, pelas alianças estabelecidas, constatamos que estava presente todo o segmento de « homens bons » da localidade, pertencentes às famílias tradicionais. Dos dezoito vereadores, nas três legislaturas, a maioria tinha algum grau de parentesco ou amizade e/ou assumiu na Câmara por mais de uma vez, potencializando, assim, a influencia dos grandes proprietários e seus descendentes. [...] Francisco de Barro de Nascimento, conservador, presidente da Câmara, era da tradicional fazenda Panela d’Água, neto de Manoel Lopes Diniz e o líder político de sua família, juiz de paz e delegado do Termo (FERREIRA, 2011, p. 213).

As famílias citadas nas fontes históricas, como os Novaes, Ferraz, Lopes Diniz, Carvalho, são as mesmas que detêm o poder político e econômico na região nos dias atuais. São também proprietárias de terra na Serra do Arapuá e mantêm, no curso de dois séculos, relações patronais com os indígenas e quilombolas. O fato de passarem a habitar essa região de forma permanente, até os dias atuais, com o mesmo padrão de poder, confere a estes grupos de colonizadores o título de tradição. São assim denominadas “famílias tradicionais de Floresta”. O conceito de tradição aplicado nesse caso é aquele que reforça uma lógica

---

<sup>39</sup> Realizado no âmbito do projeto “A formação Social do Sertão do Médio São Francisco no século XIX”, Programa de Pós-Graduação em história da UFPE, coordenado pela professora Maria do Socorro Ferraz.

provinciana de classificação das relações sociais, que articula uma antiga temporalidade de fixação territorial co-relacionada à manutenção dos valores eurocêntricos.

O indígena, nesse contexto, é um ser encurralado perante o padrão de dominação econômica, social e religiosa que se impunha, análogo ao apartheid que na compreensão de Fanon (2010), não é, senão, uma modalidade da divisão em compartimentos do mundo colonial. A criação eurocêntrica das ditas “famílias tradicionais” funda-se na violência social e na imposição de um colonialismo regional, que perduram por séculos. Como explica Quijano (2005b, p. 19), a destruição de um mundo histórico, a partir da classificação racial, não seria imaginável fora da violência da dominação colonial,

desse modo, emergia todo um novo sistema de dominação social. Especificamente, o controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e de seus respectivos recursos e produtos, de agora em diante não estará só associado a, mas sim dependerá, antes de tudo, da classificação racial, já que o lugar, os papéis e as condutas nas relações sociais, e as imagens, estereótipos e símbolos, com relação a cada indivíduo ou cada grupo, em cada um daqueles âmbitos de existência social, estarão daí em diante incluídos ou vinculados ao lugar de cada um na classificação racial.

O século XIX foi uma extensão da violência praticada contra os indígenas habitantes nas serras do Umã e Arapuá. Período de crescente povoamento e da criação da Lei de Terras (Lei nº 601 de 18/09/1850), que legaliza o esbulho dos territórios indígenas para garantir a propriedade imobiliária. As terras de Floresta foram registradas, pela primeira vez, em 1858 (FERRAZ,C.,1999).

Na documentação pesquisada sobre a resistência indígena neste século, encontramos importantes referências aos Umã e ao processo de perda do território tradicional por estes índios. Chama a atenção o modo como a instrumentalização do discurso eurocêntrico embasou as decisões do Legislativo e do Executivo para o espólio do complexo de serras pertencente ao território indígena, e também a tentativa de incorporar os indígenas ao contingente de trabalhadores assalariados empobrecidos na região. Estes documentos são importantes porque demonstram a prática do colonialismo interno no Brasil e as bases do seu desenvolvimento no Sertão nordestino, assim como os modos constitutivos da colonialidade do poder e suas consequências na vidas dos povos indígenas na região.

Neste contexto histórico, o atual município de Floresta, foi elevado à condição de Vila pela Lei Provincial nº 153 de 31 mar. 1846; a Câmara Municipal foi instalada em 13/01/1865 (GALVÃO, s.d., p. 256). Não por acaso, os vereadores da Câmara de Floresta



ficaram responsáveis pela “civilização dos índios brabos”, que “vagavam” pela Comarca de Pajeú de Flores<sup>40</sup>. Principalmente os índios Umã que eram denunciados por “atacar” a Vila. Logo após a criação da Câmara Municipal, ocorreu uma sequência de investidas dos poderes locais contra os Umã no período compreendido entre os anos de 1866 a 1883.

Como poderá ser observado abaixo, o intento de consolidar a extinção do território indígena centrou em assuntos jurisdicionais e administrativos e na negação da presença e da identidade desses povos. Um ano depois da sua instalação, em 18 de janeiro de 1866, a Câmara de Floresta, através de seu presidente Manoel Ferraz de Souza, requereu ao presidente da província, João Santos da Cunha Paranaguá, que as terras do sítio da Penha<sup>41</sup>, território dos Umã, passassem para o patrimônio da Câmara sob o argumento de um suposto “desaparecimento” do grupo indígena<sup>42</sup>:

Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor.

Remete esta Câmara que a muitos annos foi doado por El Rei de Portugal duas leguas de Terra pouco mais o menos no Sítio da Penha e Serra do Uman aos antigos Indios estão aldeados, e tendo desaparecido completamente tais poçcuidores passou a ocupar estes terrenos pêssoas que sem titulo algum [...] He nesta Circunstancia que entendeo esta Camara o de se communicar a Vossa Excelencia; e pedir prontamente que levado ao conhecimento da a Assembleia Provincial esta com sêda chamar esta Camara açi essas Terras para seu patrimonio. Deus Guarde a Vossa Excelencia.

Paço da Camara Municipal da Villa de Floresta 18 de Janeiro de 1866.

Illustrissimo Excelentissimo Senhor Conselheiro João Lustosa da Cunha Paranaguá  
Gignissimo Presidente da Província  
Manoel Ferraz de Souza.  
Presidente.

A dispersão forçada dos Umã foi registrada em vários documentos oriundos da Câmara de Floresta, do Serviço de Segurança Pública e dos juízes de direito, que informaram a presença deles na região, com intensa ocorrência nas cidades de Tacaratu, Cabrobó e no estado do Ceará. Vimos acima, que no mês de janeiro de 1866, Manoel Ferraz de Souza, requereu o Sítio da Penha e, em outro documento, encontra-se que um mês depois (fevereiro de 1866), o delegado de polícia de Floresta escreve ao chefe de polícia de Pernambuco,

<sup>40</sup> APEJE/PE, Diversos II, v. 10, 1853-1860. OFÍCIO, 25 ago. 1856, fl. 87.

<sup>41</sup> Atual município de Carnaubeira da Penha/PE.

<sup>42</sup> APEJE/PE, Câmara Municipal 54, Floresta. OFÍCIO, 18 jan. 1866, fl. 374.

pedindo mais policiais para a Vila e a criação de três distritos – Vila, Caissara e Penha –, para facilitar a “captura de criminosos que se consideram imperseguíveis pelas longas distâncias do Termo”<sup>43</sup>. Ao descrever a proposta de limites de cada distrito, o delegado informou acerca do Sítio da Penha: “o da Penha onde existe uma pequena Capela cabeça de uma aldeia de índios que não existem”. Quanto aos subdelegados indicados para cada distrito, destacam-se novamente, para ocupar esse cargo público de autoridade policial, membros das famílias Ferraz, Gomes de Sá, Menezes, entre outros citados no documento.

A análise desta documentação tem permitido conhecer sobre a articulação e o movimento conjunto de ações que tramitaram entre os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, para ocultar a presença indígena e, consolidar o projeto de hegemonia da propriedade privada, e conseqüentemente consolidar as relações de poder que beneficiaram esses grupos dominantes. Analisando a documentação do Arquivo Público Estadual de Pernambuco sobre a temática indígena, Edson Silva (1996, p. 27), observa que, no conjunto das informações oficiais, o Estado assumiu a responsabilidade da regulação da identidade étnica dos índios para favorecer o esbulho das terras indígenas, tal como afirma,

tal postura, como vimos anteriormente, pautou-se pelo favorecimento aos esbulhos das terras indígenas, com a incorporação do patrimônio destes aos bens públicos, objeto de disputa por longos anos entre as Câmaras Municipais, as Províncias e a Fazenda Imperial, na maioria dos casos vendidos a tradicionais invasores interessados nas terras indígenas.

Através de um ofício<sup>44</sup> do juiz de direito da Comarca de Tacaratú, datado em 1º de março de 1886, ao presidente da província, em resposta a uma solicitação deste, vê-se que a presidência submeteu ao judiciário a análise do pedido da Câmara Municipal de Floresta de tornar o território indígena em terra pública. Neste ofício, o juiz confirma a informação de que é sabedor de se tratar de Terra Indígena, doada pelo rei de Portugal, e que, esses índios e seus descendentes, que buscam refúgio na Comarca de Cabrobó, “mostram desejos de virem ocupar sua propriedade, que está sendo cultivada por intrusos, que declaram não entrega-la sem litígio”.

Contudo, a resposta do juiz de direito, aparentemente favorável aos índios, é contradita pela Diretoria Geral de Índios, o barão de Guararapes, que em resposta ao despacho do presidente da província e ao analisar o Ofício nº 169, do juiz de Tacaratú, e o ofício da

---

<sup>43</sup> APEJE/PE, Fundo SSP, livro 142, Floresta. CARTA, 7 fev. 1866, fls. 3-4.

<sup>44</sup> APEJE/PE, Juízes de direito 39, Tacaratú. OFÍCIO Nº 169, 1º mar. 1866, fl. 14.

Câmara de Floresta, afirma, através de ofício datado de 30 de março de 1866<sup>45</sup>, ter informações de que os Umã estão desde o ano de 1863 na aldeia Brejo dos Padres, que são “Índios bravos da Tribo Imaus [Umãs]” e que se faziam necessárias providências e meios para faze-los deixar a vida de crimes, pois “só dão prejuízos e trazem terror aos indivíduos que ali moram”, conforme relatado pelo Diretor Parcial dessa aldeia, José Rodrigues de Moraes. Importante destacar que o cargo de Diretor Parcial de Aldeia era nomeado pelo presidente da província, sendo mais uma forma que o Governo Imperial encontrou de acalmar os interesses das elites locais, pois era o primeiro estágio que permitiria o acesso aos cargos públicos cobiçados (SANTOS Jr., 2010).

A prática de criminalização dos indígenas foi um recurso válido para deslegitimar o direito territorial e as formas de organização social desses povos, sobretudo por uma perspectiva eurocentrista, pois o Brasil do século XIX era fortemente pautado por um padrão industrial e cultural europeu, nas palavras de Silva (1996, pp.17-18), tidos como uma “raça em degeneração”,

esta era uma das muitas visões existentes acerca dos indígenas no Brasil no século XIX [...]. A defesa da mestiçagem como substrato constitutivo da formação da nacionalidade com a adoção das teorias europeias, que tinham como base concepções da supremacia da raça branca, para explicações das desigualdades raciais, fortaleceu a imagem acerca do indígena como raça em degeneração, as ideias e práticas de incorporação, a negação de seus direitos, a extinção dos aldeamentos e a apropriação das terras dos indígenas.

Desse modo, a presença indígena e suas formas de vida eram consideradas um atraso ao desenvolvimento do Estado Nacional. Incomodava ainda mais as elites sertanejas, pois essa reprodução do padrão material e de pensamento europeu colocava o interior do Nordeste bem distante desse referencial civilizatório. Essa região era tida como desfavorável às mudanças socioeconômicas em curso, entre outras coisas pelo clima Semiárido, pela manutenção de latifúndios dependentes de trabalho escravo, além dos pequenos núcleos urbanos, cuja estrutura física de destaque eram os edifícios das igrejas e das Câmaras Municipais.

A lógica colonialista que pautava as políticas para os indígenas, nessa época, empreendeu a retórica dos índios criminosos para realizar a alienação cultural característica da época colonial. Segundo Fanon (2010, p. 244), não se pode perder de vista que o resultado

---

<sup>45</sup> APEJE/PE, Diversos II, v. 19, 1861-1871. OFÍCIO, 30 mar. 1866, fl. 99.

global buscado pelo domínio colonial era efetivamente convencer os indígenas de que o colonialismo viria arrancá-los da escuridão, como explica,

o resultado, conscientemente perseguido pelo colonialismo, era pôr na cabeça dos indígenas que a partida do colono significaria para eles a volta à barbárie, a degradação, a animalização. No plano do inconsciente, o colonialismo não procurava pois ser percebido pelo indígena como uma mãe gentil e benevolente, que protege a criança contra um ambiente hostil, mas sob a forma de uma mãe que, continuamente, impede o filho fundamentalmente perverso de suicidar-se, de dar livre curso aos seus instintos maléficos. A mãe colonial defende o filho contra ele mesmo, contra o seu ego, contra a sua fisiologia, sua biologia, sua infelicidade ontológica.

Para Manuela Carneiro da Cunha (1992), o século XIX foi marcado pela sujeição do indígena às leis imperiais e ao trabalho, tanto que o único decreto no Império que estabeleceu uma ordenação jurídica para os índios no País, o Decreto nº 426 (24/07/1845) sobre o Regulamento acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios. Foi a expressão oficial da assimilação dos povos indígenas aos padrões culturais eurocêntricos. O que está posto de modo explícito nos três primeiros artigos do Decreto<sup>46</sup>:

Art. 1º Haverá em todas as Provincias um Director Geral de Indios, que será de nomeação do Imperador. Compete-lhe:

§ 1º Examinar o estado, em que se achão as Aldêas actualmente estabelecidos; as occupações habituaes dos Indios, que nellas se conservão; suas inclinações e propensões; seu desenvolvimento industrial; sua população, assim originaria, como mistiça; e as causas, que tem influido em seus progressos, ou em sua decadencia.

§ 2º Indagar os recursos que offerecem para a lavoura, e commercio, os lugares em que estão collocadas as Aldêas; e informar ao Governo Imperial sobre a conveniencia de sua conservação, ou remoção, ou reunião de duas, ou mais, em uma só.

§ 3º Precaver que nas remoções não sejam violentados os Indios, que quizerem ficar nas mesmas terras, quando tenham bem comportamento, e apresentem um modo de vida industrial, principalmente de agricultura. Neste ultimo caso, e emquanto bem se comportarem, lhes será mantido, e ás suas viuvvas, o usufructo do terreno, que estejam na posse de cultivar.

---

<sup>46</sup> Decreto Imperial nº 426 de 1845. Coleção de Leis do Império do Brasil, v. pt 2, p. 86. (Publicação Original). Disponível em: <[http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/legimp-31/Legimp-31\\_20.pdf#page=9](http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/legimp-31/Legimp-31_20.pdf#page=9)>. Acesso em: out. 2012.

Esta prerrogativa legal caracterizou como um importante dispositivo de poder e, nele, a Câmara de Vereadores de Floresta encontrou as condições políticas específicas de dominação do espaço territorial e do labor indígena. Encontramos documentos que registraram as articulações das elites de Floresta com a presidência da província em torno da pretendida aquisição das terras do Sítio da Penha datados até o ano de 1877. Em 21 de julho de 1870, o delegado da Vila de Floresta novamente recorreu ao chefe de polícia da província para a criação do distrito da Penha e neste documento mantém a alegação de se tratar de “uma antiga aldeia doada aos índios Umãs que nunca por eles fora cultivada” e cita as seguintes áreas na composição do distrito: “Penha (sede do distrito), Serra do Umã, Olho d’Água do Padre, Barra do Silva, Sant- Anna, Serra do Arapuá, Entre as Serras e Mingú”<sup>47</sup>. Sobre esta atuação do Legislativo no esbulho das terras indígenas, Edson Silva (2011, p.149) analisa que,

no século XIX, acentuadamente após a Lei de Terras de 1850, as câmaras municipais insistentemente solicitaram aos poderes públicos as terras dos antigos aldeamentos para patrimônio dos municípios, alegando a necessidade de expansão destes. Os vereadores legislavam em causa própria, uma vez que sendo a maioria deles invasores nas terras indígenas, com a medição e demarcação das terras dos aldeamentos, tiveram suas posses legitimadas.

Assim, o espolio das terras indígenas em Pernambuco foi assumido pelo Estado, enquanto projeto, e formalizado pelo Império através da criação de três leis. A primeira foi o Regulamento das Missões, seguida da Lei de Terras de 1850 e, posteriormente, a lei que criou a Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas (Decreto nº 1.067/1860), na qual ficaram subordinadas as questões de demarcação e legitimação de terras, catequese e civilização dos índios do País (VALLE, 1992, p. 9).

A década de 1870 registra a continuidade do projeto de criminalização dos indígenas. Como exemplo deste projeto, Silva (2011) destaca o “Relatório sobre os aldeamentos de índios na província de Pernambuco” apresentado por uma comissão nomeada pelo presidente da província para acompanhar a movimentação indígena no Sertão nordestino. O conteúdo do dito relatório informava que os índios viviam inclinados ao furto, à embriaguez e à preguiça. Contudo, adverte Silva (2011, p. 150) que,

uma leitura minuciosa e nas entrelinhas da documentação sobre os aldeamentos torna bastante questionável as informações encontradas nesse

---

<sup>47</sup> APEJE/PE, Fundo SSP, livro 142, Floresta. CARTA, 21 jul. 1870, fls. 125-126.

Relatório, uma vez que não foram levados em conta os processos de conflitos, esbulhos, violências, mas também de resistências, as experiências dos índios vivenciadas em cada um dos aldeamentos. Prevalecia do ponto de vista oficial o preconceito e a negação das populações indígenas.

Acerca das resistências destes povos, através da documentação encontrada referente ao ano de 1877, vê-se que os Umã insistiam no seu direito à Serra do Umã. Um grupo de vinte e oito indígenas que regressaram do Ceará vitimados pela seca, buscaram um mediador letrado que aparece na documentação pelo nome de Manoel Rosio Eggideo Josué, para, através dele, requerer ao Diretor Geral dos Índios a restituição de suas terras no Sítio da Penha<sup>48</sup>. Mas tal reivindicação do direito territorial não foi atendida, uma vez que, em 1883, a igreja entra também na disputa por essas terras:

O Vigário de Floresta, João da Costa Nunes, requereu a Presidência, em 08.02.1883, as terras do sítio da Penha, onde desejava se estabelecer, alegando que ali não havia ‘índios primitivos, nem descendentes’<sup>49</sup>.

A partir da década de 1870 começam as solicitações oficiais de extinção dos aldeamentos, favorecendo os tradicionais esbulhos, legitimando-se os antigos invasores das terras indígenas, como comprova a documentação que tratam sobre os índios nesse período (SILVA, pp. 149-150). Desse modo, as terras indígenas em Floresta, no século XIX foram sucumbidas à Vila e legalizadas em favor das famílias que colonizaram o Sertão do São Francisco. Neste século, os índios desta região eram tidos como “misturados”, “caboclos”, “confundidos” com a população local. Em fins do século XIX, muda-se o discurso nos documentos da época: de índios bárbaros a “descendentes”, “criminosos” e, até mesmo, a total negação da identidade desses povos (SILVA, 1996).

O exercício teórico de compreender o “tempo dos primeiros índios”, a partir da análise dos sistemas de dominação e exploração social nos registros oficiais, tem a intencionalidade de demonstrar como os sistemas econômicos e políticos implantados pelas expansões imperiais/coloniais europeias, nos vários momentos da história, introduziram, na região do São Francisco, um critério de classificação das pessoas no poder, o que significa na concepção de Quijano (2005b, p. 16),

---

<sup>48</sup> APEJE/PE, Colônias Diversas – DI, 1872-1879. REQUERIMENTO, 14 ago. 1877, fl. 280.

<sup>49</sup> APEJE/PE - Assuntos Eclesiásticos, 19, fls. 156-157.

uma continuada repressão material e subjetiva dos sobreviventes, durante os séculos seguintes, até submetê-los à condição de camponeses iletrados, explorados e culturalmente colonizados e dependentes, isto é, até o desaparecimento de todo padrão livre e autônomo de objetivação de ideias, de imagens, de símbolos.

Diante desta realidade, a estratégia encontrada pelos indígenas foi a de continuar deslocando-se para locais de difícil acesso e trabalhar como agricultores, pagando a renda para os novos proprietários das terras ou altos impostos à Prefeitura Municipal, o que passou a gerar novos tipos de conflitos, e desencadeou o processo de emergência étnica dos Atikum e Pankará na primeira metade do século XX, como se verá no capítulo seguinte. Edson Silva analisa estas estratégias como uma importante movimentação que possibilitou a estes povos permanecerem em seus territórios ou próximo a eles:

Por meio da memória oral de vários povos é facilmente constatável que famílias indígenas conseguiram resistir às pressões nos seus antigos locais de moradia, em “sítios” mais afastados e de difícil acesso. E na dinâmica dos vínculos estabelecidos com outros grupos de marginalizados pelo sistema social vigente e das relações culturais na sociedade onde estavam inseridas, essas famílias reelaboraram a identidade étnica afirmada pelos atuais povos indígenas em Pernambuco e no Nordeste [...]. Assim, vários povos indígenas no Nordeste, invisíveis desde fins do século XIX, teceram uma história de resistência étnica afirmada nas primeiras décadas do século XX, em razão das pressões que recebiam com o avanço do latifúndio sobre as suas pequenas propriedades, sítios e glebas de terras onde permaneceram resistindo, se mobilizaram para exigirem seus direitos históricos negados. (SILVA, 2011, p. 151)

Trata-se de um período na história indígena da região Nordeste, no qual, estes índios “dispersos e confundidos”, surgem no cenário político da época reivindicando direitos territoriais ao Serviço de Proteção ao Índio. Algumas das primeiras pesquisas etnográficas desenvolvidas sobre os povos indígenas da região, com destaque para as investigações realizadas pelo projeto “Levantamento de Terras Indígenas no Estado da Bahia” (PINEB)<sup>50</sup> e o projeto “Fronteiras Étnicas, Território e Tradição Cultural”<sup>51</sup>, demonstram como a demanda por terra foi o vetor de mobilização étnica em que se desencadeiam as emergências indígenas no início do século XX.

No estudo sobre povos indígenas no Agreste pernambucano, José Augusto Sampaio afirma que “a definição étnica dos Kapinawá parece perpassada, em grande medida, pela

---

<sup>50</sup> Coordenado pelos professores Pedro Agostinho da Silva e Maria Rosário G. de Carvalho/UFBA.

<sup>51</sup> Coordenado pelo professor João Pacheco de Oliveira/Museu Nacional/UFRJ.

disputa territorial” (1986, p. 31). Com perspectiva semelhante, Vânia Fialho Souza, estudando o processo de constituição oficial do território Xukuru, a Serra do Ororubá, que, ecologicamente é caracterizada como um brejo de altitude, portanto uma área de grande interesse do capitalismo colonial, analisa:

Era o momento necessário e estratégico para a comunidade Xukuru demonstrar na prática, dentro da região em que se encontra, que a sua presença negava o direito de ocupação de não-índios daquele mesmo território. A relação envolvida passava do campo do contraste, no qual as diferenças culturais afirmavam a identidade indígena, para o de oposição, em que as partes envolvidas concorriam, disputavam a legitimidade de suas teses: a comunidade Xukuru de afirmar sua identidade indígena e a envolvente de negar a mesma. O território pleiteado constituiria a fronteira básica, histórica e legalmente reconhecida para separar índios de não-índios. (SOUZA, 1998, pp. 70-71).

Já no Sertão, região de Carnaubeira da Penha, com uma mesma percepção desta situação histórica, Rodrigo Grunewald, sobre os Atikum-Umã, descreve:

[...] até que resolveram ressurgir como um grupo distinto no cenário nacional na década de quarenta, reivindicando, no SPI, o reconhecimento oficial de sua condição de índios e a subsequente criação da reserva indígena que seria a garantia de acesso à terra pelo grupo (GRUNEWALD, 1993, p. 29).

Estes são apenas alguns exemplos do campo empírico vivenciados pelos antropólogos sobre as emergências étnicas no século XX, e que não se diferenciam da historiografia sobre os Pankará. O conjunto destes estudos contribuiu com as pesquisas realizadas no âmbito do Museu Nacional, para fundamentar teoricamente o que se chamou de uma “etnologia dos índios misturados”, a partir dos processos de emergência étnica e do desenvolvimento da noção de territorialização (OLIVEIRA, 1999). Estes estudos evidenciaram os percursos da etnicidade no Nordeste brasileiro, desencadeados, principalmente, pelo quadro histórico de espoliação territorial e pelas estratégias políticas e culturais de resistência, como as peregrinações de lideranças a outros povos, formando uma “rede de emergências dos remanescentes indígenas no Nordeste” (ARRUTI, 1999, p. 233) e às capitais do Nordeste e Rio de Janeiro “para obter o reconhecimento do SPI e demarcação de suas terras” (OLIVEIRA, 1999, p. 32).

Esta consciência do direito à terra e à identificação coletiva como indígena, aponta que, apesar da violência sofrida, da desestruturação dos sistemas comunitários pela instalação



do capitalismo colonial que se sustentou na apropriação de terras e na exploração do trabalho, a memória histórica sobreviveu e entrou em um registro histórico duplo. Por um lado, os efeitos da colonialidade do poder sobre a região do São Francisco, através dos quatro entrelaçados sistemas de dominação: capitalismo, colonialismo, racismo e o eurocentrismo como a episteme legitimadora dos padrões da dominação. Por outro lado, a história da resistência indígena no Sertão vai dando contornos factíveis à constituição destes povos como sujeitos históricos, desencadeando sentidos em relação à presença da ausência: a vida que se desenvolveu na exterioridade do mundo colonial/moderno (DUSSEL, 2012).

Dussel (1994) vai argumentar que é preciso seguir os passos da resistência e compreender como cada povo interpreta, dentro da sua visão de mundo, este processo. Busca, como exemplo, a pesquisa de uma historiadora sobre a resistência no México, que me pareceu pertinente para a reflexão sobre as lutas indígenas na história que foi ocultada:

La historia tradicional presenta la conquista como una hazaña prodigiosa realizada por un puñado de valientes que dominaba casi con sólo su presencia, en nombre de Dios y de Castilla, a millares de seres primitivos y salvajes. Una simple lectura de las Crónicas demuestra lo contrario: la oposición fue encarnizada y sistemática a partir del momento en que, pasada la sorpresa y confusión del encuentro, la creencia en la llegada de los supuestos dioses anunciados por la tradición es sustituida por la conciencia de la excesivamente terrenal naturaleza de los invasores. La resistencia es decidida y valiente, suicida a menudo, de aquellos hombres y mujeres [...] que luchan contra las armas de fuego, los caballos, los perros amaestrados cebados en indios, cosa de grande crueldad, que los despedazaban bravamente (COLL, J. 1991 citada por DUSSEL, 1994, p. 132).

Resistência é um conceito importante para os indígenas na região Nordeste e, apesar de adquirir muitos significados por sua conjunturalidade e complexidade histórica, há convergência em seu significado de manutenção da existência (considerando todas as suas dimensões). Assim, compreendo que os anciãos Pankará, ao se referirem a estes momentos pretéritos como “o tempo dos primeiros índios”, tomam pra si os sentidos da resistência de todos aqueles que souberam defender sua terra e sua liberdade e, deste modo, permanecer na história.

E, nesta vasta e plural história da resistência indígena, entre os sobreviventes, não se pode ocultar a presença da população negra no Sertão do São Francisco, e suas diversificadas formas de resistir no seu contexto histórico específico. Ainda que, com suas particularidades, trata-se de um segmento completamente subordinado à dominação social e à exploração do

sistema colonial/moderno/capitalista. Para Quijano, desde o momento inicial da Conquista, a ideia de raça é produzida para dar sentido às novas relações de poder e, neste sentido, explica o autor que:

Em torno da nova ideia de raça, foram redefinindo-se e reconfigurando-se todas as formas e instâncias prévias de dominação, em primeiro lugar entre os sexos. Assim, no modelo de ordem social, patriarcal, vertical e autoritária, do qual os conquistadores ibéricos eram portadores, todo homem era, por definição, superior a toda mulher. Mas a partir da imposição e legitimação da ideia de raça, toda mulher de raça superior tornou-se imediatamente superior, por definição, a todo homem de raça inferior. Desse modo, a colonialidade das relações entre sexos se reconfigurou em dependência da colonialidade das relações entre raças. E isso se associou à produção de novas identidades históricas e geoculturais originárias do novo padrão de poder: “brancos”, “índios”, “negros”, “mestiços” (QUIJANO, 2005b, p. 18).

Esta compreensão teórica de que a racialização das relações com os indígenas e os negros os assemelhou na desigualdade de poder em relação ao colonizador (representado pelas “famílias tradicionais” de Floresta e Carnaubeira da Penha), possibilita a construção de um entendimento acerca do processo de ocupação da Serra do Arapuá e de seu entorno por índios e negros. Não apenas de suas presenças, mas, principalmente, da resultante composição de alianças políticas, religiosas e de parentesco, que vão reconfigurando as identidades sociais, produzindo novas pluralidades históricas no Sertão do São Francisco, tal como se presencia na atualidade, com a emergência das comunidades quilombolas.

Sendo assim, não é possível analisar o processo de resistência do “tempo dos primeiros índios” desassociado do processo de resistência da população negra na região das serras do Umã e do Arapuá, dada a significativa presença destes sujeitos vitimados pela colonialidade do poder. Segue, portanto, um panorama histórico da presença negra e a formação de comunidades quilombolas<sup>52</sup> na região estudada.

## 1.2 Sobre a resistência negra

Olha, tinha dois lugares aqui em Carnaubeira da Penha tido como o inferno, terra de satanás, que era Massapê e Tiririca. Esses dois lugares, quando se

---

<sup>52</sup> Comunidade quilombola é entendida aqui, tal como argumenta por José Mauricio Arruti, sendo “categoria social relativamente recente, representa uma força social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais” (ARRUTI, 2006, p. 26).

falava tinha uma diferença (...). Isto mostra uma diferença que a gente sente por isso. Os negros da Tiririca é que eram os discriminados (Roberto liderança Tiririca, 2013).

A Tiririca tem origem na resistência dos negros, dos descendentes de Izaura e Pedro Canuto que chegaram aqui nessas terras e trabalharam muito. Nunca foram morador. Aqui os negros sempre foram donos. Mas mesmo sem ser cativo a gente sempre foi uma comunidade muito discriminada, tanto que os brancos se acharam no direito de ir passando a cerca nas terras dos negros. Só depois da chegada do índio Manoel Miguel, em 1940 que casou com a negra Izaura, as coisas ficaram um pouquinho mais branda (Verinha, liderança Tiririca, 2013).

Índios e negros em Pernambuco sempre estiveram em contextos similares, mas não idênticos, por suas diferenças históricas. A população negra foi trazida para o Sertão do São Francisco, na condição de cativa, contudo, no fluir dos tempos históricos, criaram diversas estratégias de resistência, entre elas, uma importante rede de relações sociais que parece ter sido imprescindível à sua reprodução física e cultural e à criação de um modo de vida coletivo e, portanto, distinto da lógica colonial/capitalista hegemônica.

As falas em epígrafe despertaram o interesse de reinterpretar as imagens dessa trajetória histórica e dos mecanismos de resistência dessa população, o que apontou para a ideia de um pluralismo histórico que está na base da constituição pluriétnica estudada, conforme explica Rita Segato (2012, p. 15), “a ideia de um pluralismo histórico remete à possibilidade de que projetos de continuidade e reprodução de povos se orientem de forma discordante com relação às metas da modernidade eurocêntrico-racista capitalista, orientada ao desenvolvimento, à acumulação e ao crescimento incessante”.

Uma história em plural é uma história refletida sob o ângulo daquele que foi subjugado e permite identificar que a constituição de um projeto coletivo de sociedade não é resultado de um percurso óbvio de alianças entre os “mais fracos”, essencializado na ideia dos esforços que sustentam a solidariedade grupal, mas, como afirma Wolf, “entidades sociais e culturais e identidades não são dadas, mas construídas no próprio turbilhão das mudanças” (2003, p. 245). Essa dinâmica social, que corroborou para a constituição de comunidades negras rurais próximas ao território indígena é o que interessa à análise deste estudo.

Desse modo, optei por uma perspectiva teórica que situa indígenas e negros no mesmo tempo histórico, mas evidencia seus contextos específicos. Importante dizer que estou atenta ao risco de análises fundadas na compartimentalização entre a história indígena e a história do negro, portanto tenho optado por uma perspectiva mais dialógica, apreendida a

partir da memória coletiva dos Tiririqueiros, que informa uma trajetória própria deste grupo e que ela se consubstancia no diálogo das singularidades identitárias, que não são antagônicas. Este entendimento se constrói a partir da provocação em campo acerca da definição jurídica do território do quilombo Tiririca, quando as lideranças enunciaram uma posição: “a Tiririca é dos crioulos”. Desde então, convirjo teoricamente para uma compreensão de que tal enunciado é um caminho importante para explicar a historicidade do grupo, seus modos de pensar e de saber, ou seja, demarca uma identidade territorializada.

Através dos resultados da pesquisa histórica (documental, bibliográfica e oral), teço a compreensão de que as várias semelhanças e singularidades históricas que observamos, na atualidade, entre os Pankará e os Tiririqueiros têm correspondência com o processo de colonização no Sertão de Pernambuco e com o padrão de poder eurocêntrico estabelecido. Não foram apenas as relações de dominação que caracterizaram a ocupação na Serra do Arapuá e adjacências. Como pode ser observado nos documentos citados na seção anterior, a situação colonial provocou inúmeros processos migratórios. Além dos aldeamentos indígenas, o Sertão do São Francisco foi reduto do trabalho escravo de negros, o que resultou em um campo de relações muito diversificado, acrescentando demandas de ocupação do espaço territorial sertanejo por essa população.

Segundo Versiani e Vergolino (2003), no estado de Pernambuco, uma parcela significativa do estoque de escravos da província estava localizada, no século XIX, fora da área açucareira, sendo 23% na região do Agreste e 8% no Sertão, conforme as fontes de dados sobre essa época, particularmente o Censo Imperial de 1872<sup>53</sup>. Mais do que uma questão de contingente, os estudos sobre o tema também apresentam análises acerca do tipo de escravidão praticada no Sertão. Entre os autores consultados<sup>54</sup>, o Censo Imperial de 1872 e os inventários post mortem das comarcas do Sertão foram as principais fontes dos dados que subsidiaram os estudos que apresento.

A exploração da mão-de-obra das pessoas negras que foram trazidas como escravas para o Sertão diferiu, em várias feições, da zona açucareira de Pernambuco e das zonas cafeeiras do Sudeste. Enquanto essas últimas eram caracterizadas por grandes plantéis de escravos, numa média de várias dezenas de cativos por proprietário, num engenho da zona açucareira (Zona da Mata), no Sertão, os dados dos inventários post mortem revelam que

---

<sup>53</sup> Cf. Site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>

<sup>54</sup> Nogueira (2010); Maupeou (2008); Ferraz (2006); Versiani e Vergolino (2003); Galliza (1977); Eisemberg (1977).

predominava um escravismo de pequenos proprietários, numa relação de 6,8 a média de escravos por proprietário (VERSIANI; VERGOLINO, 2003, p. 361). Mas havia também proprietários com um número maior de escravos. Em Floresta, destacam-se dois representantes da elite local: o tenente-coronel José Francisco de Novais, que, ao falecer em 1850, deixou 33 escravos, e o tenente-coronel Seraphim de Souza Ferraz que no seu inventário, realizado em 1868, deixa de herança 32 escravos (MAUPEOU, 2008).

O trabalho escravo no Sertão pernambucano era uma ocorrência generalizada no olhar desses autores, considerando o fato de que 83% dos inventariados, nessa região, eram proprietários de escravos, o que, de certo modo, “pode ser visto como um sinal de uma disseminação bastante ampla, ao menos entre os não-pobres, da posse de escravos”. (VERSIANI; VERGOLINO, 2003, p. 363).

Além dessa caracterização em termos demográficos, o Censo de 1872 também revela o tipo de atividade predominante que era exercida pelos negros e negras escravizados (as). No Semiárido nordestino, os/as escravos/as eram empregados/as em todas as atividades produtivas; como agricultor, serviços internos e domésticos, fiandeira, vaqueiro e curtidor de couro (GALLIZA, 1977). Tais atividades não exigiam modos de organização do trabalho em turmas de trabalhadores vigiadas por feitores, diferentemente do que ocorria no uso do trabalho escravo na agricultura de plantation (VERSIANI; VERGOLINO, 2003). Neste contexto, alguns autores sugerem que os mecanismos de controle eram outros, não o da coerção física extrema.

Trazer esta força de trabalho escrava para o âmbito das relações domésticas, parece ter sido uma das estratégias de reprodução das relações de dominação e manutenção da servidão, uma dominação da subjetividade, fundamental para garantir o mesmo padrão de poder sobre essa população em período subsequente aos atos de abolição jurídica que estavam em eminência na segunda metade do século XIX.

No estudo sobre práticas de compadrio entre famílias escravas no Sertão do São Francisco, na capitania da Bahia, Nogueira (2010, p. 69) identifica que, desde o século XVIII, os registros eclesiais demonstram uma ampla mobilidade espacial e uma certa “autonomia” na vida cotidiana dos escravos pelos sertões,

o poder “ir e vir”, transitar de uma fazenda para outra, percorrer longos trajetos, muitas vezes acompanhados de parentes e amigos, parece ter sido uma situação regular para aqueles escravos. Nessas viagens, visitavam companheiros e conhecidos e convidavam-nos para apadrinhar seus filhos.

Os registros paroquiais da Freguesia do Orubu [Sertão do São Francisco na Bahia] são testemunhas dessas vivências e demonstram como os batizados e casamentos alargaram os seus espaços de sociabilidades. Além de desfrutarem de mobilidade, plantavam e colhiam em roças próprias; cuidavam da administração de fazendas; trabalhavam como vaqueiros; organizavam as suas rotinas e raramente contavam com a presença dos seus senhores.

Tal condição, os viajantes Spix e Martius adjetivaram de “viver por si”<sup>55</sup>. Na documentação consultada pela pesquisadora, especialmente registros paroquiais, constata-se que essa mobilidade não era apenas local, mas tratava-se também de grandes distâncias percorridas por casais de escravos para batizar seus filhos, ocasião em que visitavam fazendas e sítios habitados por conhecidos próximos, sejam escravos e ex-escravos. Como demonstra Nogueira (2010, p. 71),

salta aos olhos as múltiplas notificações que informam sobre relações entre escravos e forros; relações perpassadas pelas sociabilidades oportunizadas em cerimônias de casamento e batismos, que deixam entrever a permanência de amizades com antigos companheiros da condição escrava.

Além de batizados e casamentos, tais fontes também revelam festejos cristãos como ocasião de encontros, nos quais “reuniam parentes que moravam em outras fazendas, compadres, comadres e afilhados. Rapazes e moças aproximavam-se, resultando dali novas alianças familiares” (NOGUEIRA, 2010, p. 74). Na dialética do processo de dominação, a manutenção do capitalismo colonial no Sertão do São Francisco dependia, sobretudo, de uma eficiente distribuição racista do trabalho e da diversificação das formas de exploração dessa mão-de-obra. Inclusive para garantir o absenteísmo, característica comum na região do Semiárido nordestino, permitindo aos senhores maior presença nos centros urbanos, mais próximos do exercício do poder político. E, permitir a mobilidade desses escravos, delegar responsabilidade para administrar e cuidar das fazendas, parece ter sido um importante mecanismo de controle:

Mesmo que se considere a existência de administradores dos negócios desses proprietários nos sertões, ainda assim, a responsabilidade diária no interior das fazendas ficava a cargo dos próprios escravos, isto é, em cada propriedade um escravo era eleito para exercer o papel da feitoria. Observam-se como características dos escolhidos: escravo, casado, vaqueiro.

---

<sup>55</sup> SPIX e MARTIUS [1916] citado por NOGUEIRA, 2010, p. 69.

A descrição do cativo Manoel Pereira, “incumbido da feitoria” da fazenda da Canabrava, como “regente e criador”, ajuda a problematizar as intrínsecas informações das fontes paroquiais e cartoriais, que registraram a presença, nesse contexto, de escravos identificados como criador, a exemplo, o cativo Faustino Pereira” (NOGUEIRA, 2010, p. 91).

Os estudos a esse respeito sugerem que a função de vaqueiro passou a ser uma importante especialização do trabalho escravo, agregando valor ao preço do cativo e, por outro lado, criando, de forma intencional, uma posição hierárquica deste em relação aos demais escravos destinados a outras funções. Assim foram criando-se formas de controle e dominação internas entre os negros, instituindo certa “ordem” e “servilidade”, uma “domesticação” dos negros cativos. Mas, por outro lado, esse tipo de relação escravista oportunizou aos escravos construir redes de sociabilidades públicas entre si, com sertanejos pobres<sup>56</sup> e com os indígenas, forjando um campo de relações que parece ter se estendido, no século XX, na formação de comunidades e coletividades, conseqüentemente de modos diferenciados de ocupação territorial do Sertão.

Exemplos desta realidade também foram documentados em livros de batismo da freguesia de Floresta, consultados e analisados pela historiadora Emanuele Maupeou (2008). Entre os dados apresentados pela autora, chamou a atenção os registros de batizado dos filhos do casal Manoel índio e Gertrudes escrava, uma vez que, mostram as dinâmicas de parentesco envolvendo os índios, negros e senhores:

- No dia oito de julho de 1867 é batizado na Fazenda Navio, Filippe, nascido no dia oito de junho do mesmo ano, filho legítimo de Manoel **Índio** e Gertrudes, escrava do Coronel Serafim de Souza Ferraz, tendo como padrinhos José Alexandre Gomes de Sá e Silva e D. Margarida Esmeralda de Souza<sup>57</sup> (MAUPEOU, 2008, p. 96. Grifo da autora).

- No dia 27 de dezembro de 1868 é batizada na Matriz de Floresta, Tereza, nascida no dia 27 de novembro do mesmo ano, filha legítima de Manoel **Índio** e Gertrudes, escrava de Margarida Souza e Silva, tendo como padrinhos Roberto e Felicidade, ambos escravos<sup>58</sup> (MAUPEOU, 2008, p. 96. Grifo da autora).

<sup>56</sup> Segundo os historiadores consultados, a presença desses indivíduos sem posses, livres, oriundos de diversas origens, que habitaram o Sertão do São Francisco, só pode ser identificada por fontes eclesiais (livros de casamento e batismo), pois como não possuíam bens, não há registros sobre estes nos livros de inventários das comarcas.

<sup>57</sup> Livro de Batismo da Freguesia de Floresta - abertura em 31/08/1866. Laboratório de Pesquisa e Ensino de história da Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de história (Nota da autora, p. 96).

<sup>58</sup> Livro de Batismo da Freguesia de Floresta (Vigário Felipe Benencio Moura) – abertura em 31/08/1868. Laboratório de Pesquisa e Ensino de história da Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de história (Nota da autora, p. 96).

- No dia 13 de outubro de 1868 é batizado em Fazenda Grande, Luiz, **índio**, nascido no dia 25 de junho do mesmo ano, filho legítimo de Manoel **Caboclo** e Gertrudes, escrava de Margarida Souza Ferraz, tendo como padrinhos José Geraldo e Angélica Maria de Sá<sup>59</sup> (MAUPEOU, 2008, p. 96. Grifo da autora).

Caracterizar esta dinâmica social, espacial e política possibilita a observância de um outro aspecto: o da “mistura” entre índios e negros no Sertão florestano. A “mistura” não pode ser naturalizada e tão pouco é somente consequência da mobilidade escrava acima tratada, mas é também resultado de uma estratégia política e econômica para legitimar o esbulho das terras indígenas. Como afirma Arruti (1999, p. 248), a guerra, a conversão e a mistura foram as três estratégias utilizadas para a extinção oficial dos índios no Nordeste. Soma-se a esta análise o fato de que existiam práticas ilegais de escravização de indígenas no médio São Francisco e a miscigenação não só mascarava essa ilegalidade, como resolvia, em parte, a carência de mão-de-obra servil no Sertão.

No ano de 1877, o Diretor Geral dos Índios, Barão de Buíque, enviou um ofício para a presidência da província de Pernambuco para tratar da reivindicação dos descendentes dos Umans acerca da reintegração da posse de suas terras. Contudo, o juiz da Comarca de Floresta alegou que “os indivíduos qual se apresentaram ultimamente são de raça indígena, **mas cruzados**; que o aldeamento não pode ser alli restabelecendo por não haver Terras, porque se teve extinguindo os aldeamentos, visto delles nenhuma utilidade se tem [...]”<sup>60</sup> (Grifo meu). E o Parecer sugeriu que os índios passassem à condição de trabalhadores e ou reдеiros no território que reivindicavam como Terra Indígena, “[...] finalmente porque se aquelles indivíduos quiserem **domiciliar no lugar**, não faltará quem lhes dê terras para cultivarem”<sup>61</sup> (Grifo meu).

No ano seguinte, em 1878, a comissão de demarcação de terras públicas de Pernambuco informou a extinção de todos os aldeamentos e a divisão das terras em lotes familiares<sup>62</sup>. Ou seja, no final do século XIX, as terras de Floresta já se encontravam divididas em pequenos lotes, e boa parte, sob o domínio dos Ferraz, Novaes, Carvalho, conforme demonstrado na seção anterior. Contudo, cabe destacar que no Sertão do São Francisco o que

<sup>59</sup> Livro de Batismo da Freguesia de Floresta (Vigário Florentino Barbosa de Souza Ferraz) – abertura em 08 out. 1874. Laboratório de Pesquisa e Ensino de história da Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de história (citado por MAUPEOU, 2008, p. 96).

<sup>60</sup> APEJE/PE, Colônias Diversas – DI, 1872-1879. OFÍCIO N° 630, 14 ago. 1877, fl. 279.

<sup>61</sup> APEJE/PE, Colônias Diversas – DI, 1872-1879. OFÍCIO N° 630, 14 ago. 1877, fl. 279.

<sup>62</sup> Relatório do presidente da província de Pernambuco, 1878. Biblioteca Nacional/ microfilmes: código PR-SPR 115, citado por Arruti (2011, p. 298).



diferenciava os grandes proprietários não era o tamanho da propriedade contínua, mas a quantidade de posses e partes de terras que eles possuíam nas diferentes fazendas das redondezas (MAUPEOU, 2008).

Neste modo de apropriação do espaço territorial – o loteamento familiar – também se encontravam-se os descendentes de colonos empobrecidos pela crise provocada com a expansão do café no Sudeste, e com a queda do preço do açúcar e pela seca de 1887. Além destes, vários sertanejos sem-terra, entre eles, indígenas e ex-escravos, passaram a formar um grupo visto de forma homogênea, identificado nas fontes como agricultores (FERRAZ, M. 2006). Como posto pelo juiz da Comarca de Floresta, no documento acima citado, é este o perfil dos trabalhadores rurais ligados à rede de dependência familiar dos proprietários de terras em Floresta, no final do século XIX, e que segue pelo século XX.

### **1.2.1 A formação de comunidades negras rurais no entorno da Serra do Arapuá e região.**

A conjuntura política e econômica do final do século XIX trouxe elementos que ajudaram a compreender o processo de formação social de territórios coletivos de negros no Sertão do São Francisco e, mais especificamente, no entorno da Serra do Arapuá. Apesar de encontrarem-se nos documentos históricos oficiais e demais estudos sobre a região<sup>63</sup> informações que apontam as serras do Umã e do Arapuá como importantes áreas de refúgio para os negros, é a constituição dessas áreas por negros livres que chamou atenção.

A historiografia da escravidão no Sertão nordestino explica como o contingente de negros libertos pelo Fundo de Emancipação<sup>64</sup> (aplicado entre 1872 e 1888) estabeleceu-se nas áreas de domínio político e econômico de seus antigos proprietários. Em geral, isso ocorreu por motivos óbvios, como o fato desse contingente ter nascido no Brasil e de ter se tornado sertanejo, pela importante rede de sociabilidade movimentada pelos batizados, casamentos e festejos cristãos e pela convergência entre a demanda de trabalho oferecida e o tipo de ofício que a própria escravidão os imputou: vaqueiros, agricultores, trabalhadoras domésticas.

A rede de sociabilidade criada durante o século XIX foi fundamental na constituição dos agrupamentos de negros em condição de liberdade nos sertões nordestinos, em fins do

---

<sup>63</sup> Entre os vários estudos destaco: FERRAZ, M. 2006; GRUNEWALD, R. 1999.

<sup>64</sup> Decreto Legislativo nº 5.135, de 13 de novembro de 1872. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-5135-13-novembro-1872-551577-publicacaooriginal-68112-pe.html>>. Acesso em outubro, 2012.

século XIX e século XX. Os cumpadres, parentes e amigos foram associando-se à compra ou à posse de pequenos lotes de terra, na aquisição de animais de pequeno porte e na agricultura de subsistência como estratégia de sobrevivência mais autônoma, além de continuarem trabalhando nas fazendas da região. Não se encontrava outro perfil de assalariado para as atividades que eram exercidas pelos negros. Como vários historiadores constatarem, perdurou o preconceito em relação ao que se convencionou ser “trabalho de negros, trabalho de cativo”.

No mapeamento de comunidades quilombolas do Sertão de Pernambuco, realizado pelo Centro de Cultura Luiz Freire (2008), entre os anos de 2006 e 2007, das 28 comunidades localizadas na área de estudo<sup>65</sup>, 23 foram formadas por “negros livres”, duas por um ancestral “em fuga” e três relataram desconhecer a condição jurídica do ancestral fundador. Em relação ao histórico de ocupação da área que hoje habitam, 18 comunidades tem origem através da compra, 10 afirmaram outras modalidades, como doação dos antigos proprietários de terra (patrões) ou que chegaram à localidade e “foram se apossando”. Além dos dados do Centro Luiz Freire (CCLF), a pesquisa de campo, realizada em 2010/2011, localizou mais quatro comunidades quilombolas<sup>66</sup> e todas remetem sua origem a ancestrais livres, destas, 01 comunidade remete à terra adquirida por compra (Tiririca), 01 por posse (São Gonçalo) e as outras duas de Floresta não foram investigadas.

Analisando a incidência destes dados, verifica-se, então, que, aproximadamente 84,37% das comunidades quilombolas na região histórica onde estão inseridos os Pankará, foram formadas pelo contingente de negros em situação de liberdade no final do século XIX e início do século XX. Cerca de 60% destes territórios foram formados através da compra de pequenos lotes de terras e, em média, 35% oriundos de doação ou posse.

No estudo do relato oral destas comunidades, também observou-se a incidência de referências que estas comunidades fazem aos indígenas. Constatou-se que as seis comunidades quilombolas de Mirandiba surgem da relação entre indígenas e negros, e citam como origem as serras Umã, Arapuá e o Brejo do Gama<sup>67</sup>. Por exemplo, a história de formação do quilombo Feijão, que toma por seu fundador o negro Jiboião:

Antônio Gomes de Souza, conhecido como Antônio Péu, nasceu na Serra do Arapuá, território indígena Pankará e era tio de Jiboião, cujos pais nasceram

---

<sup>65</sup> Localizadas nas microrregiões denominadas Sertão Central, Sertão do São Francisco, Sertão de Itaparica. Além destas microrregiões, o mapeamento abrangeu os sertões do Moxotó e Pajeú, ao todo, foram mapeadas 55 comunidades.

<sup>66</sup> No município de Carnaubeira da Penha: Tiririca dos Crioulos, São Gonçalo e no município de Floresta: Negros do Pajeú e Filhos do Pajeú.

<sup>67</sup> Há um processo de organização étnica recente no Brejo do Gama, apoiado pelos Atikum-Umã, cujo grupo tem se autodenominado Atikum-Gama.

em Conceição das Crioulas. Os laços aqui evidenciam uma relação entre indígenas e negros que se estabeleceram nessa região, provavelmente como estratégia de resistência. Como informa Mendonça (2003), os Pankará e os Atikum, tomam por seu ancestral um mesmo grupo – os índios Umãs –, e ambos possuem relações de parentesco com Conceição das Crioulas. Essas redes interétnicas, analisadas em diálogo com os relatos apresentados por Seu Miguel e anteriormente por Dona Espedita, nos fazem crer que a comunidade quilombola do Feijão também tem parentesco com os indígenas Atikum, Pankará e com os negros de Conceição das Crioulas (AGUIAR, 2013, p. 45).

No município de Cabrobó, o quilombo Cruz dos Riachos, que tem por fundador o ancestral conhecido por “Pai Velho”, afirma na história oral que a formação do quilombo é resultante do processo migratório de Pai Velho pelos sertões do São Francisco, tendo como ponto de partida a Serra Umã:

As narrativas que versam sobre a fundação da comunidade convergem para a figura de Manuel Joaquim de Moraes, também conhecido como Mané Preto ou apenas Pai Velho. Seus descendentes contam que por volta do ano de 1832 houve um período de grande seca e fome no Sertão nordestino, e devido às dificuldades, muitas famílias tiveram que abandonar seus lares em busca de uma vida melhor para si e para seus filhos. A família de Mané Preto vivia na Serra do Umã, à época município de Floresta (PE), onde plantavam milho e tubérculos e criavam cabras e ovelhas. A Serra do Umã representa atualmente a Terra Indígena Atikum, território histórico dos Umãs – índios conhecidos por abrigar vários negros da região – localizada no município de Carnaubeira da Penha, antigo distrito de Floresta. Devido à grande seca, os pais de Mané Preto foram forçados a abandonar seu território (FRANCO; SILVA, 2013, p.27).

Em Itacuruba<sup>68</sup>, Floresta e Carnaubeira da Penha, as comunidades fazem referência direta aos Pankará, inclusive mantêm visitas familiares e rituais nos dias de hoje. As relações históricas com o quilombo da Ingazeira exemplificam esta realidade, como explica Dona Rita Pankará,

minha mãe é daqui da Serra do Arapuá, é da família dos Pedro Benedito da aldeia Casa Nova. Ela saiu daqui e casou com um quilombola, um negro da Ingazeira, sempre morou lá. Então ela conheceu ele na feira de Floresta, vendendo, transportando banana, esteira, cesto, abano, e ele também vendia na feira de Floresta. Aí se conheceram lá e casaram e ela foi morar lá na terra dele, no quilombo. Era quilombo nessa época, já? Na Ingazeira. De lá eles foram morar em Floresta, de Floresta morou em vários lugares. Eu casei

---

<sup>68</sup> Quilombos Ingazeira e Poço dos Cavalos.

aqui com um índio Pankará e voltei para território de minha mãe. Fiz a viagem contrária (risos) (Dona Rita, liderança Pankará, 2013).

Outro dado que chamou a atenção trata dos quilombos que fazem fronteira com os territórios indígenas Atikum e Pankará, no caso, Conceição das Crioulas (Serra Umã), Tiririca e São Gonçalo (Serra do Arapuá), se territorializaram na região do “pé da serra”. Há várias hipóteses sobre isso que encontram correspondência, tanto na historiografia, como na história oral. Primeiro, como vimos, esses quilombos formaram-se a partir de terras compradas, e as terras mais valorizadas dessa região estão no alto das serras que são os brejos de altitude, o que nos faz supor que os trechos de terra menos produtivos e escassos de fontes de água foram aqueles colocados à disposição dessas vendas, provavelmente as mais acessíveis economicamente. Não é por acaso que as únicas reservas naturais de água que abastecem o São Gonçalo e a Tiririca são as nascentes oriundas das regiões altas da Serra do Arapuá. Segundo, no caso da Serra do Arapuá, as principais famílias de coronéis da região haviam registrado, em cartório, seus lotes na serra, beneficiados pela Lei de Terras. Terceiro, os negros sabiam que se tratava de território indígena, pois os índios permaneceram habitando a Serra do Arapuá e vivendo como rendeiros e funcionários dessas famílias de coronéis, mantendo uma importante rede de sociabilidade com os negros, como se verá no capítulo seguinte. Não nos parece, por acaso, que os Tiririqueiros afirmaram na presença do GT da Funai que “a Tiririca é dos crioulos, mas a Serra sempre foi dos caboclos”.

Esses dados sugerem que, apesar das várias investidas de extinção dos territórios indígenas e da incorporação destes à sociedade envolvente, os Pankará, semelhantes aos outros povos da região, conseguiram elaborar importantes estratégias de permanência em seu território e de manutenção de uma rede ritual, fundamentais nos seus dois processos de emergência étnica: em 1940 e em 2003. Entre estas estratégias estão incluídas as alianças com as comunidades negras do entorno.

Este levantamento etno-histórico sobre a presença indígena na Serra do Arapuá, demandou o estudo de um campo mais amplo de relações dos indígenas com os negros na região estudada. A formação de comunidades quilombolas no entorno do território Pankará não pode ser ignorada, tanto pela significativa presença histórica de negros no submédio São Francisco, como pela constatação empírica de que os Pankará articulam-se historicamente com as comunidades negras da região, através de um campo ritual, de alianças políticas contra seus antagonistas. Além disso, por uma forte rede de parentes que sustenta um fluxo

sociocultural envolvendo matrimônio, ritual, cooperação econômica, uso compartilhado do território e dos recursos naturais, particularmente com a comunidade Tiririca dos Crioulos.

Em suas lutas contemporâneas, a resistência vai tomando novas feições e guia-se por padrões éticos e epistêmicos, que me parecem divergentes dos padrões de poder da colonização no São Francisco. Trata-se, ao meu ver, de movimentos de resistência que se encontram para garantir a existência social e plural, enquanto a episteme racista/colonial operou para omitir a vida e a liberdade de indígenas e negros. Nas palavras de Dussel (1994, pp.48;50), através da colonização do mundo da vida,

colonización (Kolonisierung) del mundo de la vida (Lebenswelt) no es aquí una metáfora. Tiene la palabra el sentido fuerte, histórico, real [...] La “colonización” de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso “europeo” de “modernización”, de civilización, de “subsumir” (o alienar), al Otro como “lo Mismo”; pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura (...), sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del “modo” como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana.

Nos capítulos seguintes, os processos de resistência na Serra do Arapuá ficará mais evidente, pois a história oral trará novos elementos que permitem conhecer caminhos simultâneos, nos quais a história dos povos indígenas e comunidades negras no Nordeste sobreviveu em co-existência e sob a mesma estrutura de relações de poder por vários séculos. É uma experiência histórica localizada, mas que traz importantes elementos para a compreensão da historicidade e alteridade destes povos. Segundo Arturo Escobar (2005, p. 175), tais experiências são importantes pelo seguinte motivo:

Lo cierto es que ya no podemos estar tan seguros sobre de lo que "hay em el terreno" después de siglos de capitalismo y cinco décadas de desarrollo. Podemos preguntarnos, incluso, si sabemos mirar la realidad social de manera em que nos permita detectar elementos de diferencia que no son reducibles a las construcciones del capitalismo y la modernidad. El papel de la etnografía ha sido, como es obvio, particularmente importante al respecto [...] La resistencia por sí sola, sin embargo, es apenas sugerente sobre lo que está pasando en muchas comunidades, y no alcanza a mostrar cómo las personas continúan creando y reconstruyendo los mundos vividos y los lugares [...] los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de las condiciones transnacionales, dan forma activa a procesos de construcción de identidades, de relaciones sociales y de prácticas económicas.

Esta reconstrução do mundo vivido e dos lugares de que fala Escobar na citação acima, tem sido uma experiência vivida na Serra dos Arapuá, que tem início com o “tempo dos mais velhos”. É em um tempo que está vivo na memória coletiva e se difunde na história oral, como um importante mecanismo de poder para permanecer na Serra do Arapuá e enunciar os direitos sobre este território.

Apesar de conjuntamente estar situado em mais de um século depois da dita “independência do Brasil”, os padrões coloniais de violência, desumanização e tentativas de genocídio deste povo continuaram vigentes e explícitos, tanto nas fontes documentais da época, como nas fontes orais. O século XX se configurou como mais uma etapa de resistência humana, cultural, histórica e política, diante de um consolidado padrão de poder de dominação e exploração. Contudo, será interessante notar, neste percurso histórico, um processo de recriação de formas sociais em todas as esferas da vida, desde a subjetividade, o desejo de poder viver, de existir e de ser coletivamente, até a materialidade das relações comunitárias no âmbito do território, da natureza, da reciprocidade e da própria história que se registra a partir da história de vida desses “mais velhos”, conforme explica o pajé Pedro Limeira: “eu continuo por causa desses mais velhos que viveram aqui”.

## CAPÍTULO 2

### O “tempo dos mais velhos”: os Pankará e a resistência na Serra do Arapuá

#### 2.1 Os descendentes dos Umã e as primeiras mobilizações no século XX

O “tempo dos mais velhos”, na história Pankará, é o tempo de uma violência lembrada e conhecida, porque é um período de intensas manifestações de atos de liberdade e desobediência ao poder político e econômico local. Trata-se de um período histórico que produziu um panorama social e cultural modificado nas serras do Arapuá e do Umã, na primeira metade do século XX. A possibilidade de ter assegurado, pelo Estado, o mínimo de assistência social e a permanência no território, favoreceu a reorganização de base étnica e sucessivas mobilizações internas e externas dos descendentes dos Umã em torno deste direito. Como explicam as professoras Pankará:

A luta dos povos indígenas no Nordeste pela terra envolve todo um processo histórico e político durante os séculos XIX e XX. Não poderia deixar de ser conflituosa a relação entre os grupos indígenas e os fazendeiros, pelo fato da terra ser motivo de poder, sendo disputada pelos seus verdadeiros donos, os índios, que lutam pela terra e reivindicam seus direitos (SILVA; ROSA; SILVA, 2012, p.1).

Na memória dos índios, este “tempo dos mais velhos” não é concebido sob o viés do sofrimento e das perdas, mas passa a ter outro sentido, o da resistência. Para os Pankará, as categorias tempo e resistência são análogas e se constroem, a partir de uma episteme própria deste povo, a qual percebe a história como um movimento que se reatualiza e produz novos significados, conforme expressão por eles utilizada é o “velho renovado”, sentido que pode ser percebido na poesia de autoria coletiva das educadoras do povo:

O tempo para Pankará é o espírito que orienta a luta,  
pois, foi com esse tempo que nosso povo amadureceu e  
conseguiu com muita garra seu reconhecimento.  
O tempo em Pankará  
É um espaço sagrado  
É a vida de um povo  
É o velho renovado

Somos frutos da luta dos nossos antepassados,  
pessoas que lutaram, ou melhor, plantaram

suas sementes. Aprendemos que para tudo  
isso acontecer, se precisou de um tempo que  
é aliado.

Tempo de plantar a vida,  
e de colher fartura.  
Tempo para resistir  
e fortalecer nossa cultura<sup>69</sup>.

Os Pankará compreendem-se como sujeitos coletivos, atuantes em todo processo de dominação do seu espaço territorial, da sua força de trabalho e dos seus saberes. Afirmam que possuem uma história própria e a interpretam do seu modo, usando, para isso, variadas formas simbólicas, e a poesia tem sido uma delas. Para Enrique Dussel (1994), o tema da resistência indígena é de suma importância para a compreensão do sujeito histórico que se deseja delimitar claramente, uma vez que a história oficial apresenta a conquista desses povos como uma façanha prodigiosa. Nesse sentido, ele propõe a necessidade de uma reconstrução que seja historicamente aceitável, isto é, a de colocar em evidência as posições eurocentristas que conduziram o projeto de modernidade/colonialidade, forçando a homogeneização do modo como os indígenas vivem e reproduzem sua vida humana. E, numa perspectiva complementar, Rita Segato (2007) chama a atenção para a importância de analisar as dinâmicas próprias de cada povo que leva ao dissenso interno, como conteúdos de uma hermenêutica da história da resistência indígena, o que rompe, a meu ver, com a lógica cartesiana e culturalista de se pensar esses povos na história,

quando pensamos o princípio do pluralismo, ideias de cultura como conjunto de costumes cristalizadas e a-históricas devem ser abandonadas e substituídas pela ideia de histórias em plural: *todo povo habita no fluir dos tempos históricos em entrelaçamento com os outros, e todo povo contém essa verdadeira usina da história que é o dissenso no seu interior, de forma que costumes são mudados no curso da deliberação. Não é a tradição o que constitui um povo, e sim a deliberação conjunta* (SEGATO, 2007, p. 11. Grifo da autora)

Trago estas perspectivas para que se possa, a partir de agora, olhar para o “tempo dos mais velhos” Pankará, observando a dialética da colonização (BOSI, 1992), expressa no conjunto das tensões e lutas vividas entre os indígenas, as “famílias tradicionais de Floresta” e o Estado, na primeira metade e meados do século XX. São uma sequência de fatos sociais que

---

<sup>69</sup> Texto coletivo das professoras Pankará, publicado em: CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE, 2006, p. 76.



demonstram como se manteve o padrão de poder colonial, com seu domínio senhorial e a violência contra os indígenas, como a praticada no tempo da primeira colônia, ao tempo que evidenciam as alianças e dissensos produzidos no interior da sociedade Pankará, como importantes estratégias de resistência. Esse tempo histórico, na percepção indígena, articula os elementos materiais e subjetivos que estão na base da atual configuração pluriétnica na Serra do Arapuá, e aponta para uma compreensão dessa sociedade e sua alteridade numa perspectiva hermenêutica e não ontológica. Tal como afirma Eric Wolf (2003), nem nações, nem entidades étnicas são criações primordiais, ambas são construídas em condições sociais, econômicas e políticas historicamente definíveis. Mas, o que os indígenas habitantes da Serra do Arapuá, têm deliberado conjuntamente no curso de sua história é o que se pretende responder neste estudo a partir de uma etnografia consistente sobre as dinâmicas identitárias e territoriais desse povo. Daí, a importância em retomar alguns dados da pesquisa feita por mim anteriormente, numa tarefa antropológica acumulativa, de aprofundamento de dados primários e análise dos mesmos.

Na dissertação de mestrado intitulada *Os índios da Serra do Arapuá: identidade, território e conflito* (MENDONÇA, 2003), procurei demonstrar como um segmento diferenciado de habitantes da Serra do Arapuá movimentava-se em torno de um reconhecimento público da sua resistência histórica como povo indígena. Para isso, o grupo articulava um conjunto de atributos étnicos, entre eles, o parentesco com um povo indígena vizinho – os Atikum-Umã – e a fundamentação de sua origem como índios, e não como remanescentes ou camponeses empobrecidos, no episódio de instalação do Posto Indígena na Serra do Umã, na década de 1940 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Em 2010, outra pesquisa realizada por Lara Andrade veio contribuir com a análise desse episódio, demonstrando como ele adquire, na história oral Pankará, uma importância simbólica e política articuladora de uma ampla gama de relações sociais.

Ocorre que, as mudanças sociais recentes na vida deste povo, chamaram a atenção para uma revisão de seu percurso histórico, e às diferentes relações de poder que subjazem os processos de territorialização dos Pankará. Particularmente àquelas mediadas e impostas pelo Estado moderno, através de restrições políticas, legais e militares de cunho colonialista. No âmbito do governo local – dirigido, historicamente, pelos antagonistas diretos dos indígenas – significa pôr em evidência, no tempo histórico ora analisado, a manutenção de um padrão de poder que, tanto exacerba, como arrefece os complexos processos de resistência desses indígenas.

Situadas as perspectivas que auxiliam a compreensão do “tempo dos mais velhos” Pankará, vamos à etnografia histórica. A categoria cunhada pelos Pankará informa a opção metodológica dessa análise: os mais velhos. Quem são os mais velhos que determinam o tempo histórico Pankará? Na minha interpretação, equivale dizer os sujeitos da resistência, de um tempo próximo, não só imaginado, mas também vivido pelos mais velhos de hoje. São personagens que estão vivos na memória coletiva. Os seus nomes são Luiz Limeira, Joaquim Amanso, Horácio Rosa, Manoel Miguel e Amélia Caxiado.

Esses mais velhos articularam uma importante rede política-ritual e sustentaram diversas práticas de confronto e oposição aos poderes instituídos pelo Estado, governos e pelos coronéis de Floresta. Tais feitos puderam ser registrados através da história oral e da documentação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Trata-se de uma história que ficou desconhecida durante toda a segunda metade do século XX.

Entre os anos de 1949 e 1958, encontramos sucessivas correspondências de lideranças Pankará e Atikum-Umã pleiteando o direito de posse das terras situadas na Serra Umã e Arapuá à 4<sup>a</sup> Inspeção Regional (IR4) e ao Conselho Diretor do SPI. Além de telegramas e ofícios, consta, na documentação consultada, o Relatório de Viagem do antropólogo estadunidense Hohenthal Jr.<sup>70</sup>, produzido no ano de 1952 para este órgão que dá grande ênfase às violências cometidas contra os índios, inclusive tendo-as presenciado.

Além das violências que caracterizam o contexto intersocietário que se formou no território tradicional indígena, a documentação retrata claramente: i) a imposição, por parte do Estado, de uma lógica territorial adversa ao modo de ocupação dos povos, que Eric Wolf diz ser a “função do Estado hegemônico de inibir os processos de fusão e de fissão” (2003, p.247); ii) os valores eurocentristas que justificaram, tanto a assistência, como a omissão em relação aos direitos dos descendentes dos Umã e, iii) o cenário da afirmação étnica que influencia a tomada de decisão dos Pankará quanto a redefinição de seu passado e a constituição de novos rumos ao modo de ocupação na Serra do Arapuá.

O grupo indígena identificado pelo etnônimo Pacará surge, na referida documentação, no contexto da instalação do Posto Indígena Estácio Coimbra (PIN), na Serra Umã. Diante de uma conjuntura de negação da identidade indígena dos povos do Sertão, a

---

<sup>70</sup> O norte-americano William Dalton Hohenthal Jr. da Universidade da Califórnia, em Berkeley, viajou pelo Sertão do São Francisco (1951-1952) com a finalidade de fazer um levantamento etnológico sobre os indígenas dessa região. Entre o material etnográfico produzido nesta pesquisa, contam o “Relatório de viagem aos índios da I.R.4”, endereçado para José da Gama Malcher, Diretor do SPI, em 1952, e, o artigo “As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco”, publicado em 1960 pela Revista do Museu Paulista.

criação do Posto Indígena simbolizou o reconhecimento oficial da indianidade<sup>71</sup> e, conseqüentemente, a “proteção” do governo. Um importante recurso diante da desvantagem de poder dos índios em relação aos proprietários de terra na região. Isto porque a política indigenista da época assegurava o direito de posse da área pleiteada, a depender dos interesses em jogo, e, além disso, era cessada a cobrança e o pagamento de arrendamentos e de impostos territoriais. Por intermédio dos contatos que realizam com o SPI, temos os primeiros registros da movimentação coletiva desses povos e da conjuntura que enfrentavam com o poder local:

Queixam-se os índios, com fundamento, da perseguição que vêm sofrendo por parte da Prefeitura local, que os obriga ao pagamento de arrendamento e sem nenhum respeito pelo que pagam, permite o município. Contra arrecadação de novas rendas, que criadores vizinhos soltem seu gado nas terras arrendadas aos índios, destruindo assim, toda lavoura que os mesmos com sacrifício fazem para manutenção de sua prole. É verdadeiramente revoltante a falta de humanidade com que tratam os índios – únicos e legítimos donos da serra – as autoridades municipais: para os índios não existem direitos e sim obrigações, são tratados como verdadeiro renegados<sup>72</sup>.

A instalação do Posto Estácio Coimbra foi efetivada, e tornou-se um advento importante não só para os Atikum, mas reverberou entre a população indígena do entorno, no caso, os indígenas que passaram a ser conhecidos como Pacarais<sup>73</sup>. Na análise das entrevistas com os anciãos Pankará, estes revelaram que havia um entendimento à época, de que a assistência do SPI abrangeria o grupo local, que tinha habitação e roça no alto da Serra Umã, e também os indígenas que habitavam o complexo de serras dessa localidade, por se tratar, na concepção dos índios, do território histórico dos Umãs:

Antigamente a área de Atikum era muito maior... fazia parte o Brejo do Gama, o Poço da Clara, a Serra da Repousa, a Serra do Arapuá e a Cacaria”. (Sr. Pretinho, liderança Serra Umã, citado por MENDONÇA, 2003, p.49).

Essa concepção de um complexo territorial mais amplo, também está presente nas narrativas míticas de origem do povo Atikum-Umã:

---

<sup>71</sup> O termo indianidade é usado aqui a partir da definição de João Pacheco de Oliveira (1988), como modos de ser elaborados pelos povos indígenas na relação com o órgão tutor. Cada grupo social produz a sua indianidade em contextos específicos.

<sup>72</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotogramas 1068-1069. RELATÓRIO, Recife, 21 jun. 1946.

<sup>73</sup> Grafia encontrada nos textos de Hohenthal Jr. (1960) e em Darcy Ribeiro (1996).

Esse nome Atikum é porque quando perseguiram os índios que correram tudo, ficaram quatro índios, desses quatro índios, colocaram um no Brejo do Gama, um no Olho D'água do Padre, outro aqui e o Silva foi em Barra do Silva<sup>74</sup>. Eram quatro irmãos, aí esses quatro irmãos foram deixados tudo no local deles. Diz que um chamava Gama, outro Atikum, o outro era Silva e o do Olho D'água do Padre era Umã<sup>75</sup>.

Outro fato que contribuiu para os Pankará desenvolverem a crença de que o Posto Indígena fosse uma solução também para os problemas que enfrentavam na Serra do Arapuá, se refere a participação deste povo no episódio que “deu origem” à aldeia na Serra Umã. Trata-se de uma narrativa viva da memória coletiva dos Atikum e Pankará, que se tornou um importante definidor de indianidade, sendo os “índios de verdade” aqueles que “deram presença” no Toré que atestou existir índio naquele território para o SPI:

Quando o Dr. Tubá [Tubal Viana] veio pra receber os índios aqui, ele mandou dançar o Toré (...) nem homem nem mulher sabiam dançar o Toré. Então ele respondeu que não tinha encontrado índio não. Foi quando Pedro Dama mandou ir num burro na Serra Arapuá atrás de Joaquim Amanso, para ele vir com a caboclage toda. Dr. Tubá, já tava de animal celado, porque achava que os índios não vinham e queria ir embora. Quando Joaquim Amanso apitou no apito dele, que era um apito de índio, aí ele entendeu e disse: acolá vem índio. Quando chegou, ele já chegou dando a representação dele, uns 48 índios que ele trouxe, já vinham tudo bem fardadinho, tudo com seu maracá na mão. Então Dr. Tubá parou e mandou desarrear os animais que ele já tinha visto tudo e o Dr. Tubá não foi mais embora. A gente tem que falar a verdade, eles eram mais forte de Toré que os Atikum, muitos saíam da Serra Umã para aprender o Toré lá na Cacaria (Antônio Amanso, liderança Serra Umã, citado por MENDONÇA, 2003, pp. 46 e 68).

Joaquim Amanso sabia do nosso trabalho aqui e mandou nos buscar. Nós fomos para Serra do Umã (...) Era Zé Brasileiro, Sampaio e Dr. Tuba, eram três que tinham. Entramos no terreiro e entramos dançando na batida do pé : pam, pam, pam. Pedro Dama mais Mane Bezerra disse: oi, caboco é desse jeito aí, podem tirar a cela do animal. Eu sei que foram três dias; de noite teve o oculto lá e aí fundaram Serra do Umã” (Pedro Limeira, pajé Pankará, citado por MENDONÇA, 2003, p.47).

Nasci aqui [aldeia Enjeitado], em 1921, eu morava para aqueles lados de lá, aí vim para a Serra do Arapuá. [...] Eu devia ter de uns 15 a 20 anos. Foi quando, com um pouco, chegou um cavalo [sobre a chegada dos funcionários do SPI], na Serra Umã. Aí nós fomos pra lá. Chegou lá, tinha uma casinha, nós ficávamos dentro, então, quando chegou lá, quando o primeiro bateu o pé no chão nós acompanhamos tudo. Aí fomos fazer o

<sup>74</sup> Distritos de Carnaubeira da Penha. A Serra do Arapuá fica situada entre a Barra do Silva e o Brejo do Gama.

<sup>75</sup> Narrativa descrita no Relatório de Pesquisa da história oral do Conselho de Professoras Indígenas Atikum (COPIA), 2002.

cruzeiro. [...] E ele [Joaquim Amanso] falou: “caboclo tem que ter disciplina!”. A gente não podia nem comer, mas dançar podia. Aí dançamos, enchemos uma noite, e o finado Joaquim - caboclo mestre, finado Padrinho-contramestre, comadre Chiquinha - cabocla mestre e eu a contramestre. Aí ficou e dançamos a noite. Quando botava o pé no chão, a primeira cantiga que cantava era: “ no pé do cruzeiro jurema entrei com o maracá na mão, e vi Jesus Cristo, com Cristo no meu coração”. Eu tinha uma farda que era, olhe, era linda. Era uma beleza. Aí quando ele [o funcionário do SPI] viu disse: “ô Iracema, você me dá essa caboquinha, pra eu tirar o retrato dela”. Ela disse: “oxi, pode tirar”. Aí ele tirou o retrato e eu tirei a fardinha, dei o chapéu, dei a farda. Aí ele levou, disse que ia levar para o Rio de Janeiro (Dona Joaquina, aldeia Enjeitado, Serra do Arapuá, 2012).

Quem veio ajudar foi o povo dos Amansos, o povo de Manoel Miguel, os Limeira, os Rosa, o caboco Roque da Bahia (Naninha Bezerra<sup>76</sup>, Serra Umã, citado por MENDONÇA, 2003, p.46).

Esses relatos, tanto dos Atikum, como dos Pankará, fazem referência à importância da participação, destes últimos, na “organização no Toré”. Segundo afirmam nestas narrativas, na Serra Umã, apenas alguns conheciam a “dança”, então convidavam os índios Tuxá de Rodelas, os caboclos das serras do Arapuá e da Cacaria para dar a “presença”. A fala de Naninha Bezerra traz um dado importante, que é a articulação entre os principais grupos de parentesco dos Pankará [Amanso, Limeira, Rosa, Caxiado], e, destes, com outros personagens, como Manoel Miguel, que casou com a negra Izaura do quilombo da Tiririca, e Roque Tuxá, que habitou entre os Pankará na primeira metade do século XX. Todos envolvidos no episódio do “levantamento do Posto em Serra Umã”, aqueles que “deram presença”.

O “ser forte de Toré” também nos dá indicativo de que este ritual não era algo novo para esses indígenas, que certamente vivenciavam, com todas as restrições impostas nessa primeira metade do século XX, uma rede ritual interna na Serra do Arapuá, e externa através de viagens rituais e de fuga:

Um circuito de trocas entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, as rituais [temporária, marcada por eventos religiosos] e de fuga [tempo indeterminado, em decorrência de perseguições, seca, etc] que parecem ser desdobramentos de um padrão de mobilidade ainda anterior” (ARRUTI, 1999, p.243).

---

<sup>76</sup> Filha do primeiro cacique Atikum, Manoel Bezerra.

Não há como negar que este episódio representa um marco político no processo de afirmação identitária e territorial dos Pankará. São recorrentes as narrativas deste evento, carregadas de entusiasmo e jocosidade, principalmente, entre os mais velhos de hoje, pois é comum, nas rodas de conversa, a lembrança desse dia que viveram ainda muito jovens, e difícil encontrar alguém que não esteve presente no alto da Serra Umã para dançar o Toré ao SPI. Tais narrativas também encontram correspondência com o relato de Tubal Viana, em seu relatório de 1946 sobre uma missão na Serra Umã:

Desincumbindo-se da honrosa missão que me foi cometida de verificar, in-loco, se a Serra Uman, no município de Floresta deste Estado, está sob ocupação e domínio dos remanescentes dos índios da tribo Aticuns, venho apresentar-vos os resultados do que me foi dado observar naquela região [...] **Após seis dias de permanência na Serra Uman**, verificando as terras ocupadas pelos caboclos, calculada em oito (8) léguas quadradas, me dirigi ao Sr. Prefeito daquele município para um entendimento amistoso e fui pelo mesmo, recebido com desdém e evidente má vontade<sup>77</sup> (Grifo meu).

Segundo informa Grunewald (1993, p. 49), aos Atikum foram garantidos os direitos sobre 18.000 ha, a fundação do Posto Indígena Estácio Coimbra, em 1949 e outros benefícios, como o açude, a escola, a casa de farinha, etc. Quanto aos índios na Serra do Arapuá, eles afirmam que passaram a receber assistência de Zé Brasileiro, o chefe do Posto Indígena, pois “sabia ele que nós tinha o direito em Serra Umã” (Pedro Limeira, pajé Pankará citado por MENDONÇA, 2003, p.47). Esse “direito em Serra Umã” representou a busca dos Pankará por proteção do Estado na expectativa de manterem-se na Serra do Arapuá, na condição de povo e não de empregados da oligarquia regional.

Contudo, esta rede ritual e a compreensão de um território que abrangeria o complexo de serras do antigo Sítio da Penha, não teve correspondência com o primeiro memorial descritivo da área definido pelo SPI, que excluiu a Serra do Arapuá:

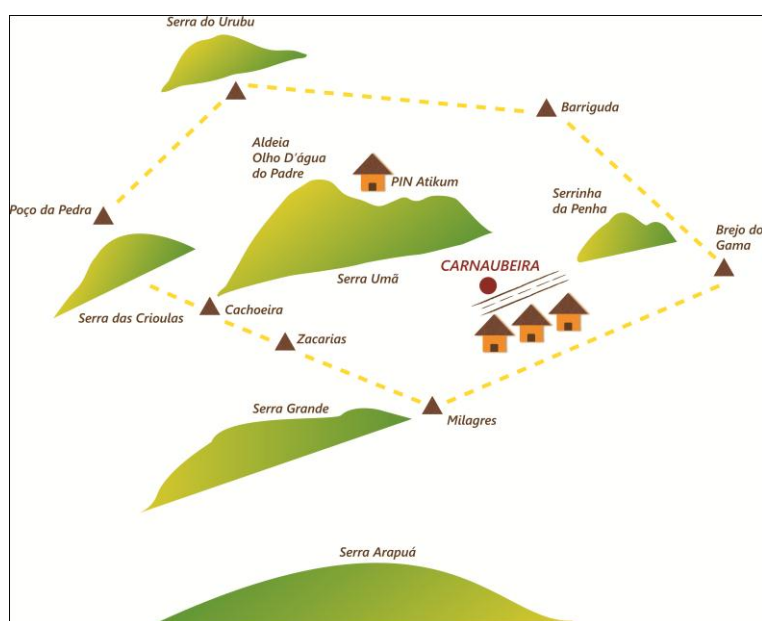
Discriminações dos limites da Serra de Umã: Serra de Umã, com distenção e projeção para o lado do Norte aldeia de Tamburí digo Brejo do Gama. Para o Norte ao mesmo ponto, olho d’água carnaubinha à Serra Tiuba à Barriguda. Ao lado do Norte subindo pelo leito do riacho à ponta da Serra do Urubu da mesma, Oeste ao Poço da Pedra à Serra do Tomaz onde for de direito e razão. Ao lado do Sul, do Tomaz ao Olho d’Água Zacarias ao pé da

<sup>77</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotogramas 1068-1069. RELATÓRIO, Recife, 21 jun. 1946.

Serra Cachoeira em seguida à Lagoa do Caminho onde se divide com a missão e à Fazenda Milagre daí segue ao Olho d'Água da Quixaba a mesma aldeia Tamburí ou Brejo do Gama (Serviço de Proteção ao Índio/ IR4 – anexo 4)

Esses marcos podem ser melhor visualizados no mapa a seguir elaborado pelas professoras Atikum:

Figura 6: Limites Territoriais Território Atikum Umã/SPI/IR4



Fonte: MENDONÇA et al.,2013.

A partir de então, o conteúdo dos documentos da época versam sobre pedidos de reconhecimento oficial dos indígenas na Serra do Arapuá e Cacaria, denúncias de violências praticadas contra esses índios e a posição do governo diante desses fatos. Além disso, chamo a atenção para a natureza dessa documentação que, tanto trata de correspondências entre os agentes do SPI, como dos próprios índios ao governo, com destaque para o índio Luiz Antônio dos Santos (Luiz Limeira) que aparece de forma recorrente no material examinado. Ele é pai do pajé Pedro Limeira e avô paterno da cacique Dorinha. Como poderá ser observada, a história do “mais velho” Luiz Limeira tem um conteúdo histórico que permite uma reconstrução do primeiro enfrentamento dos Pankará ao poder hegemônico na região.

## 2.2 Os Pacará na documentação do SPI e a omissão do Estado brasileiro.

No ano de 1949, o índio Luiz Antônio dos Santos (Luiz Limeira)<sup>78</sup> envia um telegrama ao chefe de Posto da Serra Umã, dizendo ter sido encaminhado pelo chefe de Posto de Rodelas (Tuxá), para que este passasse a assumir as “providências” na assistência aos indígenas na Cacaria:

S. Cacaria 28 de Novembro de 1949 <sup>79</sup>

Ilmº e Exmº Snr. Encarregado do Posto do Ministério da agricultura de Serra Umã. Ads.

Vou por meio desta declarar a VS<sup>a</sup> que eu fui a **Rudelas e conferenciei com o chefe do posto de lá** e elle me disse que eu podia está com fé que **aqui só faltava era vim o despaixo de entrega**, e elle me disse que eu vinhesse aqui com os **Índio** e **dessece ao senhor que tumas-se as providencia com as no-vidades contra os Índios** que **elle tem todas autorização mais fica longe** para elle vim em todas a necessidade que for preci-zo e **quem fica regendo aqui é o Senhor**. pois eu cheguei de lá ontem dia 27 e era **para hoje eu ajuntar os Índio** para noz ir dar uma visita ao Senhor mais **hoje eu recebi uma Intimação do Delegado de Pulicia para eu me achar em Floresta até quarta-feira**, e eu vendo que não podia fazer as duas viagem mando este portador pedindo que **o Snr. me mande um officio para eu levar para o delegado**, que o Snr. Manoel Cavalcante Novais de Rudelas so não deu logo porque não sabia desta Intimação ur-gente, e mesma ele me disse que o Senhor era quem mandava porque era do mesmo estado e do mesmo município e eu quero que o Snr. faça tudo por mim para os homens conhecerem o que é serviço de proteção aos Índio que eles estão pensando que não tem valor e nem prestijo, sem mais do seu Crº e Obiº Atº Índio.

Luiz Antônio dos Santos

A localização desta carta manuscrita de Luiz Limeira foi fundamental nesta pesquisa, pois forneceu importantes pistas sobre a ocupação dos Pankará na Serra do Arapuá e sobre o modo como viviam. A partir das informações contidas na carta, outros documentos e relatos orais surgiram para demonstrar como, apesar da omissão do Estado, estes índios conseguiram manter-se de forma coletiva e contínua no seu território, contradizendo o projeto colonialista de dominação da terra e do trabalho desses indígenas.

<sup>78</sup> Entre os Pankará há uma distinção entre família e sobrenome. Sobrenome é a identificação nos registros oficiais e Família remete aos grupos de parentesco (Amanso, Limeira, Rosa e Caxiado), é o que perpetua a descendência histórica e mesmo mitológica.

<sup>79</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotograma 2. CARTA, Serra da Cacaria/Serra Umã, 28 nov. 1949. Grifos meu.



A partir do conteúdo expresso na carta, identifiquei cinco aspectos que me parecem importantes para caracterizar o processo de resistência deste povo no “tempo dos mais velhos”, cujas consequências reverberam diretamente nos processos de mudança política e epistêmica da atualidade, são eles: i) a relação dos Pankará com outros povos indígenas, com destaque para os Tuxá de Rodelas; ii) a interlocução direta dos Pankará com os agentes do SPI; iii) a discussão sobre a competência administrativa para dar assistência aos Pankará; iv) as tentativas do Estado em desterritorializar os Pankará e, v) o contexto da violência contra o povo, evidenciada nas perseguições ao líder Luiz Limeira.

Os Pankará possuem uma relação histórica com os índios Tuxá de Rodelas que informa a grande mobilidade desses índios pelos sertões do São Francisco. No início do século XX, mantiveram uma ativa rede de mobilização política e ritual, observada tanto nos relatos dos Limeira, como nos relatos dos Caxiado. Observa-se na entrevista abaixo que eram frequentes as visitas dos Tuxá na Serra do Arapuá, com destaque para o fato de Roque Tuxá ter estabelecido moradia na serra, na aldeia Lagoa:

Madrinha Amélia foi uma das primeiras índias a ser doutrinada pelos Tuxá. Quando a velha Anália conheceu madrinha Amélia disse: essa cabocla aí tem ciência! Foi aí que os Tuxá vinham muito aqui para a aldeia Lagoa para doutrinarem Amélia. Ficava essa transa de lá pra cá, de cá pra lá. Parou um pouco quando Roque veio morar aqui na Serra do Arapuá. Roque Tuxá morou um tempo grande entre nós, e depois foi de novo para a Bahia. Quem conta bem essa história é aquele menino sobrinho dele, o Ilton da Apoinme (Manoel Caxiado, pajé Pankará, 2010).

Amélia Caxiado foi uma importante líder religiosa e responsável pela manutenção do Toré na Serra do Arapuá, entre os anos 1930 e 1970, junto com Luiz Limeira, Domingo Amanso, Horácio Rosa, Anália e Roque Tuxá, isso para citar os personagens da história Pankará que aparecem nas fontes oficiais. Mas, na memória do grupo, há um número muito maior de homens e mulheres que possuíam importantes atribuições nos rituais:

Pai começou a brincadeira lá com os Tuxá (...) ele tinha uns parentes lá. E aí tinha o Mestre Roque, Mestre Antônio, Maria Pequena, Maria Viúva, esse povo. Foram eles que começaram (...). Depois pai se juntou com Domingo Amanso e dançavam naquelas serras tudinho” (Manoel Limeira<sup>80</sup>, Pankará, 2010).

---

<sup>80</sup> Filho mais velho de Luiz Limeira, 89 anos, entrevistado na cidade de Abaré/BA, em abril de 2010.

Além do ritual, os Tuxá também exerceram importante influência no campo político, pois são recorrentes as informações relativas à contribuição dos Tuxá na articulação de Luiz Limeira com o SPI:

Meu avô ficou sabendo que tinha esse SPI lá em Rodelas. Foi os mais velhos, a velha Anália, o filho dela Roque, que disseram para meu avô que a gente também tinha o direito do índio. Então tinha o chefe de posto lá que mandou meu avô procurar o chefe do posto da Serra Umã, que era mais perto e seria mais fácil para dar a assistência. Mas deram nada! Nem um nem outro, os filhos tiveram que sair correndo com meu avô da Serra para os brancos não matarem ele lá (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2010).

O relato de Hohenthal Jr. também sugere que é na estadia entre os índios de Rodelas que ele tornou-se sabedor da existência de índios habitando a Serra do Arapuá, no caso os Pacará,

deixando Rodelas, atravessei o Rio São Francisco por canoa e noutro lado arranjei um Cavallo para a jornada de 12 léguas a Serra da Cacaria, onde moram remanescentes duma tribu chamada Pacará, ou Pacarais (Plural). Pela cortesia do Agente, Sr. Manoel Novais, um índio Tushá foi mandado a pé a este grupo chamar indivíduos para Rodelas que ou pudesse interrogá-los. Essa conversação me convenceu que devia ir a Serra da Cacaria sem falta”.<sup>81</sup>

Quando Hohenthal visitou os Pankará, estes já vinham num grande esforço para serem atendidos pelo SPI que sistematicamente recusava-se atender o pleito dos índios. Não só recusava, como deslegitimava tais reivindicações. Vejamos exemplo disso no conteúdo do documento elaborado por Dantas Carneiro, Chefe da Inspetoria Regional 4, ao Conselho Diretor do SPI em resposta à carta de Luiz Limeira:

Encaminho as vossas mãos, a informação prestada pelo auxiliar de Sertão, Manoel Olimpio de Novais, tenho a esclarecer-vos que **julgo ter sido muito imaginosa a dita informação, por quanto 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 declarado quando do seu regresso dos trabalhos da fundação do Posto Estácio Coimbra na Serra do Umã, **que existiam remanescentes indígenas esparsos pelas Serras do Arapuá e Cacaria**, situada nas adjacências da Serra do Umã, **cujos remanescentes foram lhe solicitar sua interferência no sentido de lhes ser assegurado o direito de permanecer nas terras que ocupavam**

<sup>81</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 379, fotogramas 814-817. RELATÓRIO, California, 14 jul. 1952.

**sem nenhuma obrigação com a fazenda municipal de Floresta** que rege as terras onde estão situadas as aludidas Serras<sup>82</sup> (Grifos meu).

[Continua o documento]

[...] **o inspetor Sampaio lhes aconselhou a transferir suas residências para a Serra Umã**, visto não ser possível pleitear com a administração do município de Floresta tais concessões, atendendo já ter sido liberada de qualquer interferência municipal as Terras da Serra Umã, **cuja reivindicação muito nos custou**. Considerando, ainda, que os **nostros limitados recursos não permitem se pensar na instalação de Posto para atender pequeno número de remanescentes indígenas**<sup>83</sup> (Grifos meu).

Para a informação que Dantas Carneiro afirmou ser “muito imaginosa”, há uma contra-informação fornecida por Hohenthal Jr., pois durante sua estadia na Serra do Arapuá, o pesquisador teve contato com o contexto de conflito no qual os índios da Serra estavam expostos. Tanto é que este é o principal foco dado por ele no relatório de viagem entregue ao SPI:

Existiam como 225 homens, mulheres e crianças (31 famílias biológicas) da tribo Pacará, cujos membros vivem esparramados em duas serras, da Cacaria e do Arapuá. Não há posto indígena e os índios são muito perseguidos pelos Neo-brasileiros do Riacho do Navio (“navieiros”) e da cidade de Floresta, antigo centro do Cangaceirismo. [...] Instigado por essa gente malvada, ultrajes e violências foram cometidas contra os índios<sup>84</sup>

Ratificando a posição do órgão sobre o telegrama de Luiz Limeira, a IR-4, dessa vez através do Chefe substituto Francisco Sampaio, retornou à Serra Umã, em ofício endereçado ao Auxiliar do Sertão José Brasileiro, a seguinte declaração oficial:

Tomado conhecimento do assunto, aprovo os termos da nossa resposta e, declaro-vos que **não podemos interferir na jurisdição das Serras da “Cacaria”, “Grande”, “Arapuá” e do “Catolé”**, em face de serem administradas pelos municípios de Floresta e Manissobal<sup>85</sup>, de terem também nas suas áreas **moradores civilizados que procuraram defender os seus direitos**<sup>86</sup> (Grifos meu).

<sup>82</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotograma 1071. TELEGRAMA, Recife, 21 nov. 1949.

<sup>83</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotograma 1071. TELEGRAMA, Recife, 21 nov. 1949.

<sup>84</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 379, fotografamas 814-817. RELATÓRIO, California, 14 jul. 1952.

<sup>85</sup> Atual município de São José do Belmonte/PE.

<sup>86</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 184, fotografamas 581. OFÍCIO Nº 56, Recife, 5 dez. 1949.

Como pode ser visto, a resposta do órgão indigenista oficial aos índios sobre suas solicitações foram de quatro ordens: i) duvidar da existência de um contingente de indígenas não dispersos; ii) declarar falta de recursos para montar um PIN na Serra do Arapuá, já que havia outro PIN bem próximo; iii) transferir os índios que demandavam assistência fora da jurisdição do Posto Estácio Coimbra para a Serra Umã e, iv) evitar conflito com a elite política de Floresta, que detinha os títulos de propriedade das terras da Serra do Arapuá, considerando os vários problemas que o órgão já haviam enfrentado com o estabelecimento do posto na Serra Umã.

Esta linha de argumentação do SPI, sobre não interferir na Serra do Arapuá aparece, também, na documentação produzida em 1950. Para legitimar seu pleito, os Pankará pediram ajuda ao cacique Atikum, Manuel Bezerra, que enviou telegrama ao General Cândido Rondon, pedindo providências sobre a posse das terras na Serra da Cacaria e recursos, pois se encontrava doente:

**Os índios Cacaria pedem a mim para informar que Serra é dos índios desde menino alcancei eles morando** (ponto) Peço Vossa Senhoria ordenado fim criar 6 filhos menores pois me acho doente enfermidade na perna não posso trabalhar Manoel Bezerra CACER Aticum Serra Uman<sup>87</sup> (Grifo meu).

Logo em seguida, o chefe substituto da IR 4, Francisco Sampaio, escreveu ao Diretor do SPI, manifestando o posicionamento da Inspeção em relação ao assunto:

Trata-se de uma Serra vizinha à Umã, onde somente agora aparecem índio e conseqüentemente reclamações. Esse fenômeno do surgimento de índios ou remanescentes nos sertões deste estado, decorre do fato da nossa ação reivindicadora na tomada das terras da Serra Umã, Ilha de Assunção, Mirandela e Massacará e, também assistência social que vimos procurando dispensar nos que, de fato, conservam os traços étnicos de raça miseravelmente injustiçada. A verdade porém, é que na maioria dos casos, trata-se de gente camponesa que, desiludidas de esperar pela ajuda [ilegível] [ilegível] competentes do poder público, manifestou-se dizendo ser selvicola ou ao menos remanescentes de alguma tribo para assim conseguir o auxílio moral e [elegível] do SPI. Aceitando mesmo a hipótese de tratar-se de gente da mesma família dos Aticum, esta Inspeção [ilegível] pode fazer sendo, propor que ela venha para a Serra Umã, onde já existe um posto indígena, devidamente instalado<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> MI/SEDOC - Inspeções Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 184, fotogramas 13-14. TELEGRAMA, Serra Umã, 11 jan. 1950.

<sup>88</sup> MI/SEDOC - Inspeções Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 184, fotograma 11-12. TELEGRAMA, Recife, 21 jan. 1950.

Importante destacar que não encontramos dados, nem documentais e nem orais, sobre o fato dos indígenas da Serra Umã e do Arapuá se afirmarem como um único povo. Ao contrário disso, nos parece que a pluralidade étnica já estava bem colocada nesse contexto, como pode ser percebida através de uma certa “autonomia” no estabelecimento de redes de sociabilidades e mesmo na negação dos índios da Serra do Arapuá à proposta do SPI de migrarem para Serra Umã. O que, a documentação e os relatos sugerem, é a concepção de um território indígena, herança dos ancestrais Umãs, em oposição ao espaço invadido e ocupado pela elite de Floresta.

O discurso dos agentes do governo que, a partir de Fanon (2010) pôde ser adjetivado como de conteúdo racista, também é outro dado que merece destaque. Chama a atenção, tanto pela reprodução do padrão de valores eurocêntricos, semelhante ao encontrado nas fontes dos séculos XVIII e XIX, como pelas implicações decorrentes desta concepção racializada – acerca da identidade dos povos –, nas políticas e nas posturas dos agentes da administração pública. Ao analisar a questão da identidade e nação no Peru, Aníbal Quijano problematiza a condição social dos povos indígenas na América Latina do século XX, afirmando que “os conquistadores impuseram sua dominação colonial, e foi dessa matriz que emergiu uma nova sociedade colonial, a qual logo obteve sua independência política, sem que isso implicasse semelhante descolonização das relações de poder dessa sociedade” (1992, p.74).

A sequência evolucionista presente no discurso dos agentes do SPI referindo-se aos Pankará como “raça miseravelmente injustiçada” e “gente camponesa que, desiludidas de esperar pela ajuda (...), manifestou-se dizendo ser selvicola” irá atuar de forma muito eficiente aos interesses da elite local, na deslegitimação do pleito indígena pela posse da Serra do Arapuá, assegurando a desigualdade nas relações materiais de poder entre os índios e as famílias florestanas.

Primeiro, é preciso diferenciar as serras Umã e Arapuá do ponto de vista socioambiental. A Serra do Arapuá compõe o conjunto dos principais brejos de altitude no estado de Pernambuco (PORTO; CABRAL; TABARELLI, 2004). Significa dizer, que essa área territorial sempre teve grande valor econômico, pois caracteriza-se por uma floresta úmida, de parte da Floresta Atlântica em meio à região semiárida. Não parece ao acaso, que Hohenthal Jr., então, tenha feito a seguinte afirmação:

Francamente, acho foi um grande erro colocar o posto na localidade atual. Minhas razões são as seguintes: a Serra do Umã não tem água permanente, e

talvez nunca teve, pois nessa serra cacos e outros objetos arqueológicos são escassos [...] Noutro lado, as Serras de Arapuá e da Cacaria, não muito distante, umas 4 leguas, sempre tem agua corrente mesmo durante a estação mais seca do ano; parece que no tempo pré-contacto (antes dos brancos) os índios moravam la mais ou menos permanentemente, pois o solo é coberto de cacos e outros artefatos indígenas arqueológicos, a este respeito devo chamar atenção ao fato que uma das serras tem o apelido ‘da Cacaria’, de cacos, tão numerosos que são estes<sup>89</sup>.

Em segundo lugar, na Serra do Arapuá já havia uma malha fundiária bem definida e distribuída entre a elite agrária de Floresta, representada pelas famílias Novaes, Ferraz, Menezes, Carvalho, “moradores civilizados que procuraram defender os seus direitos”<sup>90</sup>. São os mesmos sobrenomes das famílias que chegaram à região na primeira metade do século XVIII, como Telles de Menezes, Gomes de Sá, Souza Ferraz, Novaes, entre outros, e que são encontrados na documentação da segunda metade do século XIX:

Em 1867 morre Serafim de Souza Ferraz – para seus herdeiros, Serafim deixou 24 escravos, 563 reses, 25 animais cavallares, uma casa – a Casa do Navio – na vila de Floresta, casa nas fazendas Navio, Alto do Mari e Poço Novo; posses de terras nas fazendas Navio, Poço do Fumo, Mari, Mulungu, Olho D’água da Canabrava, Curral Novo, Caldeirão, **Serra do Arapuá** (Mamaluco), Retiro e Poço Novo (GOMINHO, 1996, p.129. Grifo meu).

O terceiro ponto a ser analisado refere-se, à explícita resistência dos fazendeiros e políticos da região, com relação aos indígenas, fato constatado in loco tanto por Tubal Viana, inspetor especial do SPI, quando foi tratar da questão da Serra Umã, como pelo Hohenthal Jr., quando esteve na Serra do Arapuá. Vejamos como cada um relata este contexto local:

[Tubal Viana]:

Me dirigi ao Sr. Prefeito<sup>91</sup> daquele município para um entendimento amistoso, e fui pelo mesmo, recebido com desdém e evidente má vontade. Abordando o assunto, o Prefeito, homem ignorante e retrógado, deixou claramente transparecer sua reação contra aquela pobre gente, dizendo mesmo não conhecer nenhum índio no Estado de Pernambuco e nem tão pouco, delegado, inspetor, fiscal ou qualquer autoridade de Serviço de Proteção aos Índios. Passada esta carga de grosserias, procurei com calma e

<sup>89</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 379, fotografamas 814-817. RELATÓRIO, California, 14 jul. 1952.

<sup>90</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 184, fotografamas 11-12. TELEGRAMA, Recife, 21 jan. 1950.

<sup>91</sup> No ano de 1946 o prefeito da cidade de Floresta era José do Carmo Gomes de Sá, descendente de Jerônimo de Souza Ferraz, casado com Eunice de Souza Carvalho. Consta que foi o 27º prefeito de Floresta (1946/1947). Disponível em: <[www.araujo.eti.br](http://www.araujo.eti.br)>. Acesso em: maio de 2012.

força de argumentos convencer o tal Prefeito da indébita apropriação das terras da Serra em apreço e abusiva cobrança que o município vem fazendo, visto aquela gleba pertencer incontestavelmente aos índios [...] não existindo, portanto nenhuma vontade daquela autoridade em convencer-se dos argumentos por mim apresentados, lamentei que na época presente em que o mundo procura formas e soluções para tornar menos áspera a vida dos homens, esteja à frente de um município um cidadão despido do mais rudimentar princípio de direito e sem a menor noção de fraternidade humana<sup>92</sup>.

[Hohenthal Jr.]:

Nessa zona do interior do Nordeste, pelos menos, parece que não há justiça brasileira para os pobres; essa é um privilégio só para os ricos e granfinos. O que me desgosta é o seguinte: estes Neo-brasileiros que dizem ser “donos” das terras disputadas, permitem os índios fazer todo o trabalho inicial de lavrar e melhorar um sitio. Construindo casas, plantando arvores frutíferas, etc.; e depois, quando o sitio esta em boas condições o negam perante o índio, e dizem: ‘Agora, é nosso! Saia dahi, ou lhe matamos!’ E o índio sai, para começar de novo o seu trabalho penoso e triste<sup>93</sup>.

Esse período hostil e de violência é muito presente na memória dos mais velhos de hoje. São inúmeros os relatos sobre as proibições da prática do ritual, as “noites de fuga” para dançar o Toré escondido “dos brancos”, a violência física contra algumas lideranças. Entre as várias violências, há dois episódios que marcaram muito a memória dos Pankará: a proibição de acessar à água e a queima da casa de Luiz Limeira.

Os filhos de Luiz Limeira relataram, com muito constrangimento, o episódio em que os invasores da terra indígena os proibiram de ter acesso à água e seu pai viajou ao Recife em busca de solução junto ao SPI:

Os Limeira num bebem água nem no Gonçalo, nem em canto nenhum em cima da serra. Se quiser é no rio, vá beber água no rio São Francisco! Aí pronto, nós voltamos debaixo de patada, aí apareceram os parentes da minha mãe, e nós bebíamos água lá da aldeia Ladeira. Também o finado Filomeno disse: olhe, venham beber aqui na Taperinha. Só quem deu água foram os parentes de minha mãe e Cirano Menês. Quando pai foi para Recife, para resolver esse negócio dessa proibição, nós ficamos bebendo água só da Ladeira e da Taperinha. Foi quando pai chegou em Recife e contou a historia: “eu moro lá na Cacaria e estamos proibidos de beber água nos caldeirão, tinha uns caldeirão cheio d’água lá. Caldeirão de Roque, de Augusto, tudo cheio d’água, mas o branco empatou da gente beber água”. Lembro também que tinha um pé de água que meu pai fez e os brancos

<sup>92</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotogramas 1068-1069. RELATÓRIO, Recife, 21 jun. 1946.

<sup>93</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 379, fotogramas 814-817. RELATÓRIO, California, 14 jul. 1952.

mandaram quebrar o pé de água pra escorrer a água pra gente não beber (Manoel Limeira, Pankará, 2010).

Aí de Recife veio carta para Aristides no alto da Cachoeira, Arcido aqui na Água Branca, finado Silva Menezes e Manoel Novaes, que eram tudo contra a gente (...). Em Recife fizeram a carta e disseram a meu pai: “a cada um você entrega uma”. Aí foi o que meu pai fez, selou um acordo e começou de lá dos Menezes, o derradeiro foi Aristides perto de Belém do São Francisco, aí liberaram a água, porque toda vida eles foram contra esse serviço de índio [referindo-se ao Toré] (Pedro Limeira, pajé Pankará, 2010).

Quanto às constantes intimidações e ameaças através da queima das casas de Luiz Limeira, tem-se os seguintes depoimentos:

E aqui teve muitos problemas pesado pra gente, porque o civilizado nunca gostou desse tipo de trabalho, num gosta mesmo. Então teve uma ocasião aí, nos batemos aqui em três lugares e expulsaram. E teve ocasião que nós perdemos tudo, e dançando, não parava não, botaram até fogo na casa, só ficamos com a roupa do corpo, ficamos sem nada, mas dançando, não parava não (risos), a gente gosta do trabalho, né? (Pedro Limeira, pajé Pankará, citado por MENDONÇA, 2003, p.45).

Chegaram de manhã, na parte da manhã, aí quando ele [Luiz Limeira] viu o carregado de policia na porta assim, ele correu (...) Ele viu toda zuada, mãe chorando, os meninos tudo chorando e ele viu de lá, mas não podia vir, porque se ele viesse ia era preso (...) é duro o caba sendo trabalhador, derrubar a casa, né verdade? (Manoel Limeira, Pankará, 2010).

A respeito desse fato, comenta Hohenthal Jr.:

O índio Pacará que sofreu mais que todos os outros foi Luiz Antônio dos Santos e família. Este homem, com que estive hospedado trabalha um terreno de extensão ignorada, talvez 20-30 hect. Ele tem que pagar 10% da safra a um tal José de ‘Cis’ (Assis?) da família dos Leite; essa família quer que João de ‘Cis’ jogue fora o índio Luiz Antônio, mas até minha visita este não havia agido. A família Leite já obrigou Luiz Antônio abandonar dois sítios com casas, bens, arvores frutíferas, e até confiscarem a colheita. No ano passado (1951) a família Leite mandou a polícia de Floresta para jogar Luiz Antônio e família fora do sítio; ele não estava lá no momento, e a policia (com a justificção não sei) derrubou a casa de taipa, deixando seus filhos menores e a esposa, que estava no sexto mês de gravidez, sem abrigo e sem comida, pois confiscaram essa e também 300 cuias de farinha de mandioca. Eu vi as ruínas da casa.

[Continua]

Não tenho a mínima dúvida que, depois da minha partida, os patrões começaram perseguir os Pacará mais forte que nunca, pois durante minha visita chegaram uma duzia ou mais de Neo-Brasileiros uma noite ao terreiro



de baile indígena, querendo romper as festividades e terrorizar os caboclos. Mostrei firmeza e mandei eles embora, mas receio que os coitados de índios foram prejudicados pela minha presença, porem naquela noite não havia outro procedimento de minha parte, pois os dois elementos estavam prontos para uma briga danada. Fiz um relatório verbal deste episódio ao Agente do Posto “Aticum”, que prometeu abrigo ao índio Luiz Antônio e outros (que me acompanharam ao posto) se algo acontecia. Fiz um relatório escrito ao chefe da IR 4 quando voltei ao Recife. Acho que uma investigação pelo SPI dos acontecimentos na Serra da Cacaría seria uma coisa excelente e será no interesse da justiça<sup>94</sup>.

No relatório, Hohenthal Jr. comenta sobre um relato verbal que fez ao agente do Posto Atikum, que “prometeu abrigo ao índio Luiz Antônio e outros (que me acompanharam ao posto)” e de um relatório escrito ao chefe da IR 4, no qual denuncia “os perseguidores principais dos índios”, conforme se vê no documento abaixo:

24/04/1952 – Informação para Sr. Dr. Raimundo<sup>95</sup>

Na serra da Cacaría o descendente mais perseguido pelos “civilizados” de Floresta e Riacho do Navio é Luiz Antonio dos Santos (apelido = Luiz Limeira). Êste é o “enfretreiro” dos índios morando n’esta serra e odiado pelos “civilizados” porque êle organiza os demais índios nas suas cerimonias religiosas e nas suas danças.

A casa d’êste homem foi derribada, a farinha de mandioca preparada por êle (300 cuias) roubado à força, e a esposa que foi grávida então (1951), desamparada. A violência foi cometida pela polícia de Floresta à instigação dos “civilizados” que pretendem ser donos da serra. Não obstante que êstes não possuíam títulos aos terrenos, êles obrigam os descendentes dos índios pagar renda a pulso. Os descendentes desta serra e da serra de Arapuá são muito humildes e covardes, aceitando insultos e roubalheira sem de reagir, porque tem medo. Não adianta mesmo para êles protestar porque o juiz de direito, delegado e promotor em Floresta são ligados aos falsos donos das terras em (trecho riscado) questão.

<sup>94</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 379, fotografamas 814-817. RELATÓRIO, California, 14 jul. 1952.

<sup>95</sup> SEDOC/MI - Inspetorias Regionais. IR 4 Nordeste. MF 152, ft1085-86. Recife, 24/04/1952 [Grifos e símbolos do documento original].

Os intrigados mais salientes são os seguintes “civilizados”:

Floresta Agenor + Américo Leite (irmãos)  
Antônio Gersino (o pistoleiro dos de cima)

“donos” José Marques  
Jovino Marques (irmão de José)

Sítio Esperança (S<sup>a</sup> da Cacaria)  
Antonio Paulino  
Augusto Paulino (irmão)

“Moradores” João de Augusto (filho de Augusto)  
João Neca (genro de Augusto)  
José Jilóca  
Américo Paulino (irmão de Augusto)

Quando estive lá, êstes últimos queriam intimidar os índios modo que não falassem comigo, e impatar o Toré. Eu fui obrigado mandar êste gente embora.

Índios que me disseram ser prontos para dar testemunha são os seguintes:

Luiz Antonio dos Santos (e esposa, Luiza)  
Emiliano Lopes de Barro  
Rufino Leandro da Silva  
Manoel José Nascimento ←  
José Rosa Nascimento (irmão)  
Asilon Gomes da Silva  
Joaquim Amanso Aticum

Além dos proprietários e seus empregados, o documento também cita os indígenas que sofriam tais perseguições junto com os Limeiras e se dispuseram a fazer a denúncia pública, sendo os nomes citados dos líderes rituais das famílias Amanso e Rosa, mantenedores do Toré na serra. Essa inter-relação terra e Toré foi (e tem sido), fundamental na garantia de direitos para os povos indígenas. Como aponta os estudos antropológicos sobre o tema, o Toré é uma manifestação comum entre os povos indígenas no Nordeste, difundida, por imposição do SPI, na primeira metade do século XX, como tentativa de forjar uma contrastividade cultural que legitimasse a indianidade dos ditos “remanescentes”. O que não significa ter sido “adotada” passivamente, pois como argumenta Sheila Brasileiro (1999, p.184), ao estudar os Kiriri na Bahia, o Toré passou a ser “um símbolo de união e de etnicidade entre os índios no Nordeste – foco privilegiado de poder, fornecedor de elementos

ideológicos de unidade e de diferenciação e, portanto, fonte de legitimação de objetivos políticos”.

Desse modo, parece-nos claro que toda a perseguição sofrida por essas lideranças rituais era motivada pelo temor desses fazendeiros de que o SPI instaurasse, de fato, o Posto Indígena na Serra do Arapuá.

A denúncia de Hohenthal Jr. traz um outro dado importante, que é o contexto intersocietário que se estabeleceu na serra, e que continua gerando conflitos nos dias atuais. Ele fala sobre a presença de “moradores, agindo sob ordens dos seus patrões”. Como explicitado na seção anterior, a ocupação não-indígena na Serra do Arapuá deu-se por antigos colonos, descendentes dos portugueses administradores da Casa da Torre, que se transformaram na elite política de Floresta. No século XIX, o modo de ocupação territorial por essas famílias era caracterizada pela divisão das terras em lotes familiares, denominados condomínios ou co-propriedades (FERREIRA, 2011), concentrando o poder na quantidade de lotes e não em sua extensão por hectare. Além de serem atores na política local/regional e, assim, habitavam na sede da vila/cidade e capital, deixando suas propriedades na serra, aos cuidados de seus empregados, índios, negros e outros descendentes dos colonos empobrecidos que povoavam a região.

Depois da publicação das denúncias de Hohenthal sobre as violências praticadas contra os Pankará, o SPI apontou uma mudança de atitude. É possível inferir que isto se deve, em parte, ao fato da indianidade desses índios ter sido “atestada” por um antropólogo estadunidense, pois antes do registro do relatório de Hohenthal, toda a postura do SPI foi a de negação da condição indígena deste povo. Em 2 de maio de 1958, Raimundo Dantas Carneiro, numa explícita mudança de postura, encaminhou um ofício para o agente do Posto Indígena Atikum que, atendendo às queixas dos índios Luiz Limeira e Manuel Cirilo de Sousa, sobre ameaças de invasão de suas terras na Serra da Cacaria, assim informou:

De futuro as terras daquela Serra poderão ser incorporadas às da Serra do Umã e nestas condições os **índios nela residentes**, passariam a pertencer ao posto Aticum. **Assim sendo, podeis desde já os considerar na vossa jurisdição, tomando providências para que não se concretize a invasão daquela propriedade indígena, por parte dos civilizados ambiciosos.** Espero, portanto, que sabereis agir, com prudência e acerto, afim de que não sejam criados casos que dificultem ainda mais a situação daqueles índios<sup>96</sup> (Grifos meu).

---

<sup>96</sup> MI/SEDOC - Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotograma 1061. OFÍCIO Nº 47, Serra do Umã, 2 mai. 1958.

Neste ofício de Dantas Carneiro, fica claro que, durante toda a década de 1950, os Pankará continuaram movimentando-se para garantir a permanência na Serra do Arapuá e denunciando os vários processos de invasão e violência. Mas, através da história de vida de Luiz Limeira, é possível afirmar que o Estado brasileiro nunca agiu de forma concreta para impedir os conflitos entre índios e não-índios, pois na década de 1970, os filhos de Luiz Limeira decidiram retirá-lo da Serra do Arapuá e o levaram para o Sertão da Bahia, onde este viveu até a morte. De uma forma discreta, seus filhos mais velhos, Manoel e o pajé Pedro Limeira relatam:

Logo no começo foi quando deu esse negócio, que ele descobriu a gente dançando Toré, e aí eles descobriram que a gente ia tomar os terreno. Aí começou o povo da Boa Esperança, fazendo fuxico, fazendo isso, dizendo que ia tomar as terras. Aí começaram, botar pra fora, botar pra fora. “Bora botar ele pra fora que ele vai tomar o nosso terreno”. Aí quem tinha terreno, botou pra fora (Pedro Limeira, pajé Pankará, 2010).

Eu vim morar aqui na beira do rio para trabalhar nesse tempo. E pai e os irmãos ficaram tudo lá na serra, aí foi quando os brancos tomaram a casa de meu pai. Meu pai ficou na minha casa. Perto do rio, meu pai ficou na minha casa, porque a casa dele derrubaram (Manoel Limeira, Pankará, 2010).

A omissão do SPI acionou dois movimentos diferentes na década de 1970, um de deslocamento dos descendentes de Joaquim Amanso para a Serra Umã, e o segundo de permanência na Serra do Arapuá sob a condição de rendeiros, meeiros e, em período mais recente, de pequenos proprietários de alguns lotes de terra, como é o caso dos Limeira, Caxiado e Rosa. Outros membros da família Amanso também permaneceram na Serra do Arapuá e vivem, desde essa época, como meeiros da família Novaes, na aldeia Enjeitado. A atenção do SPI restringia-se a cestas básicas, escuta das denúncias e uma certa “proteção” aos rituais que só podiam ser praticados publicamente na Serra Umã. Os Pankará deslocavam-se com frequência aos terreiros de Toré nesta serra, para junto com os Atikum “fazer a brincadeira”. Com a saída de Zé Brasileiro da chefia do Posto na Serra Umã, segundo os Pankará, foi cessada a assistência do órgão, “quando Zé Brasileiro saiu, fechou o tempo pra nós” (Pedro Limeira, pajé Pankará, 2002).

Analiso, a partir das entrevistas e da documentação, que três fatores foram determinantes para desencadear a ruptura desta aparente unidade administrativa – alinhavada pelo órgão indigenista – do território habitado pelos Atikum e Pankará, são eles: i) o banimento de Luiz Limeira; ii) a não instalação do posto na Serra do Arapuá, e, por fim, iii) a

extinção do SPI, em 1967. Provavelmente estes fatores estão na base da conjuntura que corroborou para processos de territorialização específicas nas serras Umã e Arapuá e também para o que podemos chamar de “distencionamento” dos conflitos com os não-índios.

A crença nesta hipótese de que os conflitos amenizaram, dá-se, também, pela informação de que, nas décadas de 1970 e 1980, havia mobilização dos núcleos populacionais na Serra do Arapuá em torno dos rituais. Uma vez que o posto não havia sido instalado, o Toré deixou de ser uma forte ameaça aos fazendeiros. Mesmo assim, os mais velhos relataram que só em algumas localidades podia-se dançar. Entre elas, a aldeia Lagoa e a Cacaria, pois a sogra de Pedro Limeira adquiriu na década de 1980 um pequeno lote de terra por compra e assim, pode fazer o terreiro de Toré neste local.

Quando a Funai foi criada em 1967, não levou a efeito a definição do SPI, expedida por Dantas Carneiro, de incluir os Pankará na jurisdição do Posto Estácio Coimbra (PIN Atikum), além de não ter garantido qualquer assistência entre os anos 1970 e 80. Segundo os Atikum, foi a própria Funai quem decidiu pela exclusão da Serra do Arapuá do processo de demarcação da Terra Indígena, na década de 1990:

No tempo de Gomes, que era o administrador da Funai, na época da demarcação, mais ou menos em 1994 e 1995, tudo isso ficou de fora, porque ele achou que ia ser muito difícil, podia haver muito conflito. Então, ele fez reunião de conchavo para que aceitassem a diminuição (Sr. Pretinho, liderança Atikum, citado por MENDONÇA, 2003, p. 49).

Quando veio passar a demarcação, chamaram as pessoas mais velhas e foram para o Posto. Na reunião falaram que tinha dois mapas, se os índios queriam que passasse a demarcação no Brejo do Gama e os outros marcos do primeiro mapa mais velho [referindo-se ao mapa da p. 96] ou se queriam que passasse no mapa mais novo (...). Aí fizeram uma reunião e ficou pelo mapa mais novo, é a confusão dessa terra, porque muita terra que era dos índios ficou fora (Wací, cacique Atikum, citado por MENDONÇA, 2003, p. 107).

Lá [na Serra do Arapuá] eles não quiseram a demarcação porque dentro disso existe uns proprietários branco no meio, que se chamam os Novaes, os Floresta, são conhecidos e metidos com valentia (liderança Serra Umã, citado por MENDONÇA, 2003, p. 107 )

Em 5 de janeiro de 1996, foi publicada no Diário Oficial a demarcação administrativa da Terra Indígena Atikum, com uma superfície de 16.290 hectares circunscrita à Serra Umã. Em 1999, alguns representantes da Serra do Arapuá, aldeia Enjeitado, foram até a Serra Umã pedir para serem reconhecidos pelas lideranças Atikum, mas “ao chegarem no

terreiro para dançar o Toré foram expulsos” (Antônio Amanso, liderança Atikum, 2002). Este foi um primeiro movimento de retorno à Serra Umã que se tem conhecimento desde a década de 1960. Ocorre que, na década de 1990, os Atikum já haviam consolidado um sistema político e de governança em seu território regularizado e não tinham interesse em novas alianças e articulações com seus vizinhos (MENDONÇA, 2003). O período compreendido entre os anos 1999 e 2003 foi de mobilização dos Pankará em torno da reorganização política do grupo, para deflagrar um segundo processo reivindicatório de regularização do seu território tradicional.

Mais uma vez foram interpelados pelo Estado com o objetivo de incorporá-los ao povo Atikum. No ano de 2001, a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), responsável, à época, pelo atendimento da saúde indígena, arbitrariamente, classificou os Pankará sob a categoria “desaldeados” da etnia Atikum (MENDONÇA, 2003). Um conflito instaurou-se entre os dois povos, pois as lideranças Atikum impediram a Funasa de realizar atendimento na Serra do Arapuá, sob o argumento da escassez de recursos, que estava comprometendo a qualidade do atendimento na Serra Umã. Contudo, por reconhecerem que, de fato, a Serra do Arapuá é “área de caboco”, autorizaram que estes fossem atendidos na sede do polo base em Carnaubeira da Penha, o que praticamente não aconteceu, pois os Pankará responderam “tem que ser descendente de onde nós somos, não emprestado” (Pedro Limeira, pajé Pankará citado por MENDONÇA, 2003, p. 117).

As situações acima descritas fazem parte de um processo histórico que vem se desenrolando durante todo o século XX, e que impulsionou uma outra dinâmica na organização social dos índios na Serra do Arapuá. É, no conjunto desse sistema pluriétnico e dessa dinâmica social, que estes índios estabeleceram suas fronteiras como Pankará da Serra do Arapuá. Reiniciaram assim, o movimento de reivindicação do seu território tradicional, dessa vez, no contexto político nacional pós Constituição Federal de 1988.

No início do século XXI, os Pankará são reconhecidos pela Funai a partir da autodeclaração pública no I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), em maio de 2003, no município de Olinda/PE. Segundo a cacique Dorinha, “precisavam de um nome para apresentar-se”, foi quando os pajés Pedro Limeira e Manoelzinho Caxiado disseram que estavam com um nome na cabeça, que haviam sonhado com ele, o nome era Pacará, e “na mesma hora todos concordaram, é isso mesmo, a gente é os caboco Pacará, Pacarati”. Na

ocasião de registrar o nome do povo, a cacique escreveu com a grafia Pankará, e assim se consolidou.

É, a partir deste momento, que deflagram o período que chamam de o “tempo das retomadas”. Neste tempo histórico, os Pankará insurgem mobilizando-se em torno de uma decisão coletiva para romper com o padrão de poder vigente e criar as condições de salvaguardar e garantir suas instituições. E isso foi feito por duas vias simultâneas: uma interna de recriação das suas formas de organização social e política, de reelaboração da instituição escolar, do fortalecimento de sua economia qualitativa, da valorização dos seus saberes e conhecimentos tradicionais e da rearticulação com seus parentes quilombolas, numa reunião de forças políticas para o enfrentamento de seus antagonicos históricos; e a outra, externa, através das sucessivas reivindicações ao Estado brasileiro para garantir seus direitos constitucionais, da capacidade de formular denúncias ao Ministério Público e às organizações de Direitos Humanos, e ao enfrentamento direto ao Poder Público Municipal que ameaça seus processos de autonomia.

A insurgência dos Pankará apresenta-se como um movimento necessário de pensamento e de ação, rumo a um projeto de descolonialidade das relações de poder, historicamente consolidadas na Serra do Arapuá, e que os oprime, explora e nega a existência como sujeitos coletivos. Caracteriza-se, sobretudo, como um projeto de desobediência política e epistêmica. Sob esta perspectiva, Mignolo (2008) e Escobar (2010) defendem a ideia de que as experiências localizadas de povos indígenas e quilombolas na América Latina, orientadas para a descolonização das relações de poder é marco e ponto de partida de todo debate, de todo projeto, de todo exercício de identidade histórica autônoma. Este projeto desencadeado pelos Pankará será analisado na segunda parte deste estudo.

## PARTE II

## Insurgir como um Projeto Ético-Epistêmico para a Descolonialidade

A Serra do Arapuá é fonte de vida  
É patrimônio preservado por nossos antepassados  
Aqui tudo o que planta dá  
Do alimento à luta  
Temos que cultivar  
Para essa serra ser livre  
E livre ser o povo desse lugar  
Com a nossa cacique na frente  
E os pajés a abençoar  
Vamos expulsar os fazendeiros  
Que só querem aqui mandar  
Retomar nossa autonomia  
Manter a vida na Serra  
Que é e sempre foi o nosso lugar  
Esse é o nosso projeto de futuro  
E mais ninguém vai nos parar  
Chega de morte e opressão  
Agora é tempo de vida em nosso lugar  
Porque a nossa terra  
É a nossa Serra  
A Serra do Arapuá!  
(Texto coletivo, professoras Pankará, 2010)



Existe um projeto político ético-epistêmico em movimento na Serra do Arapuá? Os Pankará e os quilombolas da Tiririca têm mudado sua situação histórica? Pode-se afirmar que a experiência cotidiana destes sujeitos amadurece sob uma nova perspectiva e desenvolve um discurso e práticas coletivas transformadas por uma ética libertadora da condição de opressão, privação material, espiritual e de quase-morte?

Esses questionamentos não surgem em busca de respostas normativas que guiam a cultura e a organização social Pankará, como dos demais grupos presentes na Serra do Arapuá. Não se trata de realizar uma etnografia de uma possível normatividade ética. O esforço intelectual, nesta pesquisa, tem se orientado para captar, sentir e analisar os conteúdos implícitos presentes nos processos de transformação social na Serra do Arapuá. São os conteúdos de ordem afetiva, humana, biográfica, espiritual, instalados profundamente na memória coletiva, na corporalidade dos membros dessa sociedade, na sua experiência histórica de violência, de dor humana, de injustiça, de opressão, de ausência de liberdade e, também, de solidariedade coletiva, fé nos Encantados de Luz, esperança de liberdade e desobediência.

Os conteúdos de ordem objetiva também interessam à pesquisa, particularmente aqueles vinculados aos processos político-pedagógicos de aprendizagem da consciência crítica que se realiza na interpretação – intencionalmente crítica – da situação histórica do grupo. São os conteúdos materialmente produzidos no âmbito das instituições culturais como a educação e a organização sociopolítica. Importante destacar, que compreendo essas duas dimensões (subjéctiva e objectiva) como dialógicas e inter-relacionadas.

Esta segunda parte da tese tem a proposta de discutir analiticamente quais são os conteúdos éticos e políticos de um projeto societário que aponta para uma desobediência à ordem social vigente imposta; observar como este projeto articula e mobiliza estes sujeitos históricos na luta pela terra e na garantia de direitos; demonstrar como as práticas cotidianas vão dando corpo e tessitura à vida pluriétnica localizada na Serra do Arapuá. A insurgência dos indígenas e quilombolas nesse território, sugere uma posição antagônica à lógica eurocêntrica, indicando um objetivo (histórico) de restituir a vida e a liberdade no território de ocupação tradicional, afirmo isso me apoiando no seguinte depoimento do pajé Pankará:

Eu estava lá, atrás da pedra. Vivía lá. Só olhava o mundo de butuca, saía de pouquinho, olhava tudo e voltava. Eu saí [remete ao levante do povo em 2003]. Agora, estou aqui ocupando o Palácio do Planalto com meus parentes, lutando pelos direitos dos índios [ocupação durante o Abril

Indígena 2013<sup>97</sup>]. Veja que coisa. Estou onde a presidente fica, a maior autoridade do país, aqui lutando pelas nossas terras. Saí de trás da pedra e agora estou aqui. O povo Pankará não volta nunca mais pra de trás da pedra (risos) (Pedro Limeira, pajé Pankará, 2013).

É recorrente, no discurso do pajé Pedro Limeira, esse par de oposição oculto/visível com sentido diacrônico caracterizando a situação histórica do povo. Analisando a fala do pajé, ele informa que a condição de oculto não retira a capacidade de ver o mundo e de olhar tudo em volta: “saía de pouquinho, olhava tudo e voltava”. Essa experiência é que parece conter a artimanha da resistência Pankará e da elaboração da razão crítica que constitui o projeto de vida no presente.

A história de vida do pajé e de seu pai Luiz Limeira, ou melhor, a compreensão que o pajé formula sobre sua experiência pessoal de vida, permite projetar o contexto mais amplo do povo. Possibilita afirmar que é, também, a história dos Pankará: ocultos, mas agora visíveis na vontade de viver. Arturo Escobar (2010, p. 258), analisando o processo de comunidades negras no Pacífico colombiano, afirma que as experiências pessoais significativas dos líderes desses grupos minoritários, desde as felizes às dolorosas, têm demonstrado como o pessoal tem dimensões históricas e políticas importantes. Que a ênfase no coletivo não significa que o pessoal seja descuidado completamente. A insurgência dos Pankará, em 2003, trouxe a visibilidade ao povo, e essa “aparição” está sempre relacionada a uma ação de luta por liberdade, luta por direitos, seja em âmbito local ou nacional. E a história de vida dos mais velhos é o que autoriza o coletivo a promover atos de desobediência, conforme explica a cacique Dorinha,

eu sou a cacique, está certo. Represento meu povo, falo em nome deles, trabalho com eles. Mas, quem manda são os pajés e são os mais velhos também. Pankará é um tipo de povo que se justifica porque os mais velhos é que sobreviveram a perseguição dos brancos aqui nessa serra. E não foi pouca. E foi porque eles ficaram e suportaram que hoje qualquer um Pankará sabe a história de até mais de cem anos. Poucos sabiam que a gente existia, mas a gente estava aqui. Estávamos aqui com o toré, estávamos aqui cuidando desses reinados, dos terreiros, das matas frias e cuidando da gente mesmo. Eu digo assim (pausa), pensando no sofrimento dos antigos (pausa), vamos meu povo, vamos avançar, vamos fazer uma retomada, vamos fechar uma porteira, vamos levantar uma luta, porque os mais velhos já prepararam o

---

<sup>97</sup> No mês de abril de 2013 cerca de 700 lideranças representantes de 121 povos indígenas do Brasil ocuparam o Congresso Nacional e o Palácio do Planalto, em Brasília, como parte das manifestações públicas da semana dos povos indígenas. Cf. <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6827>>. Acesso em: maio de 2013.

terreno. Agora é o tempo de nós, mais jovens, fazermos a colheita, que é fazer a luta (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2013).

O sofrimento, o exílio, a quase-morte, a negação do direito de ser povo, de ser livre no território, de acessar e relacionar-se com a natureza, de ter saberes próprios, são “fatos empírico”, de “conteúdo” material, da corporalidade, da negatividade no nível da produção e reprodução da vida, segundo a perspectiva teórica de Dussel (2012, p. 314). Para este autor, a crítica ética do sistema vigente se formula a partir da relação que se produz entre a negação da corporalidade e a tomada de consciência desta negatividade,

expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados (como operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial; como corporalidade feminina, raça não branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica; como velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc) [...] A “verdade” do sistema é agora negada a partir da “impossibilidade de viver” das vítimas. Negada lhe é a verdade de uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade como totalidade (DUSSEL, 2012, pp. 313-314).

Essa perspectiva teórica defende que a ordem social vigente é regida por um sistema de eticidade que possui conteúdos históricos, embasados numa ética filosófica euro-norte-americana. Dussel chama atenção para o fato de que nem todo conteúdo de eticidade cultural deva ser confundido com a chamada filosofia formal, pois na história mundial, muitos conteúdos éticos de grupos subalternizados foram subsumidos à condição de “meros exemplos míticos, literários, religiosos ou artísticos”<sup>98</sup> (Dussel, 2012, p. 19). Daí, que o sistema de eticidade vigente é construído, também, historicamente, num conjunto de forças e disputas políticas epistemológicas acerca dos conteúdos éticos. E, como já apontado na primeira parte da tese, o paradigma eurocêntrico que se impôs, não só na Europa ou nos Estados Unidos, mas, também, no mundo intelectual da periferia mundial, organiza ideologicamente o padrão de comportamento ético, à luz de verdades sobre o “bem”, pretensamente absolutas. Ocorre que na *factibilidade do “bem”*, o “bom” ou a “bondade” entranhada na ordem social vigente, aparecem muitos rostos que clamam pela vida e por justiça. No texto de Dussel (2012), está dito assim:

---

<sup>98</sup> Dussel cita como exemplo os textos míticos de Homero que são considerados exemplos filosóficos, enquanto textos semitas ou hebraicos não são considerados formalmente filosóficos (Dussel, 2012, pp. 19-20).

São as vítimas não intencionais do “bem”. Agora, de pronto, a partir destas vítimas, a verdade começa a ser descoberta como a não verdade, o válido como o não válido, o factível como o não eficaz e o “bom” pode ser interpretado como o “mau”. Julgar o sistema de eticidade (o “bem”) como o “mal”, o “mal” ou a “maldade” – como o “Mal absoluto (als absolut Böse)” diria Adorno – aparece assim como um momento negativo do exercício da razão ético-crítica (DUSSEL, 2012, p. 301)<sup>99</sup>.

### Quem são as vítimas para a Ética da Libertação?

As vítimas são re-conhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de morte (no nível que for, e há muitos e de diversa profundidade ou dramatismo) (DUSSEL, 2012, p. 303).

As vítimas aparecem sempre em relação à vida e à morte. Tais categorias são abordadas entre os teóricos do Programa Colonialidade/Modernidade, como já sugere Dussel na citação acima, como categorias que buscam evidenciar os efeitos materiais que ameaçam a reprodução social, histórica e cultural, também subjacentes, às relações assimétricas de dominação e exploração historicamente consolidadas.

As categorias vida e morte são profundas na Filosofia e não é intenção, nesse trabalho, dar-lhes a devida densidade, mesmo porque não é um trabalho filosófico, apenas se apoia na Filosofia para tentar explicar uma realidade antropológica. Nesse sentido, vou tomá-las como têm sido formuladas para explicar a discussão teórica sobre a Ética da Libertação e a Descolonialidade do Poder. Dentre as várias conceituações desenvolvidas pelos teóricos que sustentam este trabalho, problematizadas a partir de A. Schopenhauer (a “vontade de viver”),

---

<sup>99</sup> O pensamento negativo na obra de Dussel (2012) dá-se a partir da formulação de uma crítica ético-material que é reatualizada depois da queda do muro de Berlim em 1989. Retomam-se debates antigos (sustentados por C. Marx, R. Luxemburgo, A. Gramsci, M. Horkheimer, F. Nietzsche, S. Freud, E. Lévinas e outros) para situar e ampliar novos horizontes teóricos na perspectiva da razão ético-estratégica e tática, expressa, no que o autor chama de “complexa articulação das massas vitimadas que emergem como comunidades críticas. [...] Trata-se de novos movimentos sociais, políticos, econômicos, raciais, ecológicos, de ‘gênero’, étnicos etc. do século XX (2012, p.13)”. Ao problematizar a construção teórica que fundamenta os conceitos de ética predominantes na dita Modernidade, postulados no moderno sistema-mundo, ele explica que o “bem” (do sujeito da norma, ação, microfísica do poder, instituição ou sistema de eticidade) é alcançado no final de um complexo processo onde o conteúdo de verdade, a intersubjetividade válida e a factibilidade ética “efetua” ou realizam o “bem” (good ou das Gute). Definitivamente, “o bom” é um sujeito ético concreto, mas só ao fazer o “bem” (da norma, ação...). [...] Realmente, é a partir da norma, ato, microestrutura, instituição ou sistema de eticidade ‘bons’ que, por contradição radical (Max Horkheimer chamará isto de negatividade material), são causadas, não intencionalmente e de maneira inevitável, vítimas, efeitos do dito “bem”. Doravante, o ponto de partida será a vítima, como Rigoberta Menchú (mulher, indígena, de raça morena, camponesa, guatemalteca...). O “bem” inverte-se, torna-se dialeticamente o “mal” por causar a dita vítima (2012, p.12).

F. Nietzsche (a “vontade de poder”) e S. Freud (o “princípio de morte”)<sup>100</sup>, destaco duas análises que me parecem pertinentes, uma por Dussel (2012) e outra por Espinosa (2007).

Refletindo sobre a dimensão material da vida e da morte, Dussel (2012) faz a seguinte afirmação a partir da análise aos Manuscritos de 1844 de Marx:

De fato, o contrário à vida humana é a morte. Se o critério sobre o qual se funda a ética material é a reprodução da vida humana, sua negação é a morte. Trata-se de uma dialética entre realização da vida e desrealização da vida como morte [...] Isto é, Marx agora julga o sistema capitalista como alienante, injusto, vitimário, sacrificante; como sendo uma estrutura histórica que nega a vida do trabalhador, que o oprime, desrealiza, empobrece e mata. E porque mata a vida do sujeito humano é um sistema perverso, injusto (DUSSEL, 2012, p 323).

No contexto dos estudos de Monica Espinosa (2007) sobre os padrões de violência contra os povos indígenas na Colômbia, a autora aborda outras dimensões acerca da vida e da morte. Busca resemantizar o conceito de etnocídio e explica:

El problema del genocidio está latente en la representación misma, y es dinamizado por unas experiencias históricas de alterización, jerarquización social y exclusión. El concepto de genocidio cultural (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo. Esto se logra mediante la supresión de la cadena simbólica de transmisión de sus genealogías (Piralian, 2000). La dimensión simbólica de la violencia tiene efectos a largo plazo, porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir la diferencia (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). El genocidio involucra diferentes estrategias físicas, como la masacre, la mutilación, la privación de medios de vida, la invasión territorial y la esclavitud; estrategias biológicas que incluyen la separación de familias, la esterilización, el desplazamiento y marchas forzadas, la exposición a enfermedades, el asesinato de niños y mujeres embarazadas; y, finalmente, estrategias culturales, como la dilapidación del patrimonio histórico, de la cadena de liderazgo y autoridad, la denegación de derechos legales, la prohibición de lenguajes, la opresión y la desmoralización. La negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica. Las víctimas son obligadas a salir del orden humano, y condenadas a vivir en un lugar de no-memoria y no-existencia (ESPINOSA, 2007, p.274).

Por que pensar sobre essas categorias? Porque me parece que, o que está envolto nas situações históricas – pretéritas e presentes – na Serra do Arapuá, é a luta por viver (em todas as suas representações) como consequência da ameaça de morte (em todas as suas

---

<sup>100</sup> Cf. DUSSEL, 2012, cap. 4, 5 e 6.

representações) predominante e empiricamente observável nos valores racistas e práticas violentas da elite agrária da região. Toda reação dos Pankará e Tiririqueiros é pela defesa da vida em si mesma, considerando todas as suas manifestações e âmbitos individual e coletivo. Não há casos mais emblemáticos neste estudo do que os exílios de Luiz Limeira, na década de 1970, e da comunidade do Massapê, na década de 1990. Por isso, a Ética da Libertação, ajuda na reflexão teórica sobre a realidade estudada, pois não é possível, no caso dos grupos sociais da Serra do Arapuá, negar-lhes a condição de vítima. E, não é possível a crítica ao sistema existente sem o reconhecimento da vítima.

Enrique Dussel argumenta que a Ética da Libertação é uma ética do cotidiano e é uma ética da vida. Ética crítica, a partir das vítimas. E um olhar próprio, a partir da experiência latino-americana:

A Ética da Libertação não pretende ser uma Filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das *imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização*, na presente “normalidade” histórica vigente (DUSSEL, 2012, p.15. Grifos do autor).

Na realidade empírica das vítimas, o sofrimento e a dor<sup>101</sup> são efeitos reais da dominação ou exclusão, como a escravidão, a exploração do trabalho, o machismo contra a mulher, a proibição das práticas religiosas aos índios e negros, o exílio do território tradicional, a ameaça de morte aos trabalhadores rurais etc. São, também, a contradição do sistema de eticidade vigente (que é dominador). Decorrente disso, há uma afirmação ética radical da vida negada nas vítimas (materialmente), que se dá a partir do (re)conhecimento da dignidade e expressa-se pelo “desejo e pela luta por viver”. A vítima se descobre com “consciência ético-crítica, a partir da dor da corporalidade imolada, da negação da vida e sua simultânea posição assimétrica ou excludente” (DUSSEL, 2012, p.308). Essa “descoberta” ou “tomada de consciência” é quando a vítima identifica e enuncia que a norma, a ação, a instituição ou o sistema de eticidade que lhe é imposto pelo seu antagonico é perverso, injusto, é “mal”, por serem a causa do processo de criação da vítima. Esse momento, Dussel (2012) chama de juízo ético-crítico.

A partir do juízo ético-crítico, Dussel (2012) desenvolve um esquema, estruturado em três níveis, que dá intelegibilidade à práxis da libertação, subjacente às outras

---

<sup>101</sup> O autor argumenta que “a ‘dor’ é um momento do sistema neurocerebral, excitado pela endorfina. Nunca se poderá evadir a ‘materialidade da ética’” (DUSSEL, 2012, p. 311. Nota n.º 30).

racionalidades capazes de operar uma “transfiguração” prática, ética e também teórica. O primeiro nível refere-se ao descrito no parágrafo anterior, momento da alienação e da sequente produção da negação desse estado, a partir da consciência ético-crítica e da dor da corporalidade, enunciando que se descobre o “mal” do sistema vigente. O segundo nível é aquele em que se opera à interpelação das vítimas; das vítimas que ainda não tomaram consciência, das pessoas e/ou grupos que podem solidarizar-se com as vítimas (colaboração militante e ampliação da comunidade com os novos aliados); à elaboração teórica e prática das causas da negação das *vítimas*, e a construção de alternativas. E o terceiro nível do esquema consiste nas ações transformadoras factíveis eticamente e na construção propriamente dita da práxis da libertação.

Busco, nessa construção filosófica, o auxílio teórico para realizar a interpretação antropológica acerca de outro tipo de racionalidade ética e política presente no meu campo de pesquisa e atuação, considerando que o eurocentrismo encerra qualquer horizonte de reflexão em âmbito planetário, desrespeitando todas as outras culturas. Ainda que nas últimas décadas, antropólogos do Programa de Investigação da Modernidade/Colonialidade tenham aprofundado o debate acerca da questão da desigualdade na América Latina, segundo Wolf (apoiado em Stanley Diamond), essa é ainda uma “agenda oculta da antropologia desde seu começo”, e continua, “[...] se a antropologia tem alguma contribuição a dar para a compreensão desse tópico, é graças à riqueza de situações culturalmente diversas que estuda” (WOLF, 2003, p. 268).

O Projeto de Futuro elaborado conjuntamente pelos Pankará e Tiririqueiros não é retórica ou um documento normativo. É um modo de mobilizar, articular e governar: a luta pela terra, que é também a luta pela vida (social, política, econômica, religiosa) e a defesa da autonomia na gestão territorial. É um projeto ético-político, territorializado na Serra do Arapuá, o lugar onde realizam-se as práticas diárias de ser, saber e fazer dos indígenas e quilombolas. Daí, que a etnografia apresentada a partir de agora, também pretende apoiar-se na experiência etnográfica conceituada por Escobar (2010) de política de lugar, pois a Serra do Arapuá é a unidade social que abriga e sustenta a dimensão ética, política e epistemológica desse Projeto de Futuro.

Na experiência etnográfica analisada por Escobar, no Pacífico colombiano, ele afirma:

Es importante declarar brevemente por qué una política de lugar continúa siendo importante. Primero, la lucha de los movimientos sociales de comunidades negras del Pacífico colombiano ilustra, por lo menos hasta finales de los noventa, la viabilidad de una política de lugar en el contexto de globalidad imperial. En sus encuentros con funcionarios del estado, expertos, Ongs, redes de la biodiversidad internacional, etc. el movimiento desarrolló un enfoque cultural-político y ecológico que articulaba el proyecto de vida de comunidades del río con la visión política del movimiento social. En este sentido, el movimiento puede ser interpretado en términos de la defensa de prácticas de diferencia cultural, económica y ecológica. Más generalmente, puede decirse que la meta de muchas luchas actuales es la defensa de concepciones basadas en-lugar del mundo y prácticas configurar el mundo: más precisamente, una defensa de construcciones particulares de lugar, incluso las reorganizaciones de lugar que podrían juzgarse necesarias según las luchas de dentro del lugar. [...] La política de lugar puede verse como una forma emergente de política, un inusitado imaginario político en el cual se afirma una lógica de diferencia y posibilidad que construye sobre la multiplicidad de acciones en el plano de la vida cotidiana. Los lugares son el sitio de culturas, economías y ambientes dinámicos en vez de sólo nodos en un sistema capitalista global (ESCOBAR, 2010, pp.78-79).

Para este autor, os movimentos de indígenas e negros, atuando conjuntamente no Pacífico, tem um claro propósito de luta pelo controle do seu território e, para isso, lançam mão de suas complexas experiências históricas e espacialmente enraizadas. No ano de 1995, reúnem-se na cidade colombiana de Puerto Tejada, com o propósito de “analisar a situação social e ambiental do Pacífico, discutir as relações interétnicas e propor estratégias conjuntas de negociação com o Estado sobre distintos planos e políticas” (ESCOBAR, 2010, p.19. Tradução minha). As análises desse processo social envolvendo indígenas, negros e território, realizadas por Escobar em conjunto com um grupo de pesquisadores relacionados ao Programa Colonialidade/Modernidade, tem me oferecido importantes chaves de leitura para compreender as dinâmicas territoriais entre indígenas e quilombolas no Sertão do São Francisco e particularmente na Serra do Arapuá, como uma experiência de lugar que reflete, ou é reflexo do contexto regional em que está inserida.

A partir deste encontro em Puerto Tejada, e das dinâmicas dele decorrentes, Escobar (2010) identifica quatro princípios de relações interétnicas no Pacífico, que me parecem úteis citá-las aqui:

El hecho de que el Pacífico es “un territorio ancestral de grupos étnicos”; que estos grupos son culturalmente diversos y buscan el respeto a sus diferencias y de éstas con la sociedad colombiana; que de esta posición de mutuo respeto y de diferencia, asumen la coordinación de la defensa de sus territorios; y permite que sus conocimientos tradicionales son fundamentales



en su relación con la naturaleza y su identidad y que deberían ser reconocidos como tales. Los análisis y conclusiones derivados de allí, se refieren a la defensa del territorio, la cultura y la identidad. La noción de que el Pacífico es un territorio de “asentamientos étnicos”, formulada por vez primera en esta reunión, dio lugar un par de años después a una concepción sofisticada del Pacífico como un “territorio-región de grupos étnicos (ESCOBAR, 2010, pp. 19-20).

Parece-me que a reflexão sobre as categorias *território, cultura, identidade*, nesse contexto do Pacífico colombiano, e também da Serra do Arapuá, assumem dimensões novas quando analisadas a partir da diferença colonial dos sujeitos envolvidos. Apesar da diferença de poder e dos atentados de des-localização e des-territorialização ao longo de todo o século XX, contra os Pankará e Tiririca dos Crioulos, esses grupos mantiveram práticas localizadas, corporalizadas e repletas de significação para a existência social e elaboração cotidiana dessa relação interétnica que não pode-se negar. É, nesse sentido, que situo o projeto ético-político insurgente na Serra do Arapuá, como uma política de lugar, sendo esta uma categoria de relações interétnicas que apontam para a construção de vida e de modelo de sociedade de “outro modo” (ESCOBAR, 2010).

Através da etnografia, procuro mostrar, a partir de agora, quais foram os marcos específicos da insurgência pluriétnica na Serra do Arapuá e seu desenrolar político, pedagógico e epistêmico. Como diz a cacique Dorinha, “avançaremos!”.

## CAPÍTULO 3

### Desobediência política: “Somos um povo e essa Serra é um território”.

A descolonização, que se propõe a mudar a ordem do mundo,  
é, como se vê, um programa de desordem absoluta.  
Mas ela não pode ser o resultado de uma operação mágica,  
de um abalo natural ou de um entendimento amigável.  
A descolonização, como sabemos,  
é um processo histórico.  
Frantz Fanon<sup>102</sup>

#### 3.1 O movimento insurgente

Perguntei à cacique Dorinha quais processos conduziram os “caboclos da Serra do Arapuá” a tornarem pública a identidade Pankará. E a cacique respondeu: - você quer saber como foi a retomada da educação? Nesse instante compreendi que, para os Pankará, a insurgência, ainda que seja um fenômeno processual, tem um marco simbólico, que é o movimento denominado “Retomada da Educação Escolar”, desencadeado por um ato de desobediência coletiva contra as imposições do prefeito de Carnaubeira da Penha. Os Pankará explicam da seguinte forma:

Com a estadualização das escolas<sup>103</sup>, o poder municipal de Carnaubeira da Penha se sente prejudicado, considerando que a estadualização das mesmas era uma perda para o município no sentido financeiro e de domínio da população. Então passa a utilizar de estratégias para desarticular a organização do povo, não a reconhecendo e ainda afirma não conhecer índios na Serra do Arapuá e da Cacaraia. Podemos dizer que a primeira retomada da educação Escolar, depois de seu reconhecimento oficial enquanto Povo Indígena aconteceu em 13 de janeiro de 2004. Após saber que o Prefeito de Carnaubeira da Penha, estava se organizando para subir a Serra e desarticular a organização das escolas e interferir no rumo da educação Escolar. As principais lideranças junto com os professores e a comunidade impedem a entrada do poder municipal através do Toré na cancela da Aldeia Brejinho. Esse foi o grande movimento que mostrou a autonomia do povo e o desejo que tinha de ser respeitado pelo poder do não índio (SILVA; ROSA; SILVA, 2012, p.7).

A retomada da educação se pensada como um projeto... foi um projeto de uma tomada de decisão de vida, eu diria. Mostrou na região que a gente era um povo que tinha uma meta, um caminho, um projeto de vida. Uma

---

<sup>102</sup> FANON, 2010, p.52.

<sup>103</sup> A Resolução 03/99 do Conselho Nacional de Educação define que a oferta da educação escolar indígena é de responsabilidade da esfera estadual. Antes as escolas indígenas eram consideradas “escolas rurais” vinculadas a esfera municipal, obedecendo as normas gerais da educação brasileira.

organização social. A gente mostrou isso para toda a região que a gente vive, que é uma região que discrimina, que não reconhece a identidade de ser Pankará. Outra coisa, a gente mostrou a nossa autonomia, autonomia perante o poder público autonomia no sentido de organização e de dizer que quem aqui decide são as lideranças Pankará, e não o poder externo que vem aqui influenciar. Foi pra dizer que esse território aqui tem dono (Luciete, professora Pankará, 2013).

A partir da formulação teórica das professoras Pankará, pretendo, neste capítulo, apresentar quais foram os marcos específicos da insurgência política na Serra do Arapuá, a qual teve, como discurso articulador, a Retomada da Educação escolar como uma estratégia para conquistar a autonomia sobre o território. Trata-se de uma ação política e pedagógica para a realização cotidiana de um “outro” projeto de vida, como analisa a professora Luciete na citação acima.

Os discursos das lideranças, os textos escritos pelas professoras Pankará e a representação cartográfica que apoiam a etnografia desse processo, apontam como os Pankará passaram a compreender a educação como uma importante estratégia pedagógica de politização e mobilização para a desobediência – base do seu projeto ético-epistêmico – e, desobedecendo, reinventar a vida na Serra do Arapuá. Essa dimensão pedagógica na etnografia é uma oportunidade advinda do campo empírico que não podia ser dispensada, porque torna inteligível como um povo que viveu a experiência da quase-morte<sup>104</sup>, insurge, reivindicando e lutando por vida, e um modo “outro” de vida.

O movimento insurgente se corporifica a partir de uma sequência de atos coletivos, que são desencadeados pelos indígenas e posteriormente assumidos pelos quilombolas da Tiririca e pela comunidade exilada do Massapê. A escola é apropriada, nesse contexto, como uma oportunidade e também uma aposta política e epistêmica de invenção, intervenção e ação contra as estruturas de opressão. A partir da disputa com a prefeitura de Carnaubeira da Penha pela autonomia na gestão das escolas no território, esses grupos deflagraram todas as demais lutas, especialmente a retomada do território tradicional e o direito de poder governá-lo, como explicam as professoras que protagonizaram esses episódios:

---

<sup>104</sup> Compreendo a quase-morte nesse caso, tal como explica Monica Espinosa: “El problema del genocidio está latente en la representación misma, y es dinamizado por unas experiencias históricas de alterización, jerarquización social y exclusión. El concepto de genocidio cultural (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo” (ESPINOSA, 2007, p.274).

Apesar de muito tempo ter passado e os índios terem encontrado uma forma de se proteger das perseguições dos fazendeiros por meio da submissão na metade do século XX. Atualmente, o povo passa a reviver as mesmas perseguições vividas no século passado, mas agora através do poder municipal de Carnaubeira da Penha, sendo ele o novo antagonista, renovando uma série de ameaças, pretendendo desarticular a organização do povo. A partir de agora passaremos a fazer a cronologia desse conflito. [...] No início de 2004 todos se reuniram em busca de uma educação escolar diferenciada, que valorizasse a cultura e os saberes do povo e uma saúde que atendesse às suas necessidades, com mais autonomia, respeito e legitimação da identidade Pankará. O povo começa a participar dos encontros e se envolver na luta com outros povos Indígenas de Pernambuco, o que fez o povo Pankará e sua luta se fortalecer. Esse movimento em torno da educação escolar fez com que o povo Pankará garantisse a sua autonomia na condição do Projeto Político Pedagógico da Escola. Com isso, 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 e conseqüentemente seus direitos conquistados após anos de luta de seus antepassados (SILVA; ROSA; SILVA, 2012, pp. 6, 8).

O texto acima, das professoras Angelina, Elisângela e Ericka, evidencia como a luta pela escola deflagra e catalisa os conflitos decorrentes da luta por dois direitos basilares: o território tradicional e a organização enquanto povo. Parece-me também, que a compreensão que formulam sobre esse processo sugere uma ação política muito próxima ao que defende Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), quando afirma que o importante não é educar (negros), mas ensinar o negro a não ser escravo. Ou seja, a luta em questão não é pela instituição escolar que existe no Brasil sob o paradigma da modernidade, isto é, a escola “salvadora”, “modernizadora”, que leva ao “desenvolvimento” e à “inclusão” no mercado; mas por uma instituição refundada em sua episteme, e que tem, como principal função, a “reorganização social e política no/do povo”, na perspectiva de “concretizar o Projeto de Futuro do Povo”:

Após o reconhecimento étnico o povo assume o controle das escolas e a educação escolar passa ser a principal ferramenta dos Pankará para a reafirmação da identidade que durante muito tempo foi reprimida e escondida daqueles que detinham o poder. 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. A escola passa a ser um instrumento a favor do povo, ou seja, um espaço para reafirmação da identidade Pankará, fortalecer a cultura, divulgar a história de luta, resistência e conquistas. Para tanto a função social da educação escolar Pankará é formar guerreiros e

guerreiras, conscientes e conhecedores da realidade do povo e da realidade da conjuntura regional e nacional, para que os jovens possam dialogar em patamar de igualdade com outras sociedades. E nesse diálogo combater o preconceito contra as tradições dos povos das minorias sociais. Para a educação escolar torna-se uma tarefa difícil fortalecer a identidade Pankará, quando a família não cumpre com o papel que a mesma exerce, de transmitir os conhecimentos que são fundamentais na formação do ser. Assim a escola ultrapassa os limites de uma instituição e tenta assumir o papel da família, tendo como base os pajés, anciões e lideranças como aliados e mediadores dos conhecimentos do povo na educação escolar (SILVA; ROSA; SILVA, 2012, pp. 10-11).

A partir do dia que fechamos a cancela, esse processo de reunir, de se mobilizar e decidir juntos passou a ser uma atividade constante das lideranças e principalmente mobilizou para a luta pela demarcação e homologação do nosso território. Desde então, esse processo foi constante em todas as outras lutas e outras ações que iríamos desenvolver no povo. Na organização da educação fazem parte as lideranças e com essa experiência de retomada passamos a retomar também outros espaços e outros sentidos para nossa vida comunitária. A gente aprendeu aí que juntos poderíamos conseguir muito (Luciete, professora Pankará, 2013).

Apesar da escola indígena ser uma instituição do Estado, do âmbito do direito estatal, na Serra do Arapuá, a discussão está localizada na comunidade e no direito epistêmico que subjaz essa luta pela educação. Não pretendo apresentar esse movimento como uma história cronológica passada, mas como uma história que nasce de lutas do presente, provocando uma transformação social na Serra que pode ser percebida através dos seguintes componentes: despertar para a luta, mobilizar-se coletivamente, desencadear ações de resistência e fomentar racionalidades políticas e éticas distintas da razão moderno/ocidental.

O que segue, a partir de agora, é uma reconstrução dos principais episódios de desobediência dos Pankará para realizar essa “retomada da escola”. A dita reconstrução, elaborada em conjunto com as professoras que coordenam a Organização da Educação Escolar Pankará (OIEEIP), mostra como a desobediência é um processo dinâmico desde então. Em outras palavras, tem sido uma luta cotidiana, pois “retomar a escola” significa retomar a liberdade, a vida, a autonomia. Proponho que o primeiro passo de aproximação dessa luta é observando-a no território, na Serra Sagrada do Arapuá.

Figura 7– Mapa “Retomada da Educação Escolar”



O mapa ilustra o processo de luta recente, iniciado em 2003 e que segue até os dias atuais. Para uma compreensão inicial dessa representação cartográfico-social, é interessante situar cada um dos principais elementos que compõem esse processo político e que estão indicados na legenda, são eles:

- A) Localização das escolas em todas as regiões da serra através do símbolo do cocar.

A Serra do Arapuá tem uma geopolítica baseada nas relações de parentesco. São 48 aldeias organizadas em seis núcleos: Pé da Serra do Catolé, Agreste, Chapada, Lagoa, Pé da Serra da Cacaria e Sertão. Assim, como as famílias e os terreiros de Toré localizam-se historicamente, por todas as regiões, a escola foi sendo integrada seguindo a mesma lógica espacial e política. Além deste aspecto organizativo, é importante observar que a escola – que é uma estratégia pedagógica – representa, também, uma estratégia de ocupação espacial. Os Pankará retomaram e criaram escolas situadas nos lugares de interesse do povo, entre eles, destaque: a ocupação de todas as áreas reivindicadas como Terra Indígena; a construção de legitimidade da organização social nas aldeias com maior incidência da influência dos não-índios (Ladeira, Vila, Lajes, Brejinho, Saquinho, Olho d'Água do Muniz, Pitombeira). E, a escola nas aldeias do Sertão que passaram a integrar a organização social a partir de 2010 (Panela d'Água, Travessa de Pedra, Massapê, Tiririca dos Crioulos, Riacho do Olho d'Água e São Gonçalo). Na legenda, as escolas são representadas pelo cocar que é feito da fibra do caroá. Um poema dos Pankará intitulado “Cocar feito do Caroá” lançou minha reflexão sobre o símbolo e a história, no contexto dessa relação dos Pankará com a escola. A educação escolar como uma construção processual manejada pelos próprios sujeitos, vejamos:

Aqui está o cocar.

Aqui está o caroá de que é feito o cocar.

Aqui está a faca, que corta o caroá de que é feito o cocar.

Aqui está a fibra, que a faca corta do caroá de que é feito o cocar.

Aqui está o cacetinho, que bate na fibra que a faca corta do caroá de que é feito o cocar.

Aqui está a mão, que pega no cacetinho que bate na fibra que a faca corta do caroá de que é feito o cocar.

Aqui está o Pankará, dono da mão que pega o cacetinho que bate na fibra que a faca corta do caroá de que é feito o cocar (OIEEIP, 2012, p.31).

- B) As dinâmicas políticas em torno dessas escolas simbolizadas pelas cores no cocar.

As cores no cocar trazem um importante elemento de análise para a compreensão das várias dimensões da luta dos Pankará. As cores representam a construção histórica das conquistas do movimento insurgente no espaço. Representam, principalmente, o que não existia e passou a existir com o levante indígena na Serra do Arapuá.

O cocar de cor amarela representa as escolas que existiam no território, subordinadas ao município, e que foram retomadas em 2004, depois do ato de “fechamento da porteira”, que impediu o acesso do prefeito à serra. Existiam 20 escolas no território, subordinadas à Secretaria Municipal de Educação de Carnaubeira da Penha. Todas ofertando a primeira etapa da Educação Básica. Concluída esta fase, os/as estudantes seguiam os estudos nas cidades vizinhas, ou desistiam. A maioria dos/as professores/as eram não-índios/as, da cidade ou de distritos mais distantes, e era comum estarem lecionando na Serra do Arapuá como “castigo” por não terem votado no prefeito. Com essa retomada, os Pankará, respaldados pela legislação em vigor à época<sup>105</sup>, decidiram que a oferta da educação escolar passaria ao âmbito do Governo Estadual, no que foram atendidos. A partir de então, retiraram todos/as os/as professores/as não-índios/as, percorrem todas as aldeias, para cada comunidade indicar um/a professor/a e desencadeiam a construção do Projeto Político Pedagógico.

O cocar de cor azul representa a primeira ação do povo de criação de novas escolas nas aldeias Mingú, Ladeira, Pitombeira e Cacaria, as quais foram criadas para atender a urgente necessidade destas comunidades omitidas pelo município. A Cacaria, por exemplo, é uma aldeia de difícil acesso que fica na região da Chapada. Na época, não havia estrada, e as crianças faziam um percurso de uma hora a pé, em meio a caatinga, para frequentarem a escola no pé da serra. O percurso da volta era bem mais difícil por ser íngreme e sem energia elétrica.

O cocar de cor vermelha representa a ação da prefeitura e de proprietários de terra contra as deliberações internas da organização Pankará. Em 2007, o prefeito articulado com fazendeiros, interditou duas escolas nas aldeias Jardim e Enjeitado e, em 2010, interditou uma terceira, no quilombo Tiririca dos Crioulos. O cocar de cor lilás, representa os novos atos de desobediência e criação da organização Pankará. Em 2010, ano de instituição do Grupo

---

<sup>105</sup> Resolução 003/99 do Conselho Nacional de Educação.



Técnico especializado para regularização do território, os Pankará refundaram as duas escolas interditadas pelo prefeito e, em 2011, criaram mais quatro, incluindo as comunidades Massapê e o quilombo da Tiririca.

C) Organização sociopolítica e mobilizações.

Vários símbolos da legenda, como o maracá, o cruzeiro, o catolezeiro, a cestaria, o cachimbo, a borduna e as pessoas, vão simbolizar os processos de organização e mobilização no território. Esses símbolos fazem parte de um acervo simbólico importante, estão diretamente relacionados à natureza e ao universo espiritual. Como pode-se observar no mapa, eles estão presentes em todas as regiões da Serra do Arapuá, mas é importante destacar a incidência deles na aldeia Enjeitado. Desde 2003, o povo enfrenta vários desafios internamente para garantir os consensos necessários à luta. Mas, em torno do ano de 2005, o prefeito e seus aliados, conseguiram fraturar uma importante relação política entre os grupos de parentesco ao cooptar uma liderança do grupo Amanso. Esta liderança me afirmou o seguinte: “meus amigos são os Novaes, o dono dessa terra aqui que me deixou viver de renda com meus filhos esses anos todos. Mas, essa cacique Dorinha e essa Luciete são minhas maiores inimigas” (Ciço Amanso, Pankará, 2010). Esta situação conjuntural só não significou a ruptura do grupo de parentesco Amanso com o restante da organização Pankará, graças a atuação do pajé João Miguel (Amanso), pois a instância religiosa tem grande poder na serra. Ainda que a força político-religiosa do pajé tenha garantido a unidade necessária para enfrentar os proprietários de terra, foram anos tensos, daí a grande mobilização de atividades nessa aldeia, sugerindo uma estratégia de empoderamento da organização social junto a essa comunidade aparentemente vulnerável. No auge dos conflitos, as professoras escreveram o seguinte poema:

O povo Pankará  
É um povo resistente  
E com força em Tupã  
Branco não derruba a gente  
(OIEEIP, 2012, p.29).

D) A cancela.

No mapa, a cancela, também chamada de porteira, é o símbolo escolhido para representar o “dia da Retomada da Educação”. Isto porque, no dia do ato político, os comentários por toda a região e principalmente entre os indígenas, foram: “fecharam a cancela para o prefeito”, “os índios fecharam a porteira para o prefeito não subir a serra”. De fato, os índios, literalmente, fecharam a cancela como ato simbólico da proibição da entrada daquele que consideram seu inimigo. Apropriaram-se das cancelas construídas pelos fazendeiros, símbolo da propriedade privada, e comunicaram a posse sobre o território na linguagem que é conhecida por seus antagonistas. Refletindo sobre os aspectos subjetivos desse momento empírico, percebo, que apesar da cancela ser um símbolo negativo na história de resistência Pankará, ela é apropriada na construção imagética do mapa, também como um símbolo de realização coletiva rumo ao projeto de autonomia.

E) A comunidade Massapê e o quilombo Tiririca dos Crioulos.

Sobre esse aspecto, quero destacar, inicialmente, que em todos os instrumentos<sup>106</sup> elaborados pela OIEEIP para sistematizar informações sobre a organização no território, a comunidade Massapê e o quilombo Tiririca dos Crioulos são incorporados. No mapa, essas comunidades aparecem no contexto da “mobilização para organização”, sob o símbolo do cachimbo. O Massapê e a Tiririca são duas comunidades com histórias muito singulares, que exemplificam a experiência pluriétnica na Serra do Arapuá, o que será tratado especificamente no capítulo 5 da tese.

Colocados esses conteúdos mais gerais que situam as informações contidas no mapa, vamos agora conhecer e compreender como a Serra do Arapuá foi auto-declarada como território tradicional e pluriétnico. Para tanto, é importante voltar um pouco na história para contextualizar a conjuntura política que levou os indígenas à decisão coletiva de insurgir, depois de meio século em silêncio, e desobedecer para (re) fundar-se como povo.

Como foi exposto ao final do capítulo 2, a retomada de uma mobilização coletiva recomeça neste início de século. Após retornarem do encontro Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, em 2003, os Pankará decidem eleger um corpo de

---

<sup>106</sup> Ver como exemplo o Censo Populacional que fizeram em 2010 para o GT/FUNAI (anexo 2).

representantes e criar instâncias internas de organização para conduzir esse processo. Nesta época começam as articulações e reuniões nas várias comunidades que compõem o conjunto do território político da Serra do Arapuá. Com base nesse ‘modelo genérico’, representado pelas figuras de cacique e pajé, e orientados por seus parentes e vizinhos Atikum, ocorreu uma grande reunião para a definição das pessoas que ocupariam tais papéis, como explica Dorinha,

ao retornar desse encontro a gente já começou a se organizar, foi onde apareceu os pajés, aí quando a gente voltou encontramos com Zé Crente, que é uma liderança de Atikum, do Olho D’água do Padre, aí ele disse que tinha que se reunir para escolher cacique e também os pajés, até aí a gente não sabia que quem escolhia isso era a natureza que dizia, não era através de eleição (Dorinha Limeira, cacique Pankará citada por ANDRADE, 2010, p.66)

Os pajés foram apresentados à comunidade e manteve-se o exercício de poder que já estava posto historicamente de “líderes da ciência e da religião”, resguardando, desse modo, a autonomia e a autoridade de cada grupo de parentesco. O cacicado, por sua vez, foi definido em formato de votação, na qual a atual cacique, Dorinha Limeira, saiu vencedora. A cacique analisa que, já nesta primeira eleição, havia interferência dos de fora, com interesse nas pessoas que ocupariam os papéis, portanto, considera que foi um equívoco a tomada de decisões por voto, à época, uma vez que colocou em risco a realização do projeto político do povo:

A minha indicação para cacique vem primeiro dos Encantados. Quando fomos para o encontro em Olinda, os Encantados já haviam revelado para mim e para os pajés que eu ia ser a cacique. Aqui, na eleição que teve na aldeia, meu povo só confirmou. A prova disso é que, enquanto a gente tava aqui, na serra, decidindo a organização, o prefeito tava no pé da serra só esperando o resultado com os homens dele. Ele ainda conseguiu botar gente dele no Conselho de Saúde e não pudemos fazer nada porque Antônio Fernando da Funasa era muito articulado com o prefeito (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2010).

Fizeram uma grande reunião, quase com o povo todo, fizeram como que uma votação, tinha Dorinha e tinha Osmar<sup>107</sup>, iam ver quem votava em Dorinha e quem votava em Osmar. A gente escolheu Dorinha porque a gente sabia que tinha mais, como é a palavra? Perfil. Que é assim, vamos supor, chega o GT, eu tenho conhecimento, só de ver a pessoa já sabe que tem mais capacidade, pra fazer a coisa melhor do que o outro. Aí Dorinha era uma

---

<sup>107</sup> Osmar é membro do grupo de parentesco dos Amansos, enquanto Dorinha é uma Limeira.

peessoa formada, uma pessoa que sabia andar, sabia conversar, falar, falava certo. [...] Nessa votação tiraram os pajé, mas não foi votação não, ai já foi do povo mesmo, todo mundo queria (Liderança Pankará, 2010, citado por ANDRADE, 2010, p. 67).

Superadas as tensões das eleições, são iniciadas reuniões nas comunidades, tendo, como ponto de partida, aquelas que mantinham o ritual e possuíam os terreiros de Toré. No mapa, essas reuniões são indicadas pelo símbolo do cachimbo. Segundo afirmam, o objetivo era o de “retomar a história daqueles terreiros e a escolha da liderança local”. Com um corpo de lideranças organizado, os Pankará deflagraram as ações de reivindicação por políticas públicas específicas, inicialmente a educação, seguida da saúde e finalmente o território.

Além das articulações internas, deflagram, também, o estabelecimento de parcerias externas, e se articulam com o Movimento Indígena e indigenista. Passam a integrar a Comissão de Professores Indígenas em Pernambuco (Copipe) e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas no Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime). Na Copipe, contaram com o apoio de todos os povos, pois a representante Pankará indicada para integrar o grupo foi a professora Luciete, que no ano de 1999, participou da criação da comissão na condição de professora Atikum. E, na Apoime, reencontraram com uma antiga aliança, pois um dos membros da coordenação geral é sobrinho de Roque Tuxá, liderança religiosa que morou entre os Pankará e participou do período de resistência desse povo nas décadas de 1950-60, conforme citado no capítulo 2. Ou seja, os Pankará, mesmo que de forma não-orgânica, possuíam muitas relações com o Movimento Indígena em Pernambuco e isso se caracterizou como uma importante rede de aliados que vem, desde então, empoderando-os no cenário indigenista local, regional e nacional.

Essa articulação em rede trouxe para os Pankará importantes conquistas no campo dos direitos. Em 2004, conseguiram a estadualização de todas as escolas do território, retirando-as da responsabilidade do Poder Público Municipal, e duas equipes de saúde. Tais conquistas, porém, fizeram emergir os grandes conflitos com a prefeitura municipal de Carnaubeira da Penha e com os proprietários de terra, vindo a público com a realização do ato político na Serra do Arapuá denominado Retomada da Educação Escolar.

O ato de fechar a cancela para o prefeito desencadeou o movimento insurgente, e a luta pela educação tem sido, desde então, o vetor de mobilização do povo para todas as outras lutas. Portanto, é nesse campo de disputa que tem se observado, com maior nitidez, os conflitos desta década envolvendo os Pankará e os seus antagonicos, ao tempo que também

evidencia a capacidade crítica e mobilizatória do povo, pois como analisa a professora Luciete,

o fechamento da cancela não foi uma ação só de ficar ali dançando o Toré, mas foi uma ação revolucionária, entendeu? E de ter construído a partir daí um entendimento, uma concepção de que os Pankará tem uma visão de mundo diferente, de repetente até de outros indígenas aqui da região, isso também ficou visível (Luciete, professora Pankará, 2013).

Essa ruptura com a subserviência aos poderes locais coloca em evidência outras estruturas de poder que estavam “disfarçadas”, como o colonialismo expressivo no contexto sertanejo do São Francisco. Um colonialismo que se espraia entre as instituições privadas e as instituições públicas, que no nosso campo empírico estão representadas pela fazenda, pela prefeitura de Carnaubeira da Penha e pela Secretaria Estadual de Educação/Gerencia Regional de Educação (Seduc/GRE) de Floresta, respectivamente.

Como dito, em 2004 as escolas foram estadualizadas e, em 2006, a Secretaria Estadual de Educação iniciou um processo de melhoria na infraestrutura de todas as escolas indígenas que passaram a integrar sua rede. Mas, na Serra do Arapuá, os índios enfrentaram a reação dos proprietários de terra e, uma situação em particular, exemplifica o contexto colonialista a que me referi acima. O fato ocorreu na aldeia Pitombeira. Toda a área espacial dessa aldeia é propriedade da família Novaes. Nela localiza-se uma escola de taipa, com uma sala de aula. A OIEEIP propôs à Seduc a construção de uma escola de alvenaria, mas o proprietário da terra que é não-índio proibiu. Logo em seguida, as lideranças são informadas que essa escola foi extinta, por ato administrativo da Secretaria Estadual de Educação. Os Pankará mantiveram a turma de alunos dessa escola em atividade na casa de uma família da aldeia, e desencadeiam o processo de luta para tornar a Portaria de Extinção sem efeito. Essa resistência durou todo o ano de 2007, até que conseguiram reverter a situação com o apoio institucional do Centro de Cultura Luiz Freire e da Copipe.

Contudo, o ano de 2007 foi um dos períodos mais difíceis na história recente da insurgência Pankará, posto que (re)viveram mais uma possibilidade concreta de genocídio. Como dito na primeira parte da tese, o poder dominante que opera sobre a população da Serra do Arapuá é constituído pela dupla: poder público/poder privado que pode ser traduzido como: prefeito/proprietários de terra. Esse caminho estabeleceu-se sob a égide do eurocentrismo que impôs a inferioridade racial aos colonizados, reproduzindo o sistema de

exploração e dominação da raça dita “superior” através do trabalho e da ocupação dos postos de mando do legislativo e do executivo desde o Brasil Colônia (QUIJANO, 2005a).

A desobediência Pankará à ordem dos Novaes de extinguir a escola repercutiu na ação corporativa dessa família contra os índios, na seguinte ordem esquemática: primeiro, o dono da terra (Novaes) proíbe a construção da escola; em seguida, a gerente da GRE de Floresta (Novaes) encaminha à Seduc o pedido de extinção da escola, no que é atendida pela sede; como consequência, os indígenas reagem e o prefeito de Carnaubeira da Penha em exercício (Novaes) organiza um grupo de homens armados e obriga a cacique Dorinha entregar o cacicado, através do seguinte recado: “ou entrega o cacicado, ou os homens sobem a serra e o sangue vai dar na canela”. Sobre isso, analisa os Pankará:

O prefeito fez uma emboscada. Ele corrompeu gente do meu povo, fora os não-índios todos que tem aqui dentro e que ficam desfazendo o trabalho das lideranças. Esse povo organizou uma reunião lá na aldeia Enjeitado e mandou me chamar. Eu não sabia do que se tratava e fui. Só que quando eu cheguei lá e vi os homens do prefeito, senti, na hora, que era uma emboscada, mas não podia mais sair. Então, eu recebi o recado de que o prefeito tava no pé da serra esperando o resultado, ou eu entregava o cacicado para Ciço Amanso, ou eles iam subir e o sangue ia dar na canela. Então o que eu fiz... pensei e disse: tá certo, Ciço é índio, eu entrego. Esse período foi um inferno, porque Ciço foi comprado pelo prefeito, meu povo ficou tudo assim sem saber direito o que tava acontecendo, uns diziam que eu tinha sido fraca, outros que eu tinha que voltar. Foi aí que as Forças da Natureza resolveram, porque cacique em Pankará quem coloca são os Mestres. Com a ajuda dos pajés, de todas as lideranças, a gente reuniu o povo e explicou que eu tinha entregado só para proteger a vida, mas se meu povo entendia que as Forças Sagradas tavam ali dirigindo eu voltava. E meu povo disse: você que é a nossa cacique (Dorinha, cacique Pankará, 2010).

No ano de 2007, o prefeito em exercício, articula um pequeno grupo para tirar a cacique Dorinha, utilizando de ameaças com o intuito de ter de volta o poder de domínio da população. Porém, não sendo da vontade do povo, ele parte para outra estratégia a de corromper as lideranças ligadas ao movimento e induzir a disputa de poder entre os próprios índios, com o intuito de dividir o povo o mesmo passaria a se chamar Pankará 1 e 2 (SILVA; ROSA; SILVA, 2012, p. 8).

Por mais que essa violência pareça uma sequência cartesiana, Fanon explica que não se pode desorganizar uma sociedade semeada de interdições, sem derrubar todos os obstáculos pelo caminho. Contudo, “o colonizado que decide realizar esse programa, que decide fazer-se o seu motor, está preparado, desde sempre, para a violência” (2010, p. 53).

À medida que a tensão com os Novaes foi intensificando-se, os Pankará buscam alternativas e elaboram uma estratégia de fortalecimento interno, buscando a parceria com o Movimento Indígena e com as organizações indigenistas. No mês de abril de 2007, acolheram no território um encontro de povos indígenas do Nordeste, intitulado “Terra Toré: territorialidade, religião e identidade”<sup>108</sup>. E, desde então, variados encontros do Movimento Indígena<sup>109</sup> são realizados na Serra do Arapuá, o que demonstra uma consolidada posição dos Pankará no Movimento e uma importante articulação e mobilização interna, pois todas as aldeias participam da organização para esses eventos, com alimentos e pessoas para assumir as funções logísticas.

Como dizem os/as professores/as Pankará, “seguindo a cronologia desses conflitos”, no início de 2008, a prefeitura, seguindo o exemplo da GRE/Floresta, interditou duas escolas na Serra do Arapuá, mesmo estas sendo estadualizadas, impedindo o acesso de alunos/as e professores/as. Tal interdição ocorreu de forma violenta, utilizando-se de mecanismos de coerção aos indígenas, conforme vários relatos de lideranças e membros da comunidade, que apesar de pedirem para não serem identificados pessoalmente, fizeram o relato:

O dono lá da terra que fica a escola Quintino de Menezes botou homem armado na frente da escola. A gente não pode entrar nem pra tirar o material didático. Toda a comunidade ficou lá nesse estado de terror, com aqueles homens lá armados (professoras Pankará, 2010).

Isso foi por muitos dias. Dizendo que era pra ninguém entrar na escola, mas era também para vigiar a comunidade, intimidar a gente, porque conseguimos reabrir a escola da Pitombeira. E conseguimos reabrir essas também. O prefeito fecha, a gente abre. Ele tira o direito das crianças, a comunidade garante. Todas as turmas das duas escolas a gente botou para funcionar em casa de família. Mas, na Quintino de Menezes era muito ruim, porque as crianças viam aqueles homens armados na frente da escola delas, na frente da casa delas. E, nós professoras, que continuamos dando aula, nos sentimos muito ameaçadas. Muito triste lembrar disso tudo, muito triste as crianças viverem essa violência (professoras Pankará, 2010).

<sup>108</sup> Segundo informa o documento final do encontro, estiveram presentes povos indígenas de cinco estados no Nordeste do Brasil: Pankará, Pankararu, Pipipã, Atikum, Kambiwá, Xukuru e Truká de Pernambuco. Tremembé, Jenipapo-Kanindé, Kalabaça, Pitaguari, Tapeba do Ceará. Tumbalalá e Tupã da Bahia. Potiguara da Paraíba. Koiupanká de Alagoas. O encontro teve como objetivo “refletir sobre a importância do território para nossa sobrevivência física, cultural e espiritual, tratando sobre as questões ligadas à nossa espiritualidade na relação com a terra como nosso Solo Sagrado, onde vivem os Encantos de Luz e a nossa ciência” (Cf. documento na íntegra no site: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=2476#>. Acesso em janeiro de 2013).

<sup>109</sup> Citamos os três encontros estaduais da Copipe sediados nos Pankará e reuniram cerca de 800 indígenas dos 12 povos; encontro do Movimento de Mulheres Indígenas de Pernambuco; encontros da Apoinme.

Sobre este conflito, várias medidas foram tomadas pelas lideranças junto às organizações de apoio à causa indígena, o Centro de Cultura Luiz Freire e o Conselho Indigenista Missionário<sup>110</sup>. A gravidade do conflito envolvendo a prefeitura e os indígenas impeliu as organizações que atuam diretamente na defesa dos Direitos Humanos a darem visibilidade nacional e internacional aos fatos, a exemplo da Relatoria Nacional para os Direitos Humanos à Educação/Plataforma Brasileira de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais (Dhesca Brasil), que realizou missão de monitoramento em Pernambuco, no mês de outubro de 2008, para tratar da questão prisional e da questão Pankará. Na ocasião, realizou várias interlocuções com órgãos de Estado, além de ter feito uma ação urgente, encaminhando um informe para várias organizações nacionais e internacionais, além de mídia sobre o caso Pankará. Foi dada reintegração de posse à Secretaria Estadual de Educação, mas os/as índios/as sentindo-se inseguros, optaram por construir as escolas em aldeias vizinhas. As escolas foram construídas com recursos próprios da organização Pankará que se cotizou entre as aldeias e os/as funcionários/as da saúde e educação.

Nos três anos seguintes, 2009, 2010 e 2011, os Pankará passam a envolver-se diretamente com o processo de regularização territorial e é, nesse contexto, que surge uma articulação interétnica com finalidades políticas concretas em torno da garantia do direito territorial. Até esse período, as relações com o quilombo da Tiririca estavam circunscritas às redes de sociabilidade e de ritual. Com a instauração do Grupo Técnico da Funai, estabelecem vínculos mais orgânicos e os membros da Tiririca passam a compor o GT junto às lideranças Pankará. No processo de definição dos limites territoriais, outras comunidades do entorno também são acionadas e incorporadas como o Massapê, São Gonçalo, Riacho do Olho d'Água e Panela d'Água. Todas elas, incluindo a Tiririca, fecham a circunferência do Sertão

---

<sup>110</sup> Das várias denúncias formuladas, foi possível localizar as seguintes: a) Ofício nº 029 datado de 19.02.2008, assinado pelo CCLF e pelo Cimi, entregue ao Dr. Danilo Cabral - Secretário de Educação de PE, onde são denunciadas as situações de fechamento das duas escolas Pankará; b) Ofício nº 028 datado de 19.02.2008 de igual teor que o anterior, entregue diretamente ao Dr. Marco Aurélio, Promotor de Justiça e Coordenador do Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Justiça de Defesa da Cidadania/MPE; c) Procedimento Administrativo sob o nº 1.26.004.000009/2008-84 do MPF - Procuradoria da República no Município de Salgueiro/PE, para apurar as notícias da Relatoria de interdição das escolas públicas Quintino Menezes e Sagrada Família pela Prefeitura Municipal de Carnaubeira da Penha em detrimento da Comunidade Indígena Pankará (Informativo da Relatoria Nacional para o Direito Humano à Educação da Plataforma Dhesca Brasil); d) Ofício nº 086 do CCLF datado de 29.04.2008 ao Dr. Marco Aurélio, reiterando o pedido de adoção das medidas cabíveis para garantir a educação escolar indígena, haja vista o não cumprimento do mandado de reintegração de posse produto da Ação de Reintegração de Posse interposta pelo estado de PE contra a prefeitura de Carnaubeira; e) Ofício nº 090/2008 do CCLF informando do cumprimento parcial do mandado de reintegração de posse acima referido à Relatoria Nacional de Educação.



em torno da Serra do Arapuá. A primeira ação da organização Pankará para dinamizar os vínculos com essas comunidades foi através da implantação da escola. A cacique Dorinha Pankará explica porque essa é a principal estratégia de demarcação política,

a gente vê isso de duas maneiras. Primeiro, essas aldeias sempre foram território indígena, menos a Tiririca que lá a gente sabe que eles são quilombo também. São nossos parentes que foram descendo a serra por causa de trabalho, porque no alto da serra não tem terra pra todo mundo. Ia chegar a hora dessas áreas serem reconhecidas, mas a luta tem que caminhar ao poucos. Em 2003 não dava para mobilizar todo mundo. A gente começou aqui em cima, nos núcleos mais fortes, dos terreiros antigo... E agora com a demarcação a gente tem condição de acompanhar a luta de toda a área. E a escola é a mais importante, porque o pessoal acha que ser índio é só ter o direito, ter o emprego, viajar. Mas não é não, essas aldeias novas precisam conhecer da luta, que é difícil e olha que a gente ainda nem começou. Quero ver agora na hora da demarcação como é que vai ser, porque já tem dono de terra insatisfeito. Por isso a gente pensou logo de botar a escola para cada comunidade dessa já ir compreendendo como é a nossa organização, quem são os pajé, a cacique, os rituais. Que aqui é tudo na partilha. É por isso aí (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2013).

Importante destacar que a criação dessas escolas não passou, inicialmente, pela Secretaria Estadual de Educação. A OIEEIP criou as escolas, discutiu com as comunidades o quadro de pessoal, manejou recursos internos para garantir a escola e os salários, enquanto tramitou o processo administrativo no Estado. Além da escola, passaram a dinamizar também a presença dos pajés e de cultos de Toré nas diversas aldeias.

Nesses últimos anos, a OIEEIP, vem consolidando uma proposta política e pedagógica para as escolas, que garante uma formação orientada para a assunção de um novo projeto societário na Serra do Arapuá e a ampliação da oferta da Educação Básica no território, como forma de reverter a situação de vulnerabilidade social e epistêmica da juventude que precisava cursar a segunda fase do Ensino Fundamental e Ensino Médio nas escolas de Carnaubeira da Penha e Floresta. Esse conjunto de ações sugere que todos os esforços convergem para criar espaços de formação em todas as regiões do território, que possibilitem a governabilidade do projeto em curso.

No último período analisado dos “passos” da insurgência, que foi o ano de 2012, os Pankará informam no mapa, a vitória política nas eleições municipais. Desde 2003, todos os

enfrentamentos vividos estavam corporificados na figura do prefeito<sup>111</sup>, ainda que essa figura represente uma estrutura de poder bem mais ampla. Nas eleições municipais de 2008, algumas lideranças Pankará apoiam a candidatura de um prefeito do grupo de oposição (pertencente aos grupos políticos hegemônicos), e perdem por uma diferença de 14 votos. Em 2012, rearticulam novamente o apoio à oposição, e assumem uma posição política coletiva de forma mais deliberada ao lançarem a candidatura da cacique ao legislativo municipal. A cacique Dorinha venceu as eleições pela Frente da União Popular representada pelo PT, e também conseguem a vitória no âmbito do Executivo, elegendo o candidato Dr.Netto (PSB).

A vitória do atual prefeito, o qual articula um discurso de aliado político dos Pankará, não alterou as estruturas de poder calcadas no município, pois Dr.Netto pertence às famílias que colonizaram a região. Até essa última eleição, as disputas pela prefeitura de Carnaubeira da Penha ficaram circunscritas a esses grupos hegemônicos. No entanto, não se pode deixar de reconhecer, que essa aliança, até o momento dessa análise, favorece aos Pankará, uma vez que suspende as tensões e as perseguições das gestões anteriores. Nesse contexto, afirmam que a maior vitória foi a vitória, da cacique Dorinha:

Ganhar essa eleição é muito importante para nós Pankará, eu sou a primeira mulher vereadora da história de Carnaubeira, e sou mulher indígena (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2013).

Na representação cartográfica, as professoras elegeram o símbolo do Cocar de Caruá – força espiritual e símbolo de alteridade –, junto com o maracá – instrumento utilizado para “chamar as Forças Encantadas” –; sob o título: “Força Política em Carnaubeira da Penha”. Essa força política não se refere apenas à vitória da cacique. Elas fazem referência a outro feito: a nomeação da liderança Luciete como secretária de educação do município. A presença dessas duas mulheres Pankará ocupando um espaço público de poder nesse município é muito simbólica dentro dessa trajetória dos Pankará. No caso da professora Luciete, é simbólico porque nos últimos dez anos ela foi uma das pessoas mais perseguidas pelo Poder Público Municipal, por sua liderança na área da educação. Desde janeiro de 2013, passa a conduzir a política de educação no município e analisando com ela esse atual contexto, Luciete Pankará elabora a seguinte reflexão:

---

<sup>111</sup> Entre o período analisado (anos 2000 e 2012) Carnaubeira da Penha teve dois prefeitos: Tadeu Marcelo (PR) nas gestões 2001/2004 e 2005/2008; Manoel José (PR) na gestão de 2009/2012. Ambos processados pelo MPF por improbidade administrativa. Cf. <http://www.prpe.mpf.mp.br>. Acesso em março de 2013.

Em relação ao Poder como as pessoas compreendem no nosso país, de quem está num cargo de gestão pública... isso não me influenciou em nada, porque Poder nenhum você constrói só. O Poder na minha compreensão é uma coisa que só se constrói coletivamente e desde que eu cheguei na Secretaria, eu disse que a gente tinha que fazer o que era melhor para cada comunidade. Construir a partir do direito humano uma política pública. Outra coisa... era não fazer com ninguém aquilo que fizeram comigo... Tem gente que disse assim: “mas mulher, fulano é nosso adversário!” Mas eu sei o que eu sofri. A primeira coisa que eu fiz e eu disse ao prefeito foi: “ó cada professor vai ensinar no lugar que ele nasceu, que ele mora, porque se eu mando um professor da Barra do Silva ir ensinar no Olho d’Água do Padre, lá no Olho d’Água do Padre ele não vai ser professor do Olho D’água do Padre. Ele não vai dar o melhor de si ao aluno, porque incide sobre ele, na sua carga humana, uma mágoa muito grande. Ele tem que se vingar de alguém, e conseqüentemente será no aluno. Ele não pode se dedicar no tempo, porque ele vai estar se deslocando do seu lugar. Ele não vai compreender como essas pessoas constroem o conhecimento porque ele não faz parte daquela história, daquele lugar, daquelas pessoas... Os professores da Barra vão ensinar na Barra, os de Carnaubeira vão ensinar em Carnaubeira. Aí as pessoas me dizem: “mas no tempo deles uma hora dessa a gente tava pra lá do Sabonete, do Jacurutu”. Mas eu digo: “a gente é diferente, a gente tem que fazer diferente, temos que pensar na qualidade de vida”. Se a gente fizer como eles a gente está sendo como eles. Essa foi a primeira coisa que eu fiz e a partir daí as outras coisas a gente vem construindo junto. Não posso castigar as pessoas por elas terem uma ideologia política diferente... Para Carnaubeira eu penso em ajudar a construir uma educação que venha contribuir com a qualidade de vida, juntos temos tomado algumas decisões... como educadores somos todos parceiros, temos que garantir a qualidade da educação no município (Luciete, professora Pankará, 2013).

O depoimento acima coloca em evidência uma mudança de perspectiva e atitude na gestão da política municipal de educação que, na realidade, se encontra nas práticas e nas formas de conhecimento dos Pankará, “a gente é diferente, a gente tem que fazer diferente, temos que pensar na qualidade de vida” ou “ele não vai compreender como essas pessoas constroem o conhecimento, porque ele não faz parte daquela história, daquele lugar, daquelas pessoas”. Há uma grande expectativa entre os Pankará de que os princípios éticos que guiam suas relações sociais possam reverberar para fora do território, como diz a cacique Dorinha,

como vereadora eu quero trazer para Carnaubeira o que aprendi com o meu povo, com meus pajés, que é praticar a justiça. [...] Justiça é fazer o melhor para o outro respeitando como ele é, o que ele quer para a comunidade dele. Carnaubeira é um município rural, muito pobre, a gente não sente paz vendo o nosso povo com abundância lá na Serra do Arapuá e aqui para o povo passando muita necessidade, porque passa mesmo. Carnaubeira é terra de cativo. Se você parar para pensar, quase metade do município é Atikum e a outra metade é Pankará. O resto são os brancos que chegaram aqui pra dominar mesmo. Meu povo sofreu muito aqui. Então eu penso assim, que na

Câmara a gente tem uma chance de pensar projetos e aprovar projetos da prefeitura que tragam mais qualidade de vida” (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2013).

Estamos diante de uma conjuntura muito recente e é nela que se encerra o período de análise desse estudo. No entanto, no processo de sistematização desses marcos da insurgência social, cultural, política, epistêmico-intelectual e educativa na Serra do Arapuá, fiquei refletindo sobre qual seria a melhor forma de interpretar esse processo. Depois de meio século em silêncio, como de repente “caboclos velhos” e “velhas rezadeiras”, “agricultores sem terra”, “uma gente preta”, “macumbeiros”, “ladrão de cavalo”<sup>112</sup>, gente sem nome algum que os identificassem coletivamente, passam a ser vistos pela elite agrária da região e pela pequena população colonizada de Floresta e Carnaubeira da Penha. É promovendo uma (des)ordem que eles são percebidos.

### **3.2 Promover a (des)ordem.**

Para refletir como o movimento insurgente dos Pankará desobedece e desorganiza o padrão de poder imposto, me apóio em Fanon (2010, p.52) quando este afirma que a descolonização,

só pode ser compreendida, só tem a sua intelegibilidade, só se torna translúcida para si mesma na exata medida em que se discerne o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitalmente antagonistas. [...] O primeiro confronto dessas forças se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – mais precisamente a exploração do colonizado pelo colono – prosseguiu graças as baionetas e aos canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos.

A insurgência Pankará significou, naquele momento, para Carnaubeira da Penha e região, um trauma, uma desagradável experiência de ver um povo indígena se colocando publicamente, apesar dos Pankará e dos “Carnaubeira” serem “velhos conhecidos”. Na “experiência vivida do negro” em Fanon (2008, p.103), encontra-se o melhor jeito de dizê-lo: “Olhe, um índio?” Com essa expressão, aproximo-me de Fanon, que descreveu, assim, o

---

<sup>112</sup> São expressões usadas pelos não-índios de Carnaubeira da Penha, Serra do Arapuá e Floresta, que escutei de forma recorrente, durante a pesquisa do mestrado nos anos 2001 e 2002, e no ano de 2003 acompanhando as primeiras mobilizações públicas do povo.

trauma do encontro do branco com o negro: “Olhe, um preto!”. A “aparição” política dos Pankará, em 2003, provocou espanto, incômodo e um julgamento racista: índios?

A gente é muito perseguido, porque, eu acho, que a gente consegue mexer nas estruturas dos perseguidores. [...] Porque querem a gente sempre serviçal, não é? Então, quando a gente age de forma contrária eles temem, isso mexe, porque os poderosos da nossa região gostam das pessoas que sirvam, que sejam cativos, na verdade é isso, que sejam cativos, que estejam a servir. E, a forma como a gente constrói a consciência humana, como a gente constrói junto essa consciência, pensando na questão de ter uma consciência política, uma consciência ambiental, de ser humano, aí eles se sentem ameaçados. Porque sabem que as pessoas não vão ser mais cativas, podem até estarem ainda subordinadas, por causa do trabalho, mas vão refletir bem e não vão mais se aliar a esses poderosos que historicamente só pensaram em si e só viu a gente como se fosse empregado, ou bandidos, ou marginais, aquele que só tem o dever e não tem o direito. Tem só que servir. A gente mexe na estrutura daquele que sempre viu o povo como cativo (Luciete, professora Pankará, 2013).

Fica claro, nos diversos depoimentos, que romper com a ordem imposta do silêncio e da submissão aos donos de terra, em vigor desde início do século XX, e retomar o processo político de identificação étnica, significou a reivindicação da posse sobre o território e seu governo, através da constituição de uma organização social autônoma. Significou, também, transgredir da condição de população difusa e subalterna entre os municípios e se empoderar da condição de povo indígena, mesmo diante da ameaça de uma violência física, social e política.

A presença indígena no município não é algo estranho e distante. O processo histórico dos Atikum para resistir, neste contexto, é um dado importante. A elite agrária (incluindo os narcotraficantes) da região perdeu parte de “suas” terras para os índios na década de 1990, em decorrência da regularização da T.I. Atikum. Mas a perda da propriedade não significou a perda do poder político e econômico, pois desde a década de 1980 foram registrados mais de dez assassinatos de indígenas Atikum, por posseiros no território reivindicado, até ocorrer o assassinato do cacique Abdon e seu irmão Abdias. O cacique Abdon reivindicava ao Estado, a desintrusão da Terra Indígena e denunciava, aos órgãos federais, a presença do narcotráfico no território. Essa violência teve um efeito de poder sobre

os Atikum que resultou na saída de várias famílias da Serra Umã<sup>113</sup> e o estabelecimento de um sistema de governo interno controlado pelo medo<sup>114</sup>.

Nesse sentido, a formação de mais um povo indígena na região colocou em ameaça o poder constituído, e mais, a Serra do Arapuá, historicamente, ofereceu mais resistência ao processo de dominação local. Essa tentativa de teorizar sobre o padrão de violência arbitrário que subjaz a experiência cotidiana vivida pelos indígenas, implica também em estabelecer uma relação histórica e conceitual entre a experiência do colonialismo, da colonialidade e da produção da diferença colonial na região estudada.

A experiência vivida pelo índio e pelo negro no Brasil é diferenciada entre si, pela posição que cada um ocupou no processo colonial e pós-colonial. Mas não se trata de discutir, aqui, o mais miserável, porque na perspectiva das relações de poder, índios e negros, historicamente são as vítimas (DUSSEL, 2012) ou os condenados da terra (FANON, 2010). Cabe, porém, observar um elemento do imaginário sobre o índio no Brasil que instrumentaliza as práticas de violência atualizadas contra os Pankará, sob as quais se organizou a primeira Retomada da Educação Escolar” que vimos neste capítulo.

O bom e o mau selvagem dos cronistas europeus, não é uma visão pretérita. Esse imaginário reatualiza-se e continua sendo propagado pelas instituições de educação e de comunicação no Brasil (para citar algumas). No caso dos povos indígenas no Nordeste, por não corresponderem ao estereótipo do índio nu, fenotipicamente semelhante e falante de um “dialeto”, são duplamente desqualificados: por serem índios e por serem índios misturados<sup>115</sup>,

---

<sup>113</sup> As famílias Atikum, que foram forçadas a sair do território nesse período, encontram-se nos estados da Bahia e Mato Grosso do Sul.

<sup>114</sup> A violência que acomete os povos Atikum e Pankará não é apenas simbólica. Carnaubeira da Penha é uma das principais zonas produtoras do chamado “polígono da maconha” no Sertão de Pernambuco. A constituição jurídica de terras indígenas nessa região provoca dois efeitos: ou ameaça a zona de produção ou a favorece, na medida em que os indígenas são incorporados nesse sistema de plantio ilícito. Essa é uma das causas dos conflitos que resultam em assassinato entre índios. É difícil apresentar dados oficiais sobre essa realidade, pois esse é um “assunto proibido”. O fato empírico que demonstra isso, é o efeito de poder gerado pelo assassinato do cacique Abdon, qualquer atitude de um membro do povo que desagrade ao poder constituído é advertido com a seguinte expressão: “ó, lembre do que aconteceu com Abdon e Abdias”. Nos anos de 2001/2002, professoras do povo Atikum participaram de um ato público na cidade do Recife junto aos demais povos do estado para denunciar o descaso com a educação escolar indígena. O Ministério Público Federal convidou os prefeitos envolvidos para uma conversa sobre as denúncias. Entre os sete povos que participaram do ato, seis consideraram o ato um avanço importante no fortalecimento e politização dos/as professores/as, no caso dos Atikum, as professoras foram repreendidas por algumas lideranças, coagidas a pedir desculpas ao prefeito e receberam o seguinte recado: “parem com isso. Lembrem o que aconteceu com Abdon e Abdias”. Na época, eu assessorava as professoras Atikum através do projeto Escola de Índios do Centro de Cultura Luiz Freire e acompanhei de perto este contexto.

<sup>115</sup> A expressão mistura, aqui utilizada situa a perspectiva teórica desenvolvida por alguns/as antropólogos/as que se dedicam aos estudos sobre os povos indígenas no Nordeste, como DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992; e OLIVEIRA, 1999. Esses/as autores/as teorizam acerca da construção do objeto “índios do Nordeste”, a

sinônimo de “aculturados”, “negros”, “feios”, “marginais”, como pode ser explicado da seguinte forma:

Teve assim o Nordeste, em pouco menos de duzentos anos de efetiva presença colonial, devassado quase todo o seu território e, mais que isso, definidas as bases de toda a sua vida econômica ulterior. Vale ressaltar, porém, que os seus contornos regionais tal qual hoje conhecidos só se tornariam nítidos no contexto do empreendimento colonial e no da própria nacionalidade brasileira emergente, a partir do século XVIII, marcados sobretudo pelo processo histórico da sua marginalização, com a descoberta das minas e conseqüente deslocamento do polo econômico para Sudeste. Trata-se, pois, de uma marginalidade inscrita no próprio processo constitutivo regional e, sem dúvida, sua marca mais distintiva desde então. Chamamos atenção para esse aspecto, porque ele nos parece útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste e que, a partir de uma grande diversidade étnica, lograram se constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 431).

Essa desqualificação dos povos indígenas no Nordeste foi o principal argumento que justificou o espólio de suas terras no final do século XIX (SILVA, 1996) e parece-nos que continua pertinente na atualidade:

O prefeito disse na minha cara: e vocês são índios? Eu não te reconheço como índia nem te reconheço como cacique (Dorinha Limeira, cacique Pankará).

Porque o ser indígena, o ser Pankará, o ser uma liderança indígena, passa pelo crivo do outro que domina? Penso que é possível compreender essa situação pela qual viveu a cacique Dorinha, refletindo sobre o que diz Fanon: “qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (2008, p.103). O que o autor chama a atenção, é para o fato de que não se compreende o ser deixando de lado a existência histórica, social, política e metafísica do sujeito colonizado: “Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (FANON, 2008, p.104). Fanon adverte que entre o corpo do colonizado e o mundo se estabelece uma dialética efetiva.

---

partir de uma etnologia dos chamados “índios misturados” (OLIVEIRA, 1999, p.11). Tais estudos partem da problematização das expressões estigmatizadas usadas para referir-se aos povos dessa região, como “índios misturados”, em oposição aos “índios puros”. Desse modo, o uso da expressão mistura evidencia a fabricação ideológica e distorcida que existe por traz do nome, e que está na base da situação histórica dos povos indígenas no Nordeste.

Assim, os elementos de reflexão passam a ter sentido na pesquisa, quando é considerado o contexto da ação dos sujeitos sociais, que é o da negatividade da condição de povo indígena e negro, isto é, sua historicidade, seus saberes, seus modos de viver e de se relacionar com a natureza; da autonomia e liberdade sobre o território, e o da violência histórica, em todas as suas dimensões. Então, a práxis dessa desobediência é observada e apreendida a partir de um esquema de interpretação que se materializa através de três atos coletivos articulados pela organização Pankará: questionar – intervir – transformar.

Como tenho argumentado neste trabalho, a modernidade/colonialidade é uma dupla que funciona (re)acomodando-se de diferentes modos nas estruturas locais, a partir dos padrões de poder instaurados desde a colonização. A lógica da colonialidade vigente na Serra do Arapuá tem significado efetivo e traduz-se no racismo e na racialização como elementos fundantes da dominação e violência contra os indígenas e quilombolas. Uma violência que opera no plano material e subjetivo. As subjetividades são afetadas, realocadas, subsumidas a esse padrão de poder que Santiago Castro-Gomez (2005), vai chamar de violência epistêmica, uma vez que se trata dos dispositivos de saber/poder que servem de ponto de partida para a construção das representações negativas.

Os índios e negros da Serra do Arapuá foram submetidos a práticas disciplinares para a obediência aos donos de terra e políticos da região: o trabalho não remunerado e o trabalho remunerado. O trabalho não remunerado é o arrendamento da terra. A elite agrária não mora na serra, mas nos centros urbanos, e institucionalizaram uma relação patronal com os índios e negros, através do arrendamento da terra, que por sua vez é a própria terra indígena. A estratégia de arrendar a terra aos índios produziu a ideia de posse e de bondade, isto é, “o dono da terra é bom e tenho que servi-lo bem para poder continuar morando e vivendo aqui”. O exemplo mais real disso foi a fala do Ciço Amanso ao se aliar ao prefeito contra a cacique Dorinha: “os Novaes é que são meus amigos”. E o trabalho remunerado é a oferta de emprego da prefeitura. O prefeito domina através da garantia do emprego ou da ameaça de retirada deste. Numa região onde as possibilidades de renda são mínimas, os contratos da prefeitura geram muitas disputas. O bom prefeito é o que oferta emprego. Essas formas de dominação são materiais e também simbólicas, pois introjetam na mente e no corpo das pessoas a sujeição e a domesticação. Como afirma W. Mignolo (2008), as identidades no mundo moderno são uma construção racial, imperial e patriarcal.



Nesse sentido, observo que o movimento insurgente na Serra do Arapuá não questiona apenas, a posição subalterna e servil, vai além por sua natureza pedagógica e de giro epistêmico:

Quando a gente pensa num jeito de ser e de fazer diferente, com base na justiça, na partilha, que são princípios na nossa relação na comunidade, aí eu acho que mexe na estrutura de quem não compreende o mundo assim, dessa forma. Quando a gente muda essa ideia, inverte a lógica, eles se sentem ameaçados, de estar perdendo espaço, de estar perdendo espaço de manipulação, espaço de poder (Luciete, professora Pankará, 2013).

Analisando os processos descoloniais e de desobediência epistêmica na Bolívia, Mignolo (2008) argumenta que o sociólogo Aymara, Félix Patzi Paco, considera que, no sistema atual neoliberal, há um centro de poder que fraciona os saberes e os modos de vida dos povos indígenas, constituído pela administração política e econômica que visa à acumulação de riqueza, apropriação individual de recursos naturais e exploração do trabalho (das minorias quantitativas). No entanto, para Mignolo, é necessário incluir, neste centro, a gestão da educação, “uma vez que a educação é fundamental tanto para a formação da subjetividade quanto para a formação e a administração da organização econômica e política da sociedade” (MIGNOLO, 2008, p. 317).

A necessidade de continuar sendo povo tem gerado novas práticas educativas na Serra do Arapuá, embasadas na historicidade dos grupos. Está em vigor o desejo de retomar valores sociais e éticos que estavam subsumidos. Nessa perspectiva, a educação Pankará passa a ser um movimento coletivo, o qual pode ser entendido na pedagogia crítica como rebeldia, expressa nas palavras de Paulo Freire (1997), “é a rebeldia como práxis político-pedagógica de existência”, e no aporte teórico da pedagogia de-colonial, construída a partir de Fanon (1983; 2010), pode ser entendido como um projeto de descolonização: “a descolonização como uma forma de (des)aprendizagem: desaprender todo o imposto pela colonização” e que está impregnado nas mentes e nas práticas por obra da colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza (CASTRO-GOMES; GROSGOUEL, 2007).

Seja numa abordagem ou noutra (que são dialógicas), as categorias rebeldia, (des)aprendizagem, (des)ordem possuem corpo e significado empíricos na Serra do Arapuá e explicam, em parte, como essas realidades históricas distintas sobreviveram em co-existência e diferenciais de poder por tantos anos. As experiências comunitárias indígenas de resistência ao processo de colonização e ao padrão de poder imposto pela colonialidade, são analisadas

por Walter Mignolo (2008, p.318), como um “movimento dialógico ou pluri-lógico”. Ele busca fundamentação na análise da liderança indígena do Equador, Nina Pacarí, quando esta afirma a existência de dois caminhos simultâneos pelos quais seu povo conseguiu oferecer resistência ao epistemicídio. Pacarí coloca isto da seguinte forma,

nuestros mayors salvaguardaron y fortalecieron nuestras identidades e instituciones por dos vías simultáneas: 1) la interna, radicada en la Fortaleza de los usos y costumbres, en la recreación de los mitos y los ritos, en la reconstitution de los pueblos y territorios, así como en la reconstrucción de la memoria ancestral y colectiva para proyectarse en um futuro con inclusion social que no es otra cosa que el posicionamiento del principio de la diversidad; 2) la externa, que permitió utilizar los mecanismos como los “alzamientos”, “levantamientos indígenas” or “revueltas” em contra del abuso y del despojo promovido por la estructura del poder imperante (Nina Pacarí citada por MIGNOLO, 2008, p. 318).

Para Mignolo (2008), somente o caminho externo, das lutas e revoltas, é mais conhecido, e o motivo disso deve-se ao fato de que o caminho interno tornou-se invisível, porque o eurocentrismo subjulgou e subestimou essa dimensão epistêmica da vida dos povos. É um caminho que deveria ter deixado de existir desde o século XVI:

O caminho interno na vida e na sobrevivência de nações indígenas se tornou invisível, pois os indígenas deveriam ter perdido suas almas e se tornado índios com um tipo de espírito europeu. E já que histórias e descrições de nações indígenas foram escritas por pessoas de descendência europeia, o caminho interno frequentemente os escapava. [...] A parte visível sempre esteve lá; revoltas foram sempre registradas pelas elites vigentes porque elas criavam um problema para eles, porém o discurso oficial as descreveu como um problema dos índios (MIGNOLO, 2008, p. 319).

Esse entendimento da sobrevivência histórica indígena nos Andes, colocada por Mignolo em diálogo com Nina Pacarí, contribui para posicionar a resistência indígena em um permanente estado de confronto e contradições. Na realidade por mim estudada, não se aplica qualquer esforço de encontrar estratégias de continuidade histórica, porque significa negar a situação colonial desses povos já colocada por João Pacheco de Oliveira (1999). Mas não se pode negar que a resistência Pankará tenha a sua historicidade e que, no decurso do século XX, muitos foram os desafios e as estratégias para manterem-se como povo, como explica Luciete Pankará:

Quando a gente retomou as escolas, a gente retomou também nossos valores, nossos conhecimentos, os saberes próprios do povo, a nossa cultura, a nossa arte, isso também foi importante... E retomar a escola foi importante para garantir que a leitura de mundo fosse a partir do nosso e não dos outros. Nisso a gente conseguiu, mas não pode parar. E criar novos sentidos dos sentidos dos outros que nos foi imposto a partir do nosso. [...] A gente deixa de estar a serviço de quem acha que a gente tem que ser obediente. A gente desfaz toda a ideia do colonizador que chegou aqui a tantos anos no nosso território tirando e dizendo: “saia daqui que aqui é meu”. A gente diz, não aqui é nosso. É outra forma de entender o mundo (Luciete Pankará, 2013).

No atual contexto de insurgência dos Pankará, a análise de Nina Pacarí sobre o caminho interno e de Luciete Pankará sobre a retomada de valores e saberes, oferecem uma possibilidade de se pensar quais as estratégias de intervenção intelectual, de reelaboração cultural, de criação de novas práticas sociais, tomadas como conhecimentos que se reatualizam no cotidiano das lutas, estão atuando no presente e possibilitando as várias transformações de caráter descolonial na Serra do Arapuá?

Considerando que essas análises não podem estar desvinculadas do histórico de violência física e subjetiva que sujeita índios e negros na Serra do Arapuá, parto da premissa de que qualquer processo desencadeado por esses sujeitos rumo à construção de um projeto de vida “outro”, “outro” no sentido de que se distancia das formas de pensar, saber, ser e viver inscritas na razão moderno/ocidental/colonial, só é possível praticando a desobediência epistêmica, como será apresentado no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO 4

### Desobediência epistêmica: reafirmando e construindo saberes descoloniais

Não há prática social mais política do que a prática educativa

Paulo Freire

Nosso povo estava desarticulado enquanto povo.

Sabíamos que éramos indígenas, mas faltava autonomia.

E como construir essa autonomia?

Como dizer para o prefeito, para os donos de terra que aqui nessa serra havia um povo?

E como educar o povo para lutar, para ser Pankará?

Esse povo que estava oprimido e dominado pela política dos nossos inimigos?

Então, foi assim que as professoras e as lideranças se uniram,

Porque só podia ser através da educação, da educação Pankará

Luciete Pankará

A insurgência, Pankará visibilizada pelo movimento de “retomada das escolas”, assume uma tarefa de questionar, transformar e incidir na estrutura social-racial-colonial que, historicamente, oculta e impede as alteridades na Serra do Arapuá. E, essa insurgência só tem sido possível ao longo desses últimos dez anos, porque o enfrentamento político tem caminhado junto com o enfrentamento epistêmico. Fazendo uma análise da violência e de seus efeitos na vida de homens e mulheres colonizadas, Fanon argumenta que a descolonização inicia apenas com a reivindicação mínima do colonizado. Mas, a “importância extraordinária dessa transformação é que ela é desejada, reclamada, exigida” (2010, p.51).

O conceito de descolonização, em Fanon, deve ser compreendido na perspectiva da colonialidade como um padrão de poder que não se encerra na colônia, mas estende-se à dominação do ser e do saber. Nesse sentido, Fanon, no conjunto da sua obra, problematiza que a descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser,

ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira grandiosa pelo rumo da história. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazidos pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a “coisa” colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual se liberta (FANON, 2010, pp. 52-53).

Fanon contribui neste estudo para situar as dinâmicas de construção, reavivamento e reelaboração de saberes e de uma racionalidade específica na Serra do Arapuá como um processo de desobediência epistêmica, que tem como horizonte a descolonialidade do ser como condição necessária à autonomia e liberdade reivindicadas.

Maldonado-Torres (2007) é um dos teóricos do Programa Colonialidade/Modernidade que tem se dedicado a este tema da colonialidade do ser. Ele informa que este conceito surgiu no contexto das discussões da colonialidade e decolonialidade do poder, mas foi Walter Dignolo quem cunhou o conceito diante da necessidade de esclarecer os efeitos da colonialidade na experiência vivida, e não somente na mente dos sujeitos subalternos, sob a seguinte perspectiva filosófica:

Si Levinas estableció la relación entre la ontología y el poder, Dussel, por su parte, notó la conexión entre el Ser y la historia de las empresas coloniales, llegando así muy cerca de la idea de la colonialidad del ser. Fue, sin embargo, otro argentino, Walter Dignolo, quien formularía el concepto más de dos décadas más tarde. El concepto de colonialidad del ser nació en conversaciones sobre las implicaciones de la colonialidad del poder, en diferentes áreas de la sociedad. La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser. Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (MALDONADO-TORRES, 2007, pp. 129-130).

Trata-se de aprofundar a discussão acerca das dimensões históricas, mas também subjetivas que subjazem o processo de dominação, e nisso reside meu interesse, porque observo, na realidade empírica da Serra do Arapuá, um esforço coletivo e organizado para superar os efeitos da colonialidade nas práticas e nas mentes da população. Esse esforço, que também pode ser compreendido como uma estratégia pedagógica descolonial, realiza-se no território, através da formulação intencional de um processo educativo que se desenvolve no contexto escolar. A intencionalidade está expressa no próprio discurso das lideranças, como pode ser observado na fala em epígrafe da professora Luciete, ela indaga: “E como educar o povo para lutar, para ser Pankará?” ao tempo que responde: “Porque só podia ser através da educação, da educação Pankará”.

Assim, os processos educativos Pankará passam a ser reavivados pela escola como estratégia de sobrevivência política e epistêmica. O que será abordado agora, são esses processos educativos que consolidam o movimento coletivo insurgente, afinal, como afirma Meliá, “a construção da alteridade não só tem objetivos específicos numa ou noutra sociedade, mas também métodos próprios” (Meliá 1999, p. 15).

#### 4.1 O Projeto Político-Pedagógico

A nossa educação se guia pelos saberes dos nossos mais velhos e  
pela história de luta e de vida desses anciãos e anciãs do povo.  
Luciete Pankará

Professoras e lideranças Pankará decidem pela sistematização do Projeto Político-Pedagógico (PPP) das escolas, cuja formulação aconteceu entre os anos de 2005 e 2010. Destaco essa temporalidade para chamar à atenção de que, neste período, os indígenas ainda não haviam deflagrado a articulação política com a Tiririca dos Crioulos e a comunidade do Massapê, daí que essa dimensão pluriétnica no território não é refletida no documento analisado<sup>116</sup>. Apesar disso, o PPP é um meio privilegiado de verificação desse processo intenso de reavivamento epistemológico.

O PPP é formulado a partir da realidade Pankará e também em consonância com a orientação do Movimento Indígena de Educação em Pernambuco representado pela Copipe. Nessa inter-relação estabelecem cinco eixos norteadores da educação escolar no território, e assim explicam:

Entendemos que a Terra, Identidade, Organização, história e Interculturalidade são aspectos fundamentais na nossa educação escolar, pois fortalecem o projeto de sociedade que queremos. São necessários para a formação de guerreiros e guerreiras e a partir desses cinco eixos atualizamos os diversos projetos pedagógicos e políticos desenvolvidos em nossas aldeias:

**Terra:** reconhecemos o território como o espaço sagrado de habitação natural, lugar dos nossos mitos, conhecimentos, tradições (repleto de significados); espaço de moradia dos antepassados, fonte de inspiração para agirmos e interagirmos com a mãe natureza. É também o lugar de manter viva a resistência, as expressões da cultura, onde depositamos a esperança e os sonhos de construção do nosso projeto de vida.

---

<sup>116</sup> Essa realidade tem sido trabalhada pela OIEEIP e uma versão atualizada do PPP está em elaboração desde janeiro de 2013.

**Identidade:** compreendemos que a identidade Pankará, nasce e se fortalece a partir do nosso território. Ela é reelaborada sempre: nas formas de convivência, nos espaços e tempo do cotidiano, da relação com os encantados. Quando lutamos pela conquista da mãe terra, fortalecemos nossa identidade. Ela é um patrimônio deixado pelos mais velhos para a geração atual e para as gerações futuras.

**Organização:** organizamo-nos para fortalecer politicamente o nosso próprio povo, como base de sustentação nas tradições religiosas e sociais, na perspectiva da luta pela autonomia plena.

**História:** é compreender as relações da convivência social, cultural, histórica e a relação com o território. Conhecer a história Pankará e de outros povos é uma condição essencial para o fortalecimento das lutas que travamos. Compreender cada vez melhor os valores de nossa identidade cultural e assumirmos com mais clareza as experiências deixadas através dos exemplos de vida e dos antigos é fundamental: suas histórias devem se tornar também nossas, seus sofrimentos, não os devemos esquecer, as perseguições sofridas, compreendê-las e a resistência deve servir como espelho nas lutas atuais.

**Interculturalidade:** é assumirmos a diversidade étnica e cultural do país e fora dele, como uma maneira de também entre nós, Pankará, ocorrer o devido respeito a outras formas de viver, pensar e conviver entre diferentes povos (OIEEIP, 2010, pp. 24-25).

Todos os eixos são pensados em função do “projeto de sociedade” que almejam. Destaco alguns elementos conceituais, formulados teoricamente pelas professoras Pankará, que serão importantes nesta análise. O Território é conceituado como “sagrado” e local de “esperança” e “sonho” na construção do projeto societário. A Identidade está diretamente vinculada ao território e à luta “pela conquista da mãe terra”, afastando-se de um viés puramente ontológico. Também é compreendida em sua dinamicidade, posto que é “reelaborada sempre”. O elemento da Organização vincula-se à perspectiva da “autonomia plena”, organização e autonomia é uma dupla importante nas dinâmicas insurgentes Pankará. A história está centrada na historicidade do povo, no exemplo de vida dos antepassados e na valorização do passado de sofrimento e resistência como ensinamento para o presente: “seus sofrimentos, não os devemos esquecer” e a “resistência deve servir como espelho nas lutas atuais”. A Interculturalidade é a chave que liga o povo à sociedade envolvente, considerando as diversas formas de “viver, pensar e conviver”. Esse elemento do PPP é o ponto que tem sido alvo de maior reflexão após o giro político e epistêmico que enuncia a Serra do Arapuá como território pluriétnico. Os/as professores/as têm assinalado que esse é um conceito que demanda uma resignificação, como explica Fernanda:

Depois que a Tiririca passou a fazer parte da gestão da educação escolar a gente começou a refletir que o eixo interculturalidade não é só uma questão de convivência respeitosa entre a sociedade indígena e a não indígena. Estudando na Licenciatura sobre pedagogia decolonial a gente percebeu logo que a interculturalidade no nosso PPP começa dentro do nosso território, da nossa história, das nossas relações de parentesco, tem a ver com o sentido que tem nosso território. Esse é um ponto que a gente precisa formular melhor, pois não é mais como a gente entendia lá em 2009, 2010. Mudou (Fernanda Pereira, professora Pankará, 2013).

Além dos eixos norteadores, outro aspecto importante do PPP está localizado nos agentes sociais identificados como responsáveis pelas ações educativas. São os pajés, a cacique, as lideranças e os anciãos. Ou seja, a própria organização social é quem gere o Projeto Político-Pedagógico:

Não são somente os professores e professoras que se responsabilizam diretamente pela educação escolar do nosso povo. Nossa organização interna procura incorporar o maior número possível de membros das comunidades para juntos realizarmos, de forma ampla e com qualidade, as atividades de planejamento e de ação pedagógica. Entendemos que isso é importante porque é a comunidade é quem fortalece a luta do povo em todos os aspectos. Para essa relação na escola algumas responsabilidades foram definidas e deliberadas pelo povo e é assim que funciona:

**Questões políticas:** pajé, cacique e lideranças de aldeia.

**Questões pedagógicas:** coordenador geral, coordenador pedagógico, professor/a, pajés, anciãos, conselho interno, agentes de saúde e secretários (OIEEIP, 2010, p. 18).

Mas os/as professores/as são um elemento importante e estratégico nesse processo. Daí que o PPP Pankará situa bem o perfil do/a professor/a que possibilita a realização do projeto:

Nossos/as professores/as são também lideranças no sentido que participam ativamente dos problemas nas aldeias e procuram refletir, constantemente, com os/as alunos/as e responsáveis, essas situações dentro das escolas. Por isso mesmo, o perfil do/a professor/a Pankará está diretamente relacionado ao movimento das lutas do nosso povo. Entre as características de jeito de ser professor/a, destacamos como necessárias:

- Ser índio/a, guerreiro/a Pankará;
- Ter responsabilidade em participar dos movimentos e eventos, tanto internos como externos da comunidade;
- Abraçar verdadeiramente a causa Pankará e dos demais povos indígenas;
- Ter capacidade de liderar e de ajudar a formar lideranças;
- Ser conhecedor/a dos saberes do nosso povo, das nossas tradições e neles participar com orgulho;



- Compreender com segurança os problemas globalizados, ter domínio teórico, didático e prático dessas questões;
- Ter formação específica no campo da educação escolar indígena;
- Assumir o papel de articulador/a pedagógico/a dentro da comunidade e também fora dela;
- Ser sabedor/a da legislação educacional, domínio, responsabilidade e habilidade no trato com a vida escolar, cognitiva, afetiva do aluno/a;
- Saber ouvir, dialogar e ser flexível;
- Ter uma constante aproximação com a comunidade educativa, de forma dialógica e respeitosa;
- Desenvolver projetos pedagógicos que levem em conta o fortalecimento da identidade cultural Pankará (OIEEIP, 2010, p. 23).

Além de elaborar um perfil, no PPP informam o tipo de formação que desejam:

A formação dos/as professores/as se realiza em vários espaços: em nossas comunidades, juntamente com os pais das crianças e jovens; com os anciãos, pajés, cacique, lideranças e no estudo e prática dos eixos que norteiam a nossa educação escolar [...]. Por isso nossos/as professores/as participam de todos os momentos da vida da comunidade, principalmente das discussões sobre a retomada do território. Assim como dos rituais, dos encontros entre os povos, das experiências entre as comunidades e aldeias. Valorizamos tudo que aprendemos na vida da comunidade e nas lutas que a partir dela acontece. Então, falamos de uma formação continuada, que se fortalece ainda mais nos encontros da Copipe, do CCLF, do Cimi, nas nossas reuniões pedagógicas e nas feiras culturais que realizamos anualmente. Dessa forma nossa formação é contínua e os espaços onde ela se realiza são múltiplos (OIEEIP, 2010, p. 22).

Na formação, verifica-se um aspecto importante para o povo, que é a articulação com o Movimento Indígena e organizações indigenistas para colaborar na politização dos/as professores/as. Uma politização que se dá participando dos espaços sociais e políticos na comunidade e no Movimento Indígena.

É com base nesse conjunto de concepções e orientações identificadas no Projeto Político-Pedagógico das escolas situadas na Serra do Arapuá, que destaco, agora, os conteúdos educativos que me parecem relevantes e estratégicos na formação da pessoa Pankará, são eles: i) valorizar a história e os saberes dos mais velhos; ii) conhecer e comprometer-se com a organização social do povo; iii) conhecer, respeitar e cuidar do território e da Natureza Sagrada; iv) praticar a partilha. Observo-os como uma aposta política, ética e epistêmica de descolonialidade.

## 4.2 Educar para ser Pankará

### 4.2.1 O processo educativo de “valorizar a história e os saberes dos mais velhos”

Trabalhar a história no povo Pankará, é re-aprender.  
É descolonizar.

É mostrar ao aluno e à comunidade, todo o processo de luta e conquista para o fortalecimento da identidade étnica e da partilha.  
É não dar ênfase a grupos, incluir ou excluir da sociedade indígena Pankará, e sim, compreender o povo como um todo, no respeito e na valorização de todos que estão na luta pela terra, para a garantia de uma convivência numa sociedade intercultural  
Luciete Pankará

Os Pankará têm se empenhado em difundir, por todo o território, um pensamento crítico e, conseqüentemente, ressignificado, acerca dos episódios de resistência histórica, política, social e econômica dos povos indígenas no Continente e também da sua própria história, localizada, tanto em um tempo pretérito, como em um tempo presente. Nesse sentido, afirmam que:

Nessa reconstrução do ensino de história nas escolas Pankará, este não mais se resume apenas a datas comemorativas, fatos do passado, grandes heróis e nem valoriza apenas o presente. Sendo assim, o ensino estabelece relações entre o passado e presente, ajudando os guerreiros Pankará a refletir o quanto foram perseguidos, humilhados e acima de tudo resistentes. Nesse contexto, o ensino de história passa a valorizar os relatos orais dos mais velhos, o modo de ser e viver Pankará e as relações sociais, culturais e históricas, para melhor compreender a vida do seu povo e de outros povos em diferentes tempos e espaços com toda sua diversidade cultural (PEREIRA; PEREIRA, 2012, p. 4).

Assumem que conhecer a história do povo, é condição essencial para dar continuidade à identidade Pankará, pois os povos indígenas perderam a terra, a língua e o modo de vida foi modificado para servir ao capitalismo colonial/moderno, devido, também, ao tipo de educação escolar que foi instalada nas sociedades indígenas. O empreendimento colonial, na América deu início com três armas: a cruz, a espada e a escola (MELIÁ, 1979). A instituição escolar teve a missão de instituir e perpetuar a ordem social vigente e o ideal de “pessoa humana”, segundo a visão de mundo do colonizador:

A história oral no povo Pankará é uma prática dentro desse ensino, que conta a verdadeira história do povo. Pois essa oralidade contribui na preservação de sua memória, fazendo com que a mesma não se perca ao longo do tempo, valorizando o verdadeiro modo de ser e viver Pankará. Hoje, na educação escolar Pankará, essa oralidade é um forte elemento para o processo de escrita da história Pankará. Os professores procuram registrar esses relatos orais, através da escrita de documentos, na perspectiva de contribuir com o ensino de história e com a função social da escola. Além disso, as pesquisas e textos produzidos servem não só de apoio pedagógico e material didático, mas, esses documentos, também ajudam na garantia dos registros escritos do povo [...] E a partir dessa realidade, os professores com o apoio dos anciãos, pajés, cacique e lideranças passam a escrever suas histórias e dar uma nova versão ao ensino de história. As escolas que até então eram um espaço de colonização para com o povo, hoje passa a ser um espaço de autonomia e principalmente um lugar onde se dá o direito de fazer o processo de descolonização dos saberes, até então repassados pelos não índios nas escolas através dos registros escritos nos livros didáticos e outros documentos (PEREIRA; PEREIRA, 2012, pp. 5-6).

Esse valorizar a história e os saberes dos anciãos e anciãs tem implicado numa pesquisa ampla e sistemática da história oral: “a escola Pankará traz como novo elemento, a oralidade das fontes vivas” (PEREIRA; PEREIRA, 2012, p. 4). Essa pesquisa, por sua vez, tem provocado a emergência de vários conteúdos ocultados pela violência a que estavam submetidos, no século passado, mas o movimento insurgente tem atuado no empoderamento dos sujeitos, fazendo emergir para o âmbito público um relevante acervo da memória histórica do grupo. Os conteúdos versam sobre os mitos, a cultura, a ciência, as violências sofridas e os atos de resistência. E com os atos, as personagens. Vários homens e mulheres que participaram da resistência, no início do século XX, estão sendo (re)conhecidos, e isso tem provocado várias mudanças na organização social e de parentesco, fazendo o povo rever a sua própria história e concepções. Um exemplo disso tem sido a “descoberta” da participação dos quilombolas da Tiririca na rede ritual e de luta pela terra que era intensa na década de 1940. Essa informação traz aos Pankará, a percepção de uma alteridade que vai sendo construída através da história.

Além da importância dos resultados da pesquisa e suas consequências, chamo a atenção para um outro aspecto que é fundamental na descolonialidade: me refiro a assunção de intelectuais Pankará. A prática da pesquisa tem produzido uma autonomia intelectual aos indígenas e difundido uma ampla produção de conhecimento do povo pelo próprio povo. Como afirma Mignolo (2008, p. 319),

já houve tempo em que a crença de que os índios têm cultura e que os brancos ou mestiços possuem teorias eram prevalentes que pareciam ser a única ideia válida. Hoje em dia, e num futuro previsível, a luta é para a obtenção de direitos epistêmicos, a luta pelos princípios em que a economia, a política e a educação estarão organizadas, deliberadas e promulgadas.

Na sistematização da história oral e dos demais saberes, esses/as intelectuais Pankará refletem sobre a complexidade e desafios desse processo. Argumentam sobre as relações de poder que se estabelecem entre a produção indígena e a ocidental:

Os relatos orais, que para o povo são muito importantes, no currículo da base comum, não são conhecimentos validados, pois, para a sociedade não indígena os saberes aceitos são aqueles que estão registrados e oficializados. E nesse processo de escrita, os professores percebem que, assim como o tempo e a cultura são dinâmicas, a história também parte de pontos de vista diferente e é contínua, tendo que ser re/escrita a do passado e do presente, fazendo uma relação das mudanças ocorridas ao longo do tempo, para a garantia da existência de documentos históricos Pankará. E a partir dessa realidade, os professores com o apoio dos anciões, pajés, cacique e lideranças passam a escrever suas histórias e dar uma nova versão ao ensino de história (PEREIRA; PEREIRA, 2012, p. 5).

Os Pankará levam para o currículo escolar a história, a oralidade e os saberes próprios, o que representou a fissura precisa na proposta educacional vigente à época da municipalidade. Uma proposta que estava estruturada sob a lógica evolucionista da homogeneização e hierarquização dos saberes. O que se observa, é que a institucionalização desses saberes próprios tem representado um caminho ou o desencadeamento da ruptura com o racismo epistêmico, tal como explica Grosfoguel (2007, p. 32),

o racismo epistêmico é um dos racismos mais invisibilizados no “sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial”. O racismo em nível social, político e econômico é muito mais reconhecido e visível que o racismo epistemológico. Este último opera privilegiando as políticas identitárias (identity politics) dos brancos ocidentais, ou seja, a tradição de pensamento e pensadores dos homens ocidentais (que quase nunca inclui as mulheres) é considerada como a única legítima para a produção de conhecimentos e como a única com capacidade de acesso à “universidade” e à “verdade”. O racismo epistêmico considera os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais. Se observarmos o conjunto de pensadores que se valem das disciplinas acadêmicas, vemos que todas as disciplinas, sem exceção, privilegiam os pensadores e teorias ocidentais, sobretudo aquelas dos homens europeus e/ou euro-norte-americanos.

A colonialidade opera em quatro dimensões que agem conjuntamente para a manutenção da diferença colonial e da subalternização que são: a colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza (WALSH, 2007). A colonialidade do saber é a manifestação da hierarquia racial e epistêmica. Concebe apenas o eurocentrismo como perspectiva de conhecimento, desprezando não só a produção do conhecimento indígena e negro, como sua capacidade intelectual:

Es a partir de esta racialización moderno-colonial que se forjo la idea de que los índios y negros no piensan por si mismos; cualquier saber viene simplemente de la práctica de/com la naturaleza, así clasificada y nombrada como ‘tradición’, nunca como ciência o conocimiento (WALSH, 2007, p. 231).

Nesse sentido, é importante ressaltar, que estes processos de educação na Serra do Arapuá têm servido, efetivamente, de referência à sistematização dessas outras formas de racionalização, que não a ocidental desenvolvimentista. Em tempos de exagerada industrialização de alguns países, consumismo exacerbado, exploração irresponsável dos recursos naturais, as experiências educativas dos povos indígenas têm comprovado que é possível e necessário estabelecer novos marcos de conhecimento, normativos e éticos para a humanidade (DÁVALOS, 2008).

E, na Serra do Arapuá, isto está posto como uma construção permanente de laboriosas práticas cotidianas de ressignificar o saber, o fazer, o ser, no confronto aos valores eurocêntricos e às práticas individualistas que co-existem, medindo forças em seu mundo social-ambiental por, ao menos, um século de existência do grupo como o percebemos hoje. A estratégia local de “valorizar” os saberes dos anciãos se corporifica em várias situações de ensino-aprendizado, possibilitando uma práxis descolonial que vai tornando factível a ruptura com as causas da invisibilidade histórica.

#### **4.2.2 O processo educativo de “conhecer e comprometer-se com a organização social do povo”.**

A questão da organização social de um grupo étnico tem dimensões empíricas e teóricas amplas na antropologia, que articulam categorias como autoridade, poder, conflito, tradição, parentesco e várias outras. Apesar de trazer, inicialmente, alguns desses elementos para situar e caracterizar o tipo de organização da sociedade Pankará, meu interesse analítico,

nesta subseção, recai sobre a função estratégica e educativa que esses indígenas atribuem à sua organização social e política, como um meio para a reconquista territorial, a constituição da alteridade e a autonomia neste território.

A historicidade Pankará está circunscrita no contexto das lutas indígenas no Nordeste, portanto não se pode dissociar a intencionalidade do grupo do processo de territorialização<sup>117</sup>, tal como definido por Oliveira (1999). Nesse sentido, elementos históricos e conjunturais aproximam algumas realidades indígenas em Pernambuco, como no caso do povo Xukuru<sup>118</sup>, que tem uma projeção internacional e é referenciado no Movimento Indígena como um “povo organizado” ou “ exemplo de organização”. Considerando os processos de territorialização no Nordeste, Fialho (2011, pp. 68-69) analisa que no caso do povo Xukuru, a concepção que eles têm de si, a formulação da sua própria identidade e a instituição de seus mecanismos de tomada de decisão e de representação estão diretamente vinculadas à trajetória dessa sociedade indígena na regularização de seu território, em que a memória coletiva foi acionada e sua cultura ressemantizada. O fortalecimento de lideranças e a legitimação das mesmas se deu nesse processo, quando as novas demandas políticas se articularam com elementos tradicionais da cultura Xukuru.

Vânia Fialho identifica que tradição e mobilização política são elementos de articulação importantes para a compreensão das dinâmicas constituintes da organização Xukuru, reiterando que o termo tradição, na antropologia, “tem sido frequentemente discutido e reinterpretado no sentido de que não venha a substituir a ideia de cultura como algo cristalizado no tempo e no espaço, deixando de contemplar a toda a complexidade e dinamicidade dos processos culturais” (FIALHO, 2011, p. 69). Com perspectivas semelhantes, Andrade (2010), analisando as dimensões do poder e do sagrado na organização social e política dos Pankará, argumenta:

Depois de deflagrado o processo de auto-declaração e reconhecimento oficial em 2003, os índios da Serra do Arapuá começaram a estabelecer uma organização política com bases no ‘modelo genérico’ que se criou entre os índios do Nordeste, que surge como modelo para as agências oficiais, primeiro o SPI e depois a FUNAI, vão estabelecer demandas, separando as funções religiosas e políticas. [...] Porém, essa visão, aparentemente

---

<sup>117</sup> Para João Pacheco de Oliveira territorialização é um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1999, p.20).

<sup>118</sup> Localizado na T.I. Xukuru do Ororubá, município de Pesqueira, agreste Pernambucano.

dicotômica, e que vem de demandas dos órgãos oficiais, não impediu que no momento de ‘estabelecimento de papéis’ os índios da Serra do Arapuá usassem de sua cosmovisão, e de sua forma anterior de organização, dando formato ao ‘modelo genérico’ (ANDRADE, 2010, pp. 64-65).

Esse outro formato ao ‘modelo genérico’ a que Lara Andrade se refere, é resultado, a meu ver, de uma consciência refletida do povo, em relação ao poder que o sagrado exerce historicamente, nessa sociedade. Em trabalho anterior (2003), onde analiso as dinâmicas políticas e sociais na Serra do Arapuá, antes da insurgência deflagrada em 2003, identifiquei que, mesmo sem a constituição de uma organização formal, havia lideranças e uma dinâmica organizativa instituída através do sagrado. No PPP das escolas, está escrito: “para nós, Povo Pankará, é na tradição onde tudo começa. Com nossos pajés e anciãos” (OIEEIP, 2010, p. 3). Andrade (2010) retoma esses elementos para analisar o papel da organização social diante dos conflitos com o Poder Público Municipal, e conclui que a capacidade do povo Pankará de superar os constantes atentados à sua autonomia, reside nos efeitos de poder que o sagrado desempenha para a mobilização política:

O principal argumento é que a organização Pankará tem por base os mais velhos, os pajés, e por isso a interferência externa não tem legitimidade. O processo de organização é resultante dessa capacidade de mobilização dos Pankará, tanto em torno da conquista das políticas específicas como na resistência para não deixar a política municipal influenciar na dinâmica de cima da serra. A defesa do território e a consequente construção de uma territorialidade Pankará é produto de reivindicações e de lutas (ANDRADE, 2010, p. 72).

Em vários textos e documentos produzidos pelos Pankará, apresentam a organização associada ao religioso, “nossa organização social tem por base o Toré. Os mais velhos estão ligados à tradição, são eles que guardam a sabedoria da ciência Pankará” (LOPES; MARCOLINO; PEREIRA, 2011, p. 5). A antropologia vem, a muito tempo, afirmando que o sagrado compõe uma das dimensões do campo político, “a religião pode ser um instrumento do poder, uma garantia da sua legitimidade, um dos meios utilizados no quadro das competições políticas” (BALANDIER, 1987, p. 121). Sob esta ótica da antropologia política, a ação pedagógica dos Pankará, voltada para a formação dentro da organização social, deve ser compreendida “não apenas sob o aspecto dos princípios que regem sua organização, mas também em função das práticas, das estratégias e das manipulações que elas provocam” (BALANDIER, 1987, p. 14).

Na perspectiva teórica da Ética da Libertação (DUSSEL, 2012), essa relação entre o político e o sagrado como legitimação de um tipo de organização, ou melhor, à concepção de organização para a luta com antagonistas, poderia ser qualificada de uma ‘razão estratégica realista’, que se desenvolve coletivamente desde a realidade histórica e objetiva do povo. Dussel (2012) constrói seu argumento sobre o surgimento do “sujeito sócio-histórico”, no âmbito da subjetividade deste sujeito. Analisa que este sujeito (sócio-histórico), ao efetuar uma crítica autoconsciente do sistema que causa a vitimação, migra de uma subjetividade passiva para uma subjetividade agente na história. Trata-se, para este autor, da “problemática do devir ético-crítico da comunidade de vítimas” e usa como exemplo o depoimento de Rigoberta Menchú: “Ficava alegre quando percebia exatamente que o problema não era só meu problema”, mas era, “uma situação geral de todo o povo” (DUSSEL, 2012, p. 533). Dussel conclui que, o sujeito (ou comunidade) sócio-histórico torna-se uma subjetividade libertadora só no momento em que se eleva a uma consciência crítico-explicativa da causa de sua negatividade (idem). Negatividade resultante dos “efeitos perversos”, como diz Dussel, do sistema de eticidade moderno/eurocêntrico.

Essa conceituação da subjetividade libertadora, em Dussel, é uma chave de leitura importante para compreender porque os Pankará elegem a organização sócio-política como um conteúdo estratégico dos seus processos educativos rumo à transformação de uma realidade de tantas interdições. Nesse sentido, as professoras e lideranças Pankará arguem que:

O processo histórico de luta vivido no século XIX e XXI pelos Pankará com os fazendeiros e políticos da região, aconteceram em torno de estratégias de luta e resistência para permanência no território e da vivência das práticas culturais. Após o reconhecimento étnico esses conflitos continuaram, porém, não mais em torno da posse da terra e sim da disputa de poder entre os políticos e não índios da região contra a Organização Social Pankará. Nesse contexto a educação escolar surge como base para a reorganização social, reafirmação da identidade étnica no povo, bem como a formação da consciência política e crítica nos indivíduos da realidade que os cerca (SILVA; ROSA; SILVA, 2012, p. 1).

A nossa organização é o que nos identifica diante dos brancos. É um direito que a gente tem de ser como a gente é aqui, como nossas histórias, nossos pajés, eu que sou a cacique, as lideranças da aldeia, a educação, as famílias, as aldeias e o Toré. É através da nossa organização que conseguimos manter firme a luta, porque é na organização que o povo aprende a não obedecer mais o fazendeiro, o prefeito, vereador, qualquer um que queira oprimir. E quem nos guia são os Encantados. É por isso que toda vez que o prefeito ou



o fazendeiro quer nos atacar, eles atacam a nossa organização. Porque eles sabem que aqui é que está a nossa força (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2013).

A organização é um elemento que aparece na fala dos indígenas diretamente associada à autonomia do povo, à sua alteridade e ao direito de exercê-las. A observação e a vivência, com os Pankará, dessas questões fazem-me perceber que no processo educativo, ensinar a ter compromisso com as lutas empreendidas pelo povo, significa “aprender a ser crítico” na lógica do povo, e conseqüentemente, isso gera o envolvimento com a organização social. Então, compromisso é outro tipo de valor que agrega importância à formação de um membro nessa sociedade, tem um significado eminentemente político, pois a organização político-social é um elemento importante de sustentação da história, da identidade coletiva e do padrão ético-epistêmico que defendem. Daí que, ser uma pessoa comprometida e envolvida com o coletivo, é um valor constituído historicamente nessa sociedade, conseqüentemente, nos seus processos educativos.

Essa dimensão pedagógica de reafirmação de um modo específico e coletivo de organizar-se e de garantir seus consensos, dissensos e consentimentos, sem a interferência do “outro” dominador, caminha para uma atitude importante de descolonialidade, numa projeção de liberdade, que é a ruptura do ser colonizado em Fanon (2010). Como discutido na primeira parte da tese, a história de resistência dos Pankará e suas tentativas de estabelecer uma organização de base coletiva é também a história de violência sofrida pelo povo. Fanon (1983), ao analisar a violência com a qual se tem afirmado, historicamente, a supremacia dos valores brancos e a agressividade que impregna a confrontação vitoriosa desses valores face aos modos de vida e de pensamento dos colonizados, adverte que o mundo colonial é um mundo em compartimento, no qual se pode observar como, historicamente, o maniqueísmo chegou aos extremos de sua lógica, utilizando a violência para garantir a pretensa supremacia dos valores ocidentais/europeus, cristão, sexista. Portanto, “destruir o mundo colonial, não é nem mais, nem menos, abolir uma zona, enterrá-la no mais profundo da terra ou expulsá-la do território” (FANON, 2010, p. 57).

Grosfoguel (2013), tecendo uma análise sobre o mundo colonial em Fanon, reafirma a tese de que a divisão racial no mundo produziu a zona do ser e a zona do não ser, tal como conceitua Fanon, na obra *Os condenados da terra*. A zona do não ser é aquela em que a humanidade dos sujeitos não é reconhecida, portanto:

La descolonización en la zona del no ser pasa por construir/reconstruir sus formas de ser, sus formas de vivir, es decir, identidad entendida en un sentido más profundo que simplemente cómo te vistes o cómo tu bailas, sino entendido como epistemología porque parte de lo que pasa también con la izquierda blanca cuando hablan de identidad es que la vacían de contenido, la convierten en una cosa superficial (GROSFOGUEL, 2013, p. 3).

Em outros termos, o sujeito-histórico que habita a zona do não ser, para lutar descolonialmente, precisa elaborar estratégias que conduzam a um processo permanente de transformação. Transformar como um projeto ético-epistêmico fundamentador da ação cotidiana, como defende Dussel (2012, p. 539),

“transformar” é mudar o rumo de uma intenção, o conteúdo de uma norma: modificar uma ação ou instituição possíveis, e até um sistema de eticidade completo, em vista de critérios e princípios éticos enunciados, no próprio processo estratégico e tático.

Assim, educar para o compromisso com a organização social do povo parece indicar a formação de um tipo de subjetividade que comporta o desejo de transformar a realidade objetiva que interdita a vida plena. É uma educação que orienta as dinâmicas de reprodução social e permite, às novas gerações, a vivência de um projeto societário mais próximo do que almejam, graças ao contexto atual de insurgência política e epistêmica. É ir “enterrando” ou “expulsando”, nas palavras de Fanon (2010), a estruturação social-colonial vigente na Serra do Arapuá, que está sempre buscando meios de reproduzir-se e de manter-se. Daí, que essa formulação acerca do ato de educar para o comprometimento com a organização social, parece-me ir nessa busca de uma complexa construção da alteridade no contexto de um projeto consentido na esperança de um futuro próximo de liberdade dentro de casa:

Quando eu assumi o cacicado os Carnaubeira da Penha diziam rindo do meu povo: “eita agora quem manda lá é mulher!” ou então “vão ser mandado por uma mulher?”. Porque o povo de fora não compreende como funciona a organização aqui em Pankará. Pode ser mulher, homem, jovem, velho, só não pode ser os brancos, só não pode ser quem tá do lado dos fazendeiros, só não pode ser quem cerca a terra e as nascentes de água, só não pode ser quem não tem a ciência do índio. Eu tenho a ciência, sou abençoada pelos Encantos, indicada pela Natureza Sagrada e orientada por meus pajés. E sou mulher sim. No meu povo as mulheres sempre participaram da luta, sempre assumiram um lugar importante na organização. Por isso meu povo me respeita e no que depender de mim com meu povo essa Serra vai ser livre. E eu acredito que estamos perto disso, pois veja só: expulsaram meu avô, queimaram a casa de pai e mãe várias vezes, tentaram me tirar do cacicado,

mas continuamos aqui, fortes, porque somos organizados (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2013).

#### 4.2.3 O processo educativo de “conhecer, respeitar e cuidar do Território e da Natureza Sagrada”.

Na cultura indígena, é a planta que ensina,  
é ela que cura, ela é responsável pela cura  
devido à presença de um espírito inteligente  
que atua sobre a enfermidade  
Pajé Manoel Caxiado<sup>119</sup>

O depoimento em epígrafe nos aproxima da percepção que os Pankará têm sobre território, natureza, espiritualidade. Nos textos e nos discursos analisados, observa-se que esse povo transcende de uma concepção dicotômica e restrita de território e natureza. Para essa sociedade, os mundos natural, humano e sobrenatural são simbióticos, aparecem como categorias análogas e dialógicas, e adjetivam a territorialidade específica do povo, conforme indica a pesquisa de três professoras Pankará:

A cacique do povo Pankará, em entrevista diz que, “territorialidade é a forma como o povo se organiza e se relaciona com as pedras, os terreiros e as matas sagradas, pois tudo isso se entende como territorialidade para o povo Pankará. Para o povo Pankará territorialidade é tudo que existe no nosso meio e é também a forma que nos organizamos como povo, internamente no meio em que vivemos (SILVA; SOUZA; SILVA, 2012, p. 4).

[E concluem:]

Pois, é no território que se encontra os espaços de luta, força, fé e resistência na qual essa história faz parte da territorialidade Pankará. Deste modo, observando como nosso povo se relaciona e cuida da natureza e das pessoas, pode ser categorizado a partir da partilha, coletividade, cuidado com a natureza sagrada, produção de cultura material e a ciência dos mais velhos. Pois é tudo isso que faz parte da identidade e luta do ser Pankará (SILVA; SOUZA; SILVA, 2012, p. 4).

O interesse em fundamentar essa relação simbiótica, não significa dizer, que não haja práticas coloniais que precisem ser transgredidas, transformadas, recriadas, nessa sociedade; caso o contrário, esses conteúdos não seriam significativos nos processos educativos insurgentes. O que os Pankará parecem propor, é uma estratégia política e pedagógica de

<sup>119</sup> Citado no artigo das professoras Pankará (LIMA; SILVA; SANTOS, 2012, p. 5).

(re)criar os sentidos e a racionalidade na relação com a natureza e de “politizar” essa relação (ALMEIDA, 2004).

Entre as recentes pesquisas realizadas pelas professoras Pankará, há uma específica sobre a relação natureza e espiritualidade, no processo das práticas de cura operadas pelas “pessoas da ciência” no povo. Interessa a estas pesquisadoras o potencial educativo deste tema, conforme explicam:

Este trabalho de pesquisa versará sobre como se ensina e se aprende as Práticas de Cura e a Flora Medicinal no Contexto da Educação Pankará. Este estudo surge da necessidade de sistematizar saberes que envolvem essas práticas no Povo Pankará. A pesquisa parte do seguinte problema: que saberes são mobilizados nas Práticas de Cura e no manuseio da Flora Medicinal no Povo Pankará? (LIMA; SILVA; SANTOS, 2012, p.1).

Esta pesquisa coloca em evidência conteúdos que apontam uma racionalidade específica que transgreda a racionalidade instrumental, também presente nessa sociedade advinda da secular relação do contato. A categoria ciência é um exemplo disso, ela refere-se a um tipo de saber sobrenatural que tem origem na unidade pessoa/natureza/espiritualidade, tal como aparece no texto abaixo:

No Povo Pankará, as matas são consideradas espaços sagrados de cura, pois é delas que os nossos anciãos, as benzedoras, os pajés retiram as ervas necessárias para praticar a cura de doenças e enfermidades do povo. [...] Curar pode ser empregado no sentido de tratar, cuidar, restituir a saúde, sanar uma enfermidade, doença. Porém, para o povo Pankará, Curar vai ainda mais além do que isso é algo que só quem tem o saber da ciência sabe e pode dizer. [...] A Cura para o Povo Pankará é mais ligada à compreensão do ser humano, em sua vivência, ao respeito pelo mundo que nos rodeia e a influência das energias que atuam sobre o mesmo e não obrigatoriamente ao seu estado físico, não tem só como finalidade a cura do corpo físico, mais, sobretudo a cura da alma. [...] Os nossos antepassados curavam suas enfermidades e doenças através do uso das matas, das plantas que tem o poder de curar, de limpar o nosso corpo de tudo o que é ruim (LIMA; SILVA; SANTOS, 2012, pp. 7-8).

As professoras também apontam que as práticas de cura apresentam uma função de inserção comunitária, e que é dever de todos os índios e não-índios:

O homem do campo e os índios, geralmente usam as plantas de maneira bem natural, com mais amor, carinho, e, é através desses cuidados que eles conseguem se harmonizar com a natureza. Como relatou a liderança Manoel Gonçalo (Nenê de Sinhô): “a natureza adoce quando o homem não cuida

bem dela, quando ele maltrata o que de melhor o criador nos deixou. É preciso cuidar bem dela, respeitar e zelar das matas é obrigação de todos viventes, e não só de nós índios (LIMA; SILVA; SANTOS, 2012, p. 6).

Os temas território e natureza, pautados pela organização Pankará nos seus processos educativos, encontram também referências mais amplas. Segundo Alfredo Wagner (2004, p. 21), na última década e meia observa-se a emergência de movimentos sociais que passam a se organizar a partir de categorias da natureza, o que provoca uma mudança de perspectiva política e teórica, pois, antes, a questão ambiental, quando atrelada à categoria terra – como recurso básico – estava associada aos problemas agrários, hoje, atrelada à noção de território, vincula tal questão a fatores étnicos e afirmativos de uma identidade:

Em suma trata-se de uma politização da natureza vinculada de maneira múltipla à emergência de identidades coletivas, que nos levam a redefinir a abrangência do significado dos movimentos sociais e das territorialidades específicas que lhes correspondem. A humanização dos recursos naturais pelas classificações coletivas e de parentesco, evidencia a profundidade de tal politização. Assim alguns povos privilegiam em sua denominação um determinado elemento destacado do quadro natural, tal como: “floresta” em “povos da floresta” ou “cerrado” em “povos do cerrado” ou ainda “povos da água” (ALMEIDA, 2006, p. 78).

De modo convergente, Escobar (2007) argui que a crise ambiental atual é uma crise da modernidade que tem fracassado em possibilitar mundos sustentáveis. Acrescenta em diálogo com Enrique Leff e Leonardo Boff, que se trata também de uma “crise de pensamento”, posto que a moderna racionalidade instrumental alimenta práticas ecologicamente destrutivas. Em suas palavras está dito assim:

Estos modelos locales de lo natural son la base de las luchas ambientales de hoy. Así, estas luchas necesitan ser entendidas como luchas por la defensa de la diferencia cultural, ecológica y económica (LEFF, 2000; ESCOBAR, 1999). Los movimientos sociales etno-ecológicos son claros al respecto. Aquí subyace otro tipo de pensamiento crítico de frontera que necesita ser considerado. De una forma más prospectiva, el esfuerzo latinoamericano de la ecología política intenta construir una ética y cultura de la sustentabilidad; esto incluye repensar la producción hacia una nueva racionalidad ambiental y un diálogo entre otras formas de conocimiento hacia la construcción de novedosas racionalidades ambientales. Esta perspectiva ética de la ecología sobre la naturaleza, la vida y el planeta incluye un cuestionamiento a la modernidad y al desarrollo, más aún una irrefutable crítica a la falacia desarrollista. Al privilegiar los conocimientos subalternos de lo natural, esta ecología política articula en una forma única las cuestiones de diversidad, diferencia e interculturalidad — con la naturaleza, por supuesto, ocupando

un papel de actor y agente. Acá está en juego una política cultural de la diferencia que va más allá de la deconstrucción del antropo-logocentrismo; su meta es la reapropiación cultural de la naturaleza mediante estrategias políticas tales como aquellas de los movimientos sociales (ESCOBAR, 2007, p. 45).

O que estou querendo evidenciar é que o movimento insurgente dos Pankará, argumentado nessa tese, em suas várias “bandeiras de luta”, não está isolado do contexto mais amplo de luta dos povos e comunidades tradicionais no Brasil. E a educação Pankará, realizada nas várias instituições sociais (escola, família, comunidade), não está desatenta a essa realidade, quando se propõe a articular o conhecimento com a vida, que vai além da necessidade de uso do ambiente. É mais amplo, perpassa a necessidade de relacionar-se com a natureza e de dialogar com seus saberes. Aqui, postulam uma outra racionalidade ambiental, fundamentada numa episteme divergente da modernidade que dicotomiza natureza/cultura, natureza/história, natureza/pessoa.

Para esses indígenas, a Natureza é um ente sagrado, que se manifesta através da relação intersubjetiva com cada indivíduo Pankará, e também numa relação com o coletivo, via comunicação com os Encantados durante os rituais. Existe uma concepção de proteção à fauna entre os Pankará e também uma restrição de caça a alguns animais por uma certa “humanização” de espécies<sup>120</sup>, caso dos macacos. O povo tem um grande respeito pelos macacos, não se alimenta deles, o que pode ser explicado através do mito da macaca que amamentava:

Conta o pajé Manoel Caxiado que um índio Pankará plantou uma roça de milho. Todos os dias, ele ia vigiar sua roça, pois os macacos estavam acabando com tudo. Eles ficavam quebrando os milhos enquanto um outro macaco ficava de vigia em cima da árvore mais alta. O macaco vigia tinha que avisar os outros quando o índio vinha chegando e assim todos eles corriam. Certa vez, o vigia distraído, não percebeu que o índio vinha chegando e não deu tempo de avisar para os outros. O índio, muito bravo,

---

<sup>120</sup> A humanização aqui referida distingue-se do perspectivismo amazônico e do debate sobre o animismo e o naturalismo. Em geral, nesta abordagem “no mito, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma (como humana), e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva (de animal, planta ou espírito). Ponto de fuga universal do perspectivismo cosmológico, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.135). No caso Pankará, compreendo que o mito coloca o animal (macaca) em condição análoga do ser humano em relação ao direito à vida, muito mais próximo a uma perspectiva ética do “cuidado com a natureza” e de uma epistemes orientada a uma “reviravolta” que exige uma atenção para outras formas de pensamento que não aquele imposto pelo Ocidente, do que numa perspectiva ontológica/sociocósmica, tal como argumenta Saulo Feitosa (FEITOSA, 2012). De todo modo, compreendo também que a relação dos Pankará com a Natureza, é um tema complexo que merece um maior aprofundamento.

atirou numa macaca. Ela para não morrer tirou o peito e xiringou um pouco do seu leite na mão. O índio ficou tão nervoso com pena da macaca que sua arma caiu no chão e ele não teve mais coragem de atirar e foi embora. Então, os outros macacos pegaram a macaca ferida e levaram para mata. E assim cuidaram do seu ferimento (Texto coletivo, professoras Pankará, 2006. Narrador: pajé Manoel Caxiado).

Essa semelhança com a amamentação e o cuidado com os filhos criou uma concepção de “humanização” dos macacos entre os Pankará e, assim, como essa narrativa, há várias outras que colocam animais e plantas no mesmo direito à vida. Também não desvinculam a natureza dos processos históricos, assim como o povo, afirmam que a natureza foi violentada, explorada, silenciada, como explicam as pesquisadoras Pankará e suas lideranças:

O Povo Pankará é rico em pessoas que utilizam e usufruem do poder das matas, para curar suas doenças e enfermidades físicas ou mentais, são elas: os pajés, as benzedeiras e os benzedores. Essas pessoas aprendem com seus antepassados como utilizar da natureza o que de melhor ela tem para nos oferecer. O que chama a atenção é o cuidado que eles têm em cuidar e preservar nossas matas, pois, sem a ajuda das ervas, ficaria ainda mais difícil tratar das doenças. É muito importante essa concepção de mundo que essas pessoas têm, e que são repassadas de geração em geração, porém, existem segredos muito fortes em relação ao uso das ervas medicinais que não podem ser revelados, pois, eles têm o medo de que, ao serem revelados alguns segredos: “se perca a essência do povo, de que ao repassar para o não-índio, nossa natureza e os encantos de luz, se revoltam contra nós, se caem diante do não índio, e não nos ajude mais na cura de nossas enfermidades” (LIMA; SILVA; SANTOS, 2012, p. 8).

Aqui nessa Serra tem muito mistério que a gente não pode contar, nem a gente conta, nem as matas contam. São coisas que só podem ser reveladas durante o segredo dos rituais. Tem ciência aqui, acolá naquela serra, naquela outra, nessas serras todinha aqui. Mas, é que os fazendeiros quando escutam dos índios que tem um lugar sagrado, vai lá e destrói. Foi assim que desmataram muita extensão de mata fria<sup>121</sup> aqui em cima. Porque para eles não importam... o que vale é fazer pasto pro gado comer e fazer dinheiro. A Serra do Arapuá foi muito explorada esses anos todos, é difícil pra gente às vezes dar conta de proteger a morada dos Encantados (Manoelzinho Limeira, liderança Pankará, 2010).

Grosfoguel (2013) afirma que as hierarquias de poder globais são raciais, mas são também de gênero, sexuais, epistêmicas, pedagógicas, artísticas, estéticas, linguísticas, espaciais, ecológicas, enfim. Uma trama de hierarquias para exercer-se as diferentes formas

---

<sup>121</sup> Mata Fria são reservas florestais de Mata Atlântica, presentes na Serra do Arapuá, que para os índios, são locais sagrados em que é proibido qualquer tipo de manejo.

de opressão no atual modelo “civilizatório”. Tanto que ele afirma que, sob o risco de “soar ridículo”, prefere usar uma frase larga que põe em evidência as conceitualizações que estão invisíveis, portanto prefere nomear esta civilização como o “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocêntrica/cristianocêntrica moderno-colonial” (GROSFOGUEL, 2013, p. 2). Para Arturo Escobar (2007, p. 44), a natureza não está isenta da diferença colonial, pois “afirmar diferença ecológica e cultural pode ser facilmente ligada à colonialidade e vice-versa”.

Os/as professores/as e lideranças Pankará reconhecem que co-existem, no povo, práticas coloniais, e esta situação colonial em que estão inseridos, ameaça, permanentemente, os valores éticos e epistêmicos que subsistem à concepção dos Pankará de Natureza. Com a invasão do território, veio a devastação de grande parte das matas para criação de gado e, conseqüentemente, o assoreamento de nascentes de águas, e a extinção e/ou diminuição de muitas espécies animais e vegetais. A maioria das famílias Pankará foram convertidas a um sistema patronal, no qual o manejo ambiental segue uma lógica instrumental e (in)sustentável, como os próprios indígenas têm percebido:

As águas antigamente eram mais bem cuidadas do que agora. O povo tinha o maior zelo pelas águas, preservavam as matas ao redor das fontes, não desmatavam as matas. Hoje não preservam, pois queimam as árvores, deixando a água descoberta, no meio do sol e a mãe terra não quer isso. A água não pode ser cercada nas suas nascentes, pois toda natureza precisa da água para sobreviver. Onde tem água tem gente, têm cobra, lagartixa, abelhas... Principalmente a nossa água que é mineral. Não devemos brigar por água, porque a água é para todos (Manoelzinho Caxiado, pajé Pankará, citado em OIEEIP, 2011, p. 1).

A identificação desses problemas tem mobilizado a organização da educação para realizar pesquisas que ajudem a enfrentar os riscos relativos à proteção com a natureza. A forma que as lideranças encontraram para colocar em disputa a orientação política e epistêmica da organização social, contra as ordens do fazendeiro consideradas destrutivas, foi tornando público esse problema, através da pesquisa. A organização da educação propôs uma pesquisa em todo o território para identificar e analisar a situação da água no povo, enunciando a seguinte justificativa:

O respectivo trabalho trará informações precisas sobre o mau uso da água no povo, bem como as práticas de preservação e conservação desse bem na atualidade e para as gerações futuras. O esclarecimento da problemática será



de grande importância para todos, pois servirá como reflexão sobre as práticas desenvolvidas e assim, vivenciar novas ações, passando a garantir a subsistência e o envolvimento sustentável para todo povo com a preservação, distribuição e equidade dessa riqueza deixada pelos nossos antepassados. A pesquisa contribuirá também para a prática em sala de aula, sendo um essencial material pedagógico que oferecerá subsídios para formação do educando na construção de um projeto de vida melhor (OIEEIP, 2011a, p.7).

Os resultados da pesquisa foram apresentados para toda a comunidade em um evento anual que realizam chamado, Feira de Cultura. Pesquisaram as 48 aldeias e identificaram de forma detalhada, as “boas e más práticas”. Mas, além da disputa entre os índios e os fazendeiros, a prefeitura também gera problemas, através do esgoto e do lixão instalados em um dos riachos – Riacho São João – que percorre a região do Sertão da Serra do Arapuá. E, para o processo educativo, concluem que:

Este trabalho possibilitou ao Povo Pankará a reflexão sobre as relações dos indígenas Pankará com a água no povo [...] Suscitando assim, ações no sentido de preservação ambiental e da sobrevivência humana, bem como a construção de princípios comportamentais através das mobilizações compartilhadas nas aldeias, como também garantindo no ensino e aprendizagem nas escolas e na educação do povo a vivência desses princípios. Foram observados a partir da vivência dessas pesquisas uma maior necessidade de uma discussão sobre a preservação e recuperação de nascentes, reflorestamento dos riachos e grotas e o não uso de agrotóxicos bem como a preservação da mata ciliar. [...] Essas ações coletivas nos colocam frente a obrigações, hábitos e atitudes que fazem parte do nosso exercício de descolonização, de sujeitos protagonistas que busca o envolvimento através de uma consciência humana que respeita a natureza. Para concluir, pode-se afirmar que, a água no território Pankará é elemento de partilha e mobilização no desenvolvimento da ação sustentável do povo, na sua preservação e proteção que são partes e objetivos do Projeto de Futuro do Pankará (OIEEIP, 2011b, pp. 38-39).

Enrique Leff (2002) tem argumentado a favor de uma ética ambiental – que se expressa e se sustenta em novos valores – como uma ética de vida, que leva a transgredir a ética implícita na racionalidade econômica e instrumental da modernidade presente no discurso neoliberal do “desenvolvimento sustentável”. Ocorre que, neste tipo de desenvolvimento, reside o limite de um projeto que se guia separando o conhecimento e a vida. Defendendo esse argumento, explica o autor que, reestabelecer a conexão do conhecimento com a vida, significa, “recuperar o pensamento e o sentimento, retomar o

tempo de viver, reivindicar o direito à dissidência, buscar o bem comum, reafirmando a diversidade e as diferenças” (LEFF, 2002, p. 296).

A ‘vontade de poder viver’ – argumento que Leff (2002) desenvolve, a partir do conceito de vontade de poder em Nietzsche –, é uma tarefa de recriar sentidos. Aqui, reside uma interlocução conceitual que contribui para a análise dessa experiência situada e particular dos Pankará. Para compreender a relevância deste processo educativo na consolidação do “projeto de vida” ou “projeto de futuro” dos Pankará, faz-se necessário olhar, desde a experiência colonial pretérita deste povo, até as suas vivências mais recentes. Recordar que seu território é um “oásis no Sertão”, como adjetivou Hohenthal Jr. na década de 1960, por se tratar de um brejo de altitude, e, portanto, alvo de especulação e devastação ambiental. Reconhecer que a situação de violência contra as pessoas e a natureza desvia sentidos, dilui conhecimentos, sepulta algumas vontades de poder viver, refazer, recriar, ressignificar.

Então, diante desta situação histórica concreta, os sentidos e as atitudes de desejar, planejar e desencadear um processo educativo para cuidar da natureza, cuidar do território, cuidar das pessoas, cuidar da vida, tem sido uma tarefa desafiadora para a organização social Pankará, mas que tem repercussão entre os/as professores/as que respondem com poesia:

A terra é nossa mãe  
A jurema é nossa ciência  
As montanhas nos ensinam  
E os encantados nos orientam

Nós educadores  
Só temos agradecer  
Renovar os nossos sonhos  
A cada amanhecer

O acesso a esses conteúdos teóricos, intelectuais, poéticos dos/as professores/as Pankará faz-me perceber que os Pankará estão apostando em uma ética encarregada do projeto epistêmico de renovar sonhos, sentidos, concepções para um viver, e viver bem. E essa vida é o momento no tempo dos Pankará, empiricamente identificável no contexto de sua insurgência.

#### 4.2.4 O processo educativo de “partilhar a partilha”.

A gente que partilhar tudo de bom para os filhos da Serra do Arapuá  
Luciete Pankará.

A partilha é uma categoria polissêmica nos discursos e textos Pankará. É tanto um “princípio” ético, como uma “atitude” ética, que se vive na Serra do Arapuá de modo coletivo. A partilha como “princípio” refere-se à concepção que guia o povo no seu entendimento de ser um sujeito-histórico coletivo, e a partilha como atitude refere-se ao fazer comunitário nesta sociedade pluriétnica. Disso derivam algumas questões empíricas: o que os Pankará partilham? Como partilham? Porque esse é um conteúdo relevante em seus processos educativos? Tentarei, agora, dar sentido às respostas que derivam destas indagações.

Na Serra do Arapuá, as relações sociais estabelecem-se tendo como princípio a partilha, “partilhar no nosso povo é não conseguir comer e beber sozinho, essa é uma maneira de viver” (Edivanha Silva, professora Pankará, 2011). A professora Edivanha traz um componente simbólico na fala, referindo-se ao alimento e à água, estes são elementos fundamentais à sobrevivência humana, o que sugere que partilhar significa – como princípio –, dividir e, dividindo, garantir a vida ao outro, à sua comunidade, ao seu povo, e isso é uma maneira de viver.

E uma maneira de viver avessa ao princípio de morte que os perseguiu ao longo da história a ainda os ameaça. E avessa ao princípio do individualismo, da acumulação e da propriedade privada da sociedade capitalista/colonial/moderna circundante. Assim, essa partilha, tal como compreendem e praticam os Pankará, os diferencia de seus antagonistas e, diferenciando, marca uma posição de alteridade na Serra do Arapuá. Mesmo que o território ainda não tenha passado pelo processo administrativo, jurídico e político da extrusão, é no princípio da partilha que os Pankará se diferenciam daqueles que não participam do seu projeto ético-político-epistêmico de sociedade. Leff argumenta que o bem comum se constrói em relações de auteridade:

está orientado hacia el porvenir y trasciende de la realidad presente hacia lo que aún no es, a través del reconocimiento de los potenciales de lo real y la creatividad humana. Recupera la autoría, la autonomía y la diferencia como principios de vida (LEFF, 2002, p. 305).

A partilha é um princípio ético que se estabelecem, também, no campo espiritual que, por sua vez, está no âmbito das relações com a natureza. Vejamos na fala de uma liderança religiosa:

Nossas matas têm donos, os Encantos de luz, eles trabalham pra gente do dia à noite. No inverno recebendo e armazenando as águas das chuvas, e no verão garantindo a distribuição nos olhos d'águas (Nenem, liderança Pankará)<sup>122</sup>.

Na fala de Nenem, os sujeitos da ação da partilha são os Encantados. Os Encantos de Luz, aqui, são quem garantem a vida, porque provêm o povo do elemento vital: a água. Como afirmam as professoras Pankará no título do seu projeto de pesquisa “Água fonte de vida e patrimônio preservado por nossos antepassados” (OIEEIP, 2011a). Seja na fala de Edivanha, seja na fala de Nenem, o sujeito do princípio ético está fazendo o que é “bom” para todos.

A ética Pankará é baseada na partilha mesmo, a gente partilha o que é bom, como diz o nosso pajé Manoelzinho Cacheado. A gente aprende desde pequeno que tem que dar para o outro o que a gente tem de melhor. A questão de dividir com justiça, tentar equilibrar aquilo que nos sustenta tanto na religião como na questão do pão de cada dia mesmo (Luciete, professora Pankará, 2013).

Dussel afirma que a eticidade se constrói processual e diacronicamente, desenvolvendo-se a partir de três dimensões: material, formal e factível. A dimensão material corresponde à verdade prática da razão acerca da vida do sujeito: o “verdadeiro”. A dimensão formal trata de enunciados normativos com pretensão de validade: o “válido; e a dimensão factível é o momento da realização, da factibilidade ética: o “bom<sup>123</sup>” (2012, p. 238). O “bom” não é o sistema de eticidade em si, mas o ato humano ou o próprio sujeito-ético. Diante disso, Dussel (2012, p. 282), vai arguir sobre a impossibilidade empírica de um ato perfeitamente “bom”,

seriam necessários uma inteligência, vontade e aparato psíquico-corporal de capacidade, equilíbrio e eficiência infinitos [...]. Todo ato é aproximativamente “bom” dentro de um marco de possibilidades onde muitos tipos de atos são possíveis. O marco do permitido (até o devido) eticamente é imenso, mas tem critérios e princípios precisos [...] Dentro

<sup>122</sup> Citado no relatório de pesquisa das professoras Pankará (OIEEIP, 2011b, p. 20).

<sup>123</sup> Para Dussel é o “bem” que produz o bom, a bondade está no mesmo nível que o “justo” (2012, p. 282. Nota 2).

deste marco é possível uma tolerância ativa, respeitosa, democrática, não rigorista.

Esta formulação teórica de Dussel sobre o “bom” elucidada que não se está tratando aqui de uma perspectiva idealista romantizada, acerca dos princípios, das intenções e das práticas na sociedade Pankará. Mas de um processo que representa um esforço, uma tentativa histórica de se realizar a justiça, como sugere Luciete Pankará ao associar o “bom” ao “justo” e ao “equilíbrio”.

Com essa mesma compreensão, será abordada a partilha como um fazer comunitário, que é o “fazer junto”, ou “fazer no coletivo”. Coletivo e comunitário são categorias análogas para os Pankará, eles sempre vão referir-se a elas no mesmo sentido, seja no discurso, seja no texto:

O povo Pankará vive do coletivo e da união que se dá desde cedo na família com os pais, na escola com os professores e na comunidade com as lideranças e anciãos. É comum de todas as atividades que são realizadas, fazerem no coletivo, seja no plantar da roça, limpar, colher, nas farinhadas, em festas de casamentos, batizados, aniversários e outros. É isso que torna a coletividade da família, escola e comunidade Pankará (SILVA; SOUZA; SILVA, 2012, p. 5).

No coletivo, é partilhado alimento, trabalho, água, cuidado e conhecimentos. A partilha do alimento se dá de maneira ampla e variada. Tanto partilham entre as famílias, como entre as regiões do território:

As famílias são solidárias, vivem e sobrevivem desta tradição, pois tudo o que tem, eles partilham, tais como: o feijão, macaxeira, farinha, goma, peixe, banana, laranja, pinha e outros (SILVA; SOUZA; SILVA, 2012, p. 5).

Produzimos os nossos produtos com o intuito de garantir a sustentabilidade de nossas famílias, fazer trocas com os nossos vizinhos de aldeias e de outras aldeias e doarmos para aqueles que não têm por conta do clima do local [...]. Portanto, parte da produção de nossas frutas é para o nosso consumo (doces) e também para partilhar com algumas aldeias, nas quais não existem essas diversidades de frutas como, por exemplo, na região do Sertão (PEREIRA; PEREIRA, 2012, p. 4).

A partilha está presente no cotidiano dos Pankará. Eles a vivenciam e a promovem em várias situações do seu calendário sócio, econômico e cultural. Para dar mais proximidade a essa realidade, destaquei alguns trechos do texto das professoras Pankará sobre Economia e

Educação, no qual elas colocam em evidência esse fazer comunitário do dia-a-dia da Serra do Arapuá:

Na nossa organização econômica sempre respeitamos o tempo da natureza, porém, temos que saber o tempo determinado para o preparo da terra, para o plantio e para a colheita. [...] No mês de janeiro dá início as trovoadas, período muito importante para o nosso povo, porém, é quando nos animamos com a terra molhada. [...] É nesse mês que nos juntamos para separar o caju da castanha, esse é um dos momentos onde existe a sociabilidade entre as comunidades. Fevereiro é quando acontecem os mutirões para o preparo da terra para o plantio, portanto, é quando existem trocas de serviços entre os indígenas para roçar destocar, limpar e plantar os legumes. [...] No mês de março se inicia os festejos dos padroeiros. Festejamos os novenários de São José na aldeia casa nova, onde as comunidades se juntam para agradecer as graças alcançadas durante o mês. [...] Em julho, os agricultores Pankará do Sertão se organizam com suas famílias para a quebra do milho. [...] Já os que moram na chapada da Serra fazem seus plantios de mandioca. A farinhada é um momento em que ocorre a partilha, ou seja, as pessoas se reúnem para ajudar um ao outro, porém, essas atitudes são fundamentais para o nosso povo. [...] Em outubro as meninas que juntaram o dinheiro com a venda da castanha, vão todos para o Ceará para festejar a festa do padre Cícero. [...] Esse é o tempo onde acontece moagem da cana de açúcar, na aldeia Brejinho, onde nos juntamos para cortar e moer a cana na fabricação da rapadura. [...] Chegando ao final do ano, nos juntamos para brocar e destocar as terras para o plantio. É dessa forma que nos organizamos, sempre respeitando as leis da natureza (PEREIRA; PEREIRA, 2012, pp. 6-8).

A antropóloga Lara Andrade (2010, p. 63), chama a atenção para um dado de contexto importante, no qual essas práticas da partilha se desenvolvem cotidianamente:

A não garantia da regularização da terra fez com que se consolidasse a situação de expropriação do território tradicional, assim grande parte dos índios da Serra do Arapuá tornaram-se (ou continuaram) trabalhando como meeiros, alugado, ou ainda pagando renda. Mas, mesmo neste contexto a rede de trocas de trabalho de base étnica não foi inviabilizada, sendo assim também um componente fundamental do uso permanente dos índios na serra até hoje.

Esta análise de Andrade traz a discussão para o âmbito da resistência histórica no território e a luta atual pela regularização. Walter Mignolo (2008, p. 320), analisando os sistemas comunitários indígenas nos Andes, os Ayllu, destaca como esses sistemas baseados na experiência histórica, que coexistiu com as instituições ocidentais imperiais/coloniais, podem oferecer uma relevante contribuição teórica e política, pois “no sistema comunitário, o poder não está localizado no Estado ou no proprietário individual (ou corporativo), mas na

comunidade”. Aqui reside, a meu ver, uma chave de leitura pertinente para perceber o significado político da partilha como mecanismo estratégico de resistência e autonomia. O que, de certo modo, leva a um entendimento sobre o porquê “educar para a partilha” é um conteúdo relevante para o projeto político-epistêmico em processo.

Para isso, retomo um dos aspectos simbólicos utilizados nos depoimentos dos Pankará: a água. Dentre todos os elementos que são partilhados na Serra do Arapuá, a partilha da água tem sido um exemplo concreto de como os Pankará desenvolvem uma ética de vida e uma vida livre dos mecanismos de subordinação política. E o fazem sem depender de qualquer ação estatal. Todas as aldeias do Sertão dependem do regime de água do alto da serra (regiões do Agreste e Chapada), onde estão situadas 86 nascentes e reservatórios de água naturais. Para uma região do Semiárido nordestino, isso representa uma fonte de poder significativa.

Diferentemente das demais comunidades indígenas e rurais da região, os Pankará não dependem de carros pipa, o que significa estar fora do mercado de água, no período eleitoral. E, apesar de algumas destas nascentes estarem sob a posse de não-índios, as que estão sob o domínio da comunidade garantem a autonomia do grupo. Essa água é levada para as aldeias, via encanamentos que são adquiridos via sistema de cotização, organizado pela OIEEIP. A água é levada para as cisternas da escola ou de alguma casa, e lá é redistribuída para a comunidade local, conforme explicam:

A aldeia Saquinho sempre foi uma aldeia com grandes necessidades de água, tanto para o consumo humano quanto para o consumo animal e para as plantações. Até 2008, a comunidade sofria muito, tinha que carregar água à 4 Km de distância, pegavam água das aldeias Mingú de Cima e Brejinho. A partir de 2008 a Organização de Educação Escolar Pankará, se mobilizou e conseguiu levar água de boa qualidade através de mangueiras da aldeia Saco, com 5,5 km de distância, essa água passa pela aldeia Brejinho e ao chegar à aldeia Saquinho é armazenada em uma cisterna da escola Simão Cícero da Silva e em algumas casas onde também tem cisternas (Ary, liderança Pankará, 2013).

A aldeia Saquinho é um exemplo importante, devido à experiência histórica particular desta comunidade. Está situada numa área muito árida, e o regime de partilha interno é importante para prover sua manutenção. A comunidade do Saquinho é quem mais abasteceu as fazendas de mão de obra, uma vida de muita servilidade à elite agrária. Contudo, no dia da Retomada da Educação, foi a primeira comunidade que se mobilizou para garantir o

fechamento da cancela. A organização social Pankará tem uma relação de muita atenção às necessidades materiais dessas famílias do Saquinho.

Como dito já nos primeiros capítulos desta tese, na década de 1950, uma das estratégias dos fazendeiros de expulsar as lideranças indígenas, particularmente, Seu Luiz Limeira e família, foi a de proibir o acesso a água. Opondo-se, radicalmente, às lógicas e às práticas dominantes, os Pankará têm restituído, a cada uma de suas comunidades, o direito à água, que, em outras palavras, significa restituir à vida, uma vida boa e justa. E o tem feito autonomamente, através do poder que está localizado na comunidade e na sua organização social.

Essa autonomia em relação ao Estado tem repercussão em outras experiências do modo de ocupação na Serra do Arapuá. O território também é algo que se partilha nesse projeto descolonial. É partilhado entre índios, quilombolas e camponeses como princípio epistêmico e atitude ética, que fazem da Serra do Arapuá um território autodeclarado de pluriétnico. Essa pluralidade, assumida e conduzida politicamente pela organização social Pankará, é resultado das desobediências múltiplas que têm sido empreendidas por esse povo, e este será o tema tratado no próximo capítulo.



## CAPÍTULO 5

### **Os efeitos reais da desobediência: território de vida**

Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. Mas essa dignidade não tem nada a ver com dignidade da “pessoa humana”. Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar. O que o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfomeá-lo.  
Frantz Fanon<sup>124</sup>

Neste capítulo, será apresentado como a insurgência Pankará e seus atos de desobediência política e epistêmica tem efeitos reais na Serra do Arapuá. Entre as várias transformações ocorridas na última década, está em curso a possibilidade de restituição do direito ao território tradicional em seus aspectos jurídico-políticos e de justiça histórica para todas as comunidades subjugadas no último século. Essa mudança de rumo na Serra do Arapuá será apresentada a partir da etnografia de duas comunidades, cujas especificidades colaboram para a percepção e compreensão do que se está defendendo nesta tese, são elas: Massapê e Tiririca dos Crioulos.

#### **5.1 Comunidade Massapê.**

O Massapê é uma comunidade Pankará, com aproximadamente 96 famílias, situada na região do Sertão, a nordeste da Serra do Arapuá. O Massapê faz fronteira com a aldeia Poço do Mato e fica na estrada de chão batido que liga a cidade de Floresta à cidade de Carnaubeira da Penha.

Essas famílias foram banidas do seu território, no ano de 1998, portanto, tratar da história dessa comunidade, é refletir sobre os padrões de violência contra o povo da Serra do Arapuá, constitutivos do sistema coronelista vigente na região de Floresta e Carnaubeira da Penha. Há uma relação muito íntima, neste contexto regional, entre o poder hegemônico das famílias que colonizaram este Sertão (também do narcotráfico), a desumanização dos

---

<sup>124</sup> FANON, 2010, p. 61.

indígenas e negros e a disseminação de valores genocidas contra toda a população subalternizada (índios, negros, camponeses).

Como afirma Espinosa (2007), a violência é sempre um assunto indiscreto. Levantar os dados sobre o banimento foi uma tarefa delicada nesta pesquisa, pois como trazer a público o que as vítimas da violência querem esconder e, ao fazê-lo, esquecer e proteger-se. Por outro lado, a violência praticada contra 96 famílias tem sua força nesta invisibilidade que já dura 15 anos. Nenhuma notícia em jornal, rádio ou televisão. Nenhuma providência do poder público. Só os relatos constrangidos e cerrados noticiam e denunciam o etnocídio<sup>125</sup> contra o Massapê.

Desde 1999, tenho buscado pesquisar esse fato, mas somente no ano de 2010 as lideranças do Massapê autorizam-me a escrever sobre o assunto, e com várias restrições que estão sendo respeitadas<sup>126</sup>. A decisão de retornar ao território e relatar o ocorrido é tomada diante da conjuntura positiva de regularização do território por parte da Funai e da força política que a organização Pankará tem na atualidade, como explica Ary Pankará,

eles são parentes nossos. A comunidade Massapê é Pankará. São negros na pele, mas são da tradição do Toré. No início tinha a questão da violência e a gente precisava cautela, se fortalecer na organização do povo. Quando a gente tivesse firmado na organização do povo, sabendo o que queria e como queria fazer, aí sim, poder incorporar o Massapê nessa luta. Eles sempre nos procuravam até que chegou o momento certo. Quando eles compreenderam como funcionava a organização Pankará, o trabalho com as lideranças, o respeito a organização interna, e que eles também colocavam a necessidade deles, que queriam voltar para o Massapê, a gente resolveu somar força porque é um direito deles também. E eles são uma força para nossa organização (Ary, liderança Pankará, 2013).

Mas, antes de analisar o processo de retomada da vida comunitária no território de origem, penso ser importante conhecer o fatídico episódio de expulsão da comunidade do Massapê como ponto de partida para se compreender a transformação que está em curso.

---

<sup>125</sup> Retomo aqui o conceito de etnocídio na perspectiva de Espinosa (2007, p. 274), como todo ato de silenciar a existência de um povo.

<sup>126</sup> Além das restrições de conteúdo, por solicitação dos membros da comunidade, as entrevistas que falam diretamente do dia do banimento não foram gravadas, utilizo notas do caderno de campo e em alguns depoimentos as pessoas não serão identificadas. Para o registro desta entrevista contei com a colaboração da antropóloga Lara Andrade. Além das entrevistas, recorro aos depoimentos que constam no Relatório Antropológico produzido no âmbito do Projeto de Integração do rio São Francisco/Ministério da Integração (BARBOZA, s.d.).

### 5.1.1 O Banimento: violências e violações dos direitos territoriais e do direito à vida.

Las narrativas históricas producen necesariamente silencios  
que son ellos mismos significativos.  
Michel-Rolph Trouillot

No ano de 1998, durante os jogos da Copa do Mundo, a comunidade reuniu-se na rua principal da aldeia para assistir aos jogos na televisão pública, que ficava no centro da vila de casas. Em um desses dias, foram surpreendidos por um carro com homens mascarados e fortemente armados, vestidos com roupas da polícia, que desceram do automóvel já atirando:

Vinha um outro, trajado de tenente, outros de policial, chegaram atiraram: pa – pa – pa (Informante A1, 2010).

Chegarão lá de noite e meterão bala, o povo tudo assistindo na televisão, o povo que fica no meio da rua, bota as mãos pra cima que é a polícia, tim, tein, tim, tim, aí tinha um sobrinho meu, muito experiente na lengada, curiou, assim, viu que não era polícia dobrou o pé aqui, pegou uma arma e desceu, quando desceu derrubou um, entendeu? (citado por BARBOZA, s.d., p. 45).

E não derrubou os outros porque agarraram em meu irmão e para todo canto que ele botava a arma, jogavam meu irmão na frente das armas, e puxando e tirando, até que derrubou ele, aí mode isso daí, porque esse que morreu era de lá que ele veio trajado de tenente, veio pra peda entendeu? (citado por BARBOZA, s.d., pp. 45-46).

Entre as pessoas do Massapê, havia, dois jovens envolvidos com o narcotráfico e, rapidamente, identificaram que não se tratava de polícia, e sim de traficantes, o que os levou a reagir atirando de volta. No tiroteio, um dos homens que invadiram a aldeia veio a óbito imediato. Ao ser retirada a sua máscara, foi reconhecido pelo povo do Massapê como um dos seguranças do prefeito de Carnaubeira da Penha, à época. A despeito dessa associação ao prefeito, todos confirmaram que se tratava de um grupo ligado ao tráfico e que também cometia vários roubos na região. A comunidade inicialmente acreditava que tais invasores foram à comunidade para roubar os mercadinhos, pois o comércio no Massapê era bem movimentado. Outros acreditavam que era disputa de tráfico, e que os dois jovens do Massapê, envolvidos no sistema do tráfico, eram o alvo, portanto reagiram e deu-se a questão. Essa categoria empírica questão, na faixa de Sertão onde está incrustado o polígono da maconha, significa dizer “conflito direto com o narcotráfico”.

Imediatamente depois desse dia, teve início uma sequência de violências contra toda a comunidade do Massapê, que durou cerca de uma semana e culminou com sua expulsão do território tradicional. Assassinatos e torturas levaram a retirada em fuga para a cidade de Floresta, 96 famílias. Sobre isso, alguns relatos:

Pegaram um rapazinho que tinha lá no Massapê, deficiente mental, e fizeram muita barbaridade, torturaram muito, foi uma coisa horrível, todo o pessoal da Serra ficou indignado com a brutalidade, o menino inocente rapaz, não tinha necessidade (informante B2, 2010).

Eu mesmo vim de pé para Floresta. Saí de lá 12 horas do dia, vim chegar aqui em Floresta 8 horas da noite. [...] Que não podia vir de carro não. Tinha dois carros deles na frente fechando a estrada e a gente não podia sair (trecho de depoimento coletivo, 2010).

As lideranças Pankará relatam que seus parentes do Massapê foram obrigados a retirarem-se, a pé, pela caatinga até Floresta, um percurso em torno de 35 quilômetros percorrido por mulheres grávidas, crianças, bebês recém-nascidos, idosos, enfim, mais de trezentas pessoas: “nossos pertences só puderam ser retirados aos poucos e às escondidas”, relatam. Passados alguns dias depois da semana de torturas, as demais aldeias da Serra do Arapuá mobilizaram-se com caminhões e num mutirão fizeram a retirada total dos pertences das famílias que ainda restavam nas casas do Massapê.

Ao chegarem ao município de Floresta, foram recebidos pelo bispo e o prefeito que, juntos, providenciaram as áreas para abrigar todas as 96 famílias. Sobre essa chegada à Floresta, Seu Dioclécio diz o seguinte,

e aqui eu me arrumei [...] O padre mandou me chamar mais o bispo e disse: “Você tem uma reunião” e procurou o que era que eu queria. Eu disse: “Quero que o senhor facilite um terreno do Bom Jesus para poder cada qual fazer seu ranchinho”. “E eu libero”, ele disse. “E vocês vão viver de quê?”. Eu disse: “todo mundo vai trabalhar no Navio, no Pajeú, plantando cebola, plantando tomate. Vai arrumar a feira pra comê”. Aí o bispo disse: “E se eu der essa localidade como é que vocês vão fincá estaca?”. “Nós faz um ranchinho de folha de mato, de palha de catolé e depois a gente consegue fazer as casinhas”. Aí ele “É”. Aí queria me dá lá pro outro lado. Eu disse: “rapaz... Olhe ...” Aí o prefeito, que era Sergio de Altinho disse: “Não. Lá eles já vem do mato e ir pro mato também não adianta não. Vamos dar a taipa e numa parte do Parque de Exposição tem local”. Aí disse: “Pois é, tome de conta lá e bote seu povo”. [...] Para voltar pra trás, ninguém quis voltar ” (Seu Dioclécio, liderança Massapê, 2010)

Tais áreas são as denominadas de Massapê 2 e DNER<sup>127</sup>, nas quais habitam ainda hoje. Nenhuma investigação policial foi feita. O prefeito de Floresta e um deputado da família Ferraz (não informaram se estadual ou federal), além do Bispo de Floresta, foram as autoridades públicas que tomaram conhecimento e participaram, de algum modo, nos esforços para acolher a comunidade do Massapê neste município, contudo nenhuma denúncia e/ou providência formal foi tomada.

Do ponto de vista das lideranças Pankará, a omissão da prefeitura de Carnaubeira da Penha, deve-se a fatores políticos e econômicos. O Massapê possuía a feira mais movimentada da região e era responsável pela movimentação da economia regional. A feira foi criada por Seu Dioclécio, na década de 1970, e o crescimento econômico do Massapê sempre representou uma ameaça ao desenvolvimento do núcleo urbano de Carnaubeira da Penha. Além disso, por ser uma comunidade muito populosa e com uma organização por base familiar, tinha consolidada sua autonomia política, diferentemente das outras comunidades rurais com relações difusas presentes no município:

O povo do Massapê nunca votou de cabresto, sempre botaram vereador e prefeito e nenhum nunca mandou lá (Informante B2, 2010).

No Massapê Seu Dió é uma liderança forte, porque ele é um dos que originou aquela comunidade, e depois todo mundo lá é filho e neto dele. Sempre foram muito organizados, a feira de lá era a melhor da região. É um povo muito trabalhador e nunca foi pra porta de prefeito pedir nada. Também nunca deixaram o prefeito mandar lá (Informante B3, 2010).

Os relatos recorrentes informam que, de fato, a feira de Carnaubeira da Penha só se estruturou como um espaço de atividade econômica no município, depois que a feira do Massapê acabou, em 1999. A feira do Massapê é um tema que não se pode deixar de abordar devido a importância política, econômica e social. Essa comunidade é conhecida em todo Sertão de Itaparica por ter mantido a “feira mais forte” de toda a região, condição que lhe rendeu a assunção de primeiro distrito de Carnaubeira da Penha:

Vendia goma, vendia milho, feijão, remédio e gasolina. De tudo quanto o povo levava, vendia. O que sobrava tinha eu, Mané Quixabera, Cumpade Mané Sanche que comprava o resto pra ninguém voltar com nada. Não

---

<sup>127</sup> Referem-se ao local onde houve obras do Departamento Nacional de Estradas e Rodagem (DNER).

voltava com farinha, não voltava com nada. Graças a deus se criou assim (Seu Dioclécio, liderança Massapê, 2010).

A feira do Massapê acontecia, no domingo, e a de Carnaubeira da Penha, na segunda-feira. Seu Dioclécio informa que foram várias as tentativas de “acabarem” com a feira e muitos foram os opositores,

eles vieram falar comigo para eu mudar a feira do Massapê do domingo. Eu digo: não. [...] Quando eu ía pra Carnaubeira zombavam de mim. Aí eu dizia, meu amigo, o importante que eu tenho é o povo, não é o dinheiro (Seu Dioclécio, 2010).

Era na feira do Massapê que os Pankará comercializavam e trocavam mercadorias. A feira também era o local dos encontros, troca de informações e de solidariedade, pois todas as localidades da Serra do Arapuá participavam da feira. Afirmam de forma recorrente que, nesta época, “não precisava nenhum índio ir pra Carnaubeira”. Há um histórico de muita hostilidade dos carnauberenses com o povo da Serra do Arapuá, tanto que até hoje o núcleo urbano de referência para este povo é a cidade de Floresta. Parece-nos que a feira do Massapê constituía-se como um importante espaço de empoderamento e autonomia econômica dos Pankará, e isso sempre foi empecilho aos políticos e fazendeiros do entorno, no que diz respeito à histórica prática coronelista desta região.

Com o banimento da população do Massapê, a feira foi interrompida, e os Pankará recriaram outras formas de manutenção da sua autonomia em relação à Carnaubeira. Passaram a comercializar nas feiras de Floresta, Belém de São Francisco e no Sertão do Ceará. Mas o forte da economia Pankará é mesmo a agricultura de subsistência e as trocas internas. Como exposto no capítulo anterior, as culturas do Sertão abastecem a serra e vice-versa. Essas trocas são categorizadas pelos Pankará de *partilha*. Partilham alimentos, água, serviços, cura. Refletindo com Seu Dió a questão da partilha, ele responde contando sobre a origem do Massapê,

ah! a origem do Massapê. Como é que começa ali o Massapê? Bem a origem foi o seguinte. As criada [referindo-se aos irmãos e parentes] formam um laço, num é? Aí eu consegui pra o pessoal, eu fiz uma festa, entendeu. Eu disse: olhe, quem quiser levantar seu canto o terreno está aí. Eu tenho a propriedade ali. Para dar tijolo, bater o barro, aqui não me paga é nada. Tem mais outra coisa, o que for mais forte e levantar primeiro a casa, o mais fraco

pede um encosto. Não tem negócio de pagar o outro não, pega um encosto. E conseguiu desse jeito (Seu Dioclécio, liderança Massapê, 2010).

Seu Dioclécio nasceu em 1930, no cume da Serra do Arapuá, especificamente na aldeia João Lopes, região em que está territorializado o “tronco velho” do grupo de parentesco Caxiado. Seu Dió, como é chamado por todos, é o terceiro de treze filhos, depois dele, todos os seus irmãos nasceram no Massapê, a começar por Lindaura, em 1932. Seu pai, Sr. José Vicente Nogueira, é do Massapê, local de nascimento e onde herdou as terras de seu pai, Sr. Vicente Nogueira da Silva (avô paterno de Dió), oriundo da cidade de Triunfo (local de refúgio dos Umã no século XIX). Vicente Nogueira foi casado com Ana Senhorinha (avó paterna de Dió), índia Atikum da Serra do Umã. Do lado materno, Dió descende exclusivamente da Serra do Arapuá, aldeia João Lopes, local de origem de sua mãe, Sra. Doralice Ana Pereira, e dos seus dois avós maternos, o Sr. Militão Feliz Gomes e a Sra. Ana Pereira Neta.

Os membros desta comunidade pertencem aos dois dos principais grupos de parentesco da organização social Pankará, os Caxiado e os Limeira. Estão representados por duas importantes lideranças que são, também, os anciãos, Seu Dioclécio Nogueira e Seu Joel Salvador. Seu Dioclécio representa o grupo majoritário de famílias, e, com exceção da propriedade de Seu Joel Salvador, toda área territorial do Massapê é de propriedade de Seu Dioclécio e irmãos consanguíneos. Terra herdada de seu pai, o “velho Vicente Nogueira”, como é referenciado na história oral. Já Seu Joel Salvador, é incorporado ao grupo através do matrimônio com Dona Mocinha, prima legítima do pajé Pedro Limeira e parente direta da velha Passarinha, importante liderança religiosa do grupo de parentesco dos Caxiado.

No banimento, apenas uma família permaneceu no Massapê, em uma localidade mais afastada da vila central, porém bem próxima a aldeia Poço do Mato, que foram Seu Joel Salvador e sua esposa Dona Mocinha. O restante da comunidade passou a viver na periferia da cidade de Floresta, em processo de extrema vulnerabilidade social. Essa história de violação de Direitos Humanos afetou a integridade física, emocional e moral desta coletividade, além dos sérios danos sociais, organizacionais e culturais, cujas consequências estão ainda latentes.

A comunidade do Massapê vive hoje em situação de extrema vulnerabilidade social e de saúde. As mulheres relatam que quase todos os homens desenvolveram a doença do alcoolismo, que ocorre exploração sexual infanto-juvenil e o envolvimento da juventude com

uso de drogas, particularmente em decorrência das obras da transposição do Rio São Francisco<sup>128</sup>. São preocupações bem objetivas que merecem providências, mas não se pode abordá-las sem destacar a maior delas: o banimento do território tradicional. O banimento gerou uma série de outras violências e violações, que corroboraram inevitavelmente para a interrupção da vida em comunidade, afetando toda a dinâmica social do grupo, como a participação nos rituais e festas, a participação na organização social, a reprodução das práticas econômicas e de subsistências tradicionais, o acesso das crianças e jovens aos processos educativos do povo, entre outras. Como pode ser percebido através desses breves relatos, trata-se de uma violência contra o patrimônio material, imaterial e contra a vida. Passados quinze anos, as violações continuam no anonimato para o Estado brasileiro.

### **5.1.2 O Massapê, a questão quilombola e a incorporação nos limites da T.I**

#### **Pankará.**

Durante o período do banimento, no ano de 2005, Seu Joel, liderança que ficou no território do Massapê, foi procurado por um político de Carnaubeira da Penha para articular a criação de uma associação quilombola. O Massapê possui uma certificação da Fundação Cultural Palmares como *Comunidade Remanescente de Quilombo*, publicada em junho de 2005<sup>129</sup>. Em 2007, foi fundada a *Associação dos Remanescentes de Quilombo de Massapê Pe. Evaldo Betti*, porém presidida pelo carnaubeira Glaudiovane.

No ano de 2009, dois atos administrativos do governo federal repercutiram na vida da comunidade do Massapê. Primeiro foi a abertura de processo no Incra para dar início à regularização territorial da comunidade, cujo trabalho foi executado pelo Ministério da Integração Nacional como parte do Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas, no âmbito das ações do Projeto de Integração do Rio São Francisco com as Bacias Hidrográficas do Nordeste Setentrional (PISF). Seguida da constituição do Grupo

---

<sup>128</sup> A execução de grandes obras de infra-estrutura na região, a exemplo da transposição do rio São Francisco, coloca a comunidade do Massapê ainda em maior risco social em virtude da intensificação do trânsito de pessoas de outras localidades que trabalham nos empreendimentos. A pesquisa realizada pela Confederação Nacional dos Municípios (CNM), divulgada pela imprensa nacional no início de novembro de 2011, revela que o uso do crack tem substituído o consumo de álcool em virtude do baixo custo de aquisição desta droga. Dentre os 4,4 mil municípios pesquisados, 89,4% indicaram que enfrentam problemas com a circulação de drogas em seu território e 93,9% com o consumo. O uso de crack é algo comum em 90,7% dos municípios e já chegou ao Sertão de Pernambuco.

<sup>129</sup> Dado da Fundação Cultural Palmares disponíveis em: <[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=88](http://www.palmares.gov.br/?page_id=88)>. Acesso em: jan. 2012.



Técnico<sup>130</sup> para identificação e demarcação dos limites da Terra Indígena, cujo procedimento é percebido pelas lideranças como a oportunidade concreta da reinserção do Massapê à organização social e territorial do povo.

Esses são os percursos formais que envolvem a comunidade do Massapê e que são inerentes às políticas de reconhecimento empreendidas no Brasil, nas últimas décadas. Contudo, tais atos jurídico-administrativos acima citados parecem não ter correspondência com a realidade social e com os anseios do Massapê e, conseqüentemente, do povo Pankará, segundo um conjunto de dados coletados através da pesquisa documental e de campo, entre os anos de 2007 e 2013.

Como dito na introdução da tese, eu atuei como coordenadora do Grupo Técnico da Funai e a metodologia adotada pelo GT consistiu na visita e na articulação com todas as comunidades do entorno da Serra do Arapuá afetadas pelo processo de regularização territorial Pankará. Tais comunidades foram mapeadas durante as primeiras oficinas de cartografia participativa para a construção coletiva e gradual da proposta final de delimitação da T.I. Este exercício de representação do espaço nos permitiu, também, conhecer mais sobre as redes de parentesco e de sociabilidade Pankará, e entre elas, chamou-nos atenção duas comunidades em particular: Tiririca e Massapê. Duas comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares como quilombolas, mas que possuíam vínculos históricos de parentesco e ritual com os indígenas.

O GT, composto pelas principais lideranças Pankará, procedeu com a visita a estas duas comunidades, no ano de 2010, e deparou-se com um paradoxo: o Massapê já encontrava-se em um processo adiantado de regularização da sua terra pelo Incra, mas contestou tal procedimento e afirmou que o Massapê é área indígena. A comunidade Tiririca, por sua vez, não tinha nenhum processo administrativo em curso, a não ser a certificação da FCP, no entanto afirmou não ter interesse em incorporar-se aos limites da T.I, pois, mesmo sendo um *quilombo-indígena* (categoria utilizada por eles), reiteraram que “a Serra é dos caboclos, a Tiririca é dos crioulos”.

Representantes das duas comunidades passaram a integrar o GT, participaram de todas as reuniões que culminaram com a proposta final de delimitação da T.I, a qual incorpora o Massapê e exclui a Tiririca. Além da participação nas atividades do GT, ocorreram outras reuniões: uma ampla no Massapê, no prédio da igreja em julho de 2010, outra no Massapê 2,

---

<sup>130</sup> DOU - Portaria 1014/PRES/FUNAI de 04 set. 2009.

na cidade de Floresta em julho de 2010, na casa de Seu Dioclécio, e uma última reunião, novamente no Massapê, na casa de Seu Joel Salvador, em setembro de 2010. Em todas essas reuniões, a comunidade se posicionou diante do GT, pleiteando seu reconhecimento como Terra Indígena. Pleito prontamente recebido e defendido pelas lideranças Pankará, inclusive por Seu Joel Salvador e Dona Mocinha, chamo a atenção ao casal, porque são as lideranças que legitimaram a fundação da Associação Quilombola. Nessas reuniões, o GT preocupou-se em deixar claro que o procedimento era de estudo da ocupação tradicional, e não da identidade dos sujeitos. Que o princípio da auto-atribuição estava resguardado e seria respeitado o interesse de todos os grupos. Um dos motivos que nos levou, novamente, ao Massapê para nos reunir com Seu Joel e sua família, foi a tentativa de construir coletivamente alternativas para garantir sua decisão pela regularização territorial como quilombola, sem gerar maiores tensões com os Pankará e com Seu Dioclécio. Inicialmente, parecia-nos que Seu Joel Salvador tinha muita clareza das questões políticas, administrativas e jurídicas que estavam em jogo.

Mas, ao contrário disso, apresentou dúvidas acerca das consequências práticas dessa regularização como quilombo e reafirmou o que disseram na reunião ampliada na igreja, “aqui somos todos caboclos de cima da Serra”. Esse foi o discurso que predominou durante a reunião, e para legitimar a informação, recorreram à oralidade e foram reconstituindo a história evocando a memória dos tempos do Toré, das farinhadas, da feira, dos nascimentos e mortes, e, principalmente, das relações de parentesco, como ressalta Renata Paoliello “é importante destacar a rede de parentesco como modalidade histórica de organização social, que sustenta o vínculo simbólico com a terra” (2007, p. 143). Na conversa com Seu Joel, emergiram todas as relações que fundamentam a dinâmica da ocupação tradicional do Massapê, relacionando-a aos Pankará, mas, apesar disso, ao final da reunião, Seu Joel disse:

Aqui nós tudo somos caboclo. A mulher [referindo-se a esposa Dona Mocinha] é nascida aí em cima dessa Serra, se criou no Toré, é prima legítima do veio Pedro Limeira [pajé], mas eu não sou homem de tirar minha assinatura. Assinei como quilombola e não volto atrás, porque eu sou um homem velho e nunca desfiz compromisso meu. Agora, se a Funai quiser passar a linha aqui, eu não protesto não, porque aqui também é área de caboclo. A senhora só não me peça para eu tirar minha assinatura (Seu Joel Salvador, liderança Massapê, 2010).

Considerando os discursos nas reuniões, a análise das entrevistas e a observação, é possível afirmar que há uma questão moral envolvendo o aparente impasse de Seu Joel Salvador sobre o tipo de reconhecimento jurídico deste território. Seu Joel é um ancião, como dizem na região: “um homem de muita honra”, e custa-lhe essa imagem pública e sua consciência pessoal em desfazer um compromisso assumido publicamente com o Estado. A compreensão que tive em campo é a de que Seu Joel, através de um discurso articulador da identidade Pankará para a coordenação do GT, remeteu ao Estado essa decisão, poupando a si deste “distrato” e evitando conflitos com Seu Dioclécio. Uma estratégia que me pareceu muito pertinente, diante da responsabilidade, de fato, que o Estado tem com as violações de direito contra essa comunidade.

Para não incorrer nos possíveis essencialismos, é importante uma análise crítica sobre esse conteúdo discursivo de Seu Joel e familiares, pois estava clara a intencionalidade de comunicar ao órgão indigenista, no caso a Funai, o interesse deste grupo pelo seu ‘reconhecimento’ como Pankará, apesar de terem atuado, de fato, na construção de todos os procedimentos em torno da questão quilombola.

Segundo os informantes da pesquisa, o principal motivo de Seu Joel ter apoiado a iniciativa de Glaudivovane (autor e articulador da proposta de organização quilombola no Massapê), é o rompimento com Seu Dioclécio que os tornou ainda mais vulneráveis diante dos seus agressores. Essas duas principais lideranças do Massapê – que também são as duas pessoas mais velhas – brigaram, anos atrás, por conta de um conflito entre sobrinhos, que acabou em morte. Para evitar uma série de vinganças, resolveram romper para manter a trégua. Porém, Seu Dioclécio sempre esteve em vantagem no seu posto de liderança, tanto porque lidera a família mais populosa que representa cerca de 90% da comunidade. Como, também, é o detentor, junto com seus treze irmãos, de toda a propriedade do Massapê que, segundo informa, é terra de herança e está devidamente registrada em cartório. Seu Dió tem outros terrenos também em cima da Serra do Arapuá, mas não os gerencia, por entender que “aqui é tudo terra de índio, a terra é de quem trabalha nela”. O pajé Manoelzinho Caxiado reitera que Seu Dió possuía terra de herança na aldeia Matinha, mas cedeu para os parentes e nunca quis reaver ou questionou o uso. A aldeia Matinha está na região da Serra do Arapuá, da qual se origina Seu Dió.

Diante deste contexto, Seu Joel Salvador, vislumbrou a possibilidade de amparo estatal via políticas quilombolas, sendo esta a via que primeiro se apresentou ao grupo. As lideranças Pankará analisam que esse movimento em busca de reconhecimento estatal

empreendido por Seu Joel Salvador, deve-se às consequências do banimento do grupo, como a completa ausência e omissão do Estado, além da permanente ameaça de morte que os distanciou da vida política e social da aldeia, apesar da rede de contatos nunca ter sofrido ruptura, conforme analisa a cacique Dorinha,

Seu Joel e Dona Mocinha são uns anciãos muito importantes na história Pankará. Mocinha é prima de papai. Você veja, eles ficaram esses anos todos aqui isolados, sozinhos. Seu Dió sem poder retornar e Seu Joel sem poder sair. Só nós é que sabemos o que significou essa violência aqui e de pensar que quem fez todo esse mal está aqui do lado, rondando, ameaçando. Os carnaubeira é que viraram presidente da tal associação quilombola e por aí você tira. Queriam é ganhar dinheiro do governo usando e explorando mais uma vez o Massapê. Aqui nenhuma liderança julga Seu Joel, porque ele é uma vítima. A gente tem é que apoiar ele, entender e dar um basta nessa interferência externa (Dorinha, cacique Pankará, 2010).

Apesar desses dissensos internos e do processo fundiário em curso pelo Incra, pois vale ressaltar que o Ministério da Integração e o Governo do Estado têm grande interesse na regularização fundiária dessa região para viabilizar as obras da Transposição, Seu Joel Salvador e família recuam da posição de legitimar e autorizar os trabalhos do Incra. Esse recuo materializou-se através do afastamento de Seu Joel Salvador dos trabalhos do Incra – que foram suspensos depois de denúncia das lideranças Pankará – e do seu gradativo envolvimento com a organização Pankará nas ações de reconstrução do Massapê, iniciadas em 2011.

Com a retomada da luta pela identificação da Terra Indígena, todos os grupos de parentesco estão envolvidos nas estratégias de “levantamento” do Massapê, que significa dizer, retorno ao território de origem. Conforme apresentado na primeira parte da tese, depois das inúmeras tentativas deste povo em ser atendido pelo SPI nas décadas de 1940 e 1950, os Pankará retomaram sua articulação para o reconhecimento oficial entre os anos de 1999 e 2003, quando reiniciaram novos pleitos à Funai para regularização do território. Com a criação do GT em 2009 surge a oportunidade concreta da reinserção do Massapê à organização social e territorial do povo.

Trago esse panorama para situar as dinâmicas existentes no campo empírico, mas os dissensos internos devem ser compreendidos como um direito que cada povo tem de “tramar os fios de sua história” (SEGATO, 2007). Dito isso, é importante reiterar que também não está em questão o debate acerca da classificação identitária *stricto sensu* da comunidade do

Massapê – se indígena ou quilombola. O que está posto são as lógicas de compreensão dos sujeitos quanto a sua historicidade, e como isso repercute nas lutas do cotidiano, inclusive na forma jurídica da regularização territorial. O recorte analítico sobre os procedimentos formais e jurídicos da Serra do Arapuá é um esforço analítico que procura problematizar e evidenciar as dinâmicas próprias dos processos políticos das identidades nestes atos estatais do reconhecimento e suas consequências objetivas. Numa clara intencionalidade de evidenciar como os interesses dos membros dessa sociedade são regidos por outra racionalidade e ética.

Ao final dos trabalhos de identificação dos limites, decidiram pela inclusão de toda área espacial de ocupação histórica das famílias do Massapê, o que foi atendido no RCID (MENDONÇA, 2012). A partir de então retomam um processo interno de aliança com as outras lideranças Pankará e constroem estratégias para o retorno ao território.

### **5.1.3 O processo de retorno ao território tradicional: “um direito a existir”.**

O processo de retorno da comunidade do Massapê ao seu território está em pleno curso. Desencadearam essa viagem da volta<sup>131</sup>, no ano de 2010, a partir da denúncia pública – Carta Denúncia do Povo Pankará – que suspendeu os trabalhos de levantamento fundiário do Incra. Esse retorno pode ser simbolizado por cinco processos: i) reinserção na organização sócio-política; ii) reabertura da escola; iii) abastecimento de água; iv) mutirões de limpeza da vila e reconstrução das casas. De forma resumida, podem ser apresentado assim:

i. As lideranças do Massapê passaram a integrar o GT da Funai, têm participado de todas as reuniões internas do povo, representando a comunidade no grupo de lideranças, como também nos encontros do Movimento Indígena, a exemplo da presença dos professores/as e lideranças do Massapê nos encontros da Comissão de Professores/as Indígenas de Pernambuco (Copipe), sendo este um importante espaço de mobilização e articulação do Movimento Indígena no Estado.

ii. Criação da escola indígena – o prédio da igreja foi reformado com recursos próprios da organização Pankará e está servindo como escola, pois o prédio escolar encontra-se completamente abandonado pela prefeitura, que não o cedeu para o funcionamento das turmas em 2011. Diante da impossibilidade criada pela prefeitura de

---

<sup>131</sup> Faço alusão ao título da obra de João Pacheco de Oliveira que trata das emergências étnicas no Nordeste (OLIVEIRA, 1999).

Carnaubeira da Penha, a Organização de Educação Escolar Indígena Pankará (OIEEIP), reivindicou junto à Secretaria Estadual de Educação, a estadualização da escola do Massapê como Escola Indígena. A Seduc contratou três professoras e merendeiras que são as próprias pessoas do Massapê, da família de Seu Joel e de Seu Dió. São, ao todo, quatro turmas funcionando nos três turnos: seis alunos/as na Educação Infantil; 31 alunos/as do 1º ao 5º ano; 19 alunos/as de EJA. A OIEEIP informou que, administrativamente, a escola tem funcionado como uma extensão da escola da aldeia do Mingú, pois o trâmite para criação da escola do Massapê está em curso na diretoria de normatização da Seduc. Informa também que em 2011, teve merenda suficiente, material didático e não precisou transporte, porque todos/as alunos/as são da comunidade; que, em 2012, houve grande expectativa pelo aumento no número de matrículas, já que as famílias estão retornando aos poucos.

iii. Abastecimento de água – a organização de lideranças viabilizou, com recursos próprios, a melhoria do abastecimento para o Massapê. Antes dependiam de um açude nas redondezas, mas há pouca capacidade para prover as demandas com o retorno gradativo das famílias. Semelhante ao processo da aldeia Saquinho, cotizaram e construíram uma estrutura de encanamento que transporta água da aldeia João Lopes.

iv. Mutirões – todo mês elegem um dia para ir à vila central de casas do Massapê para fazer a capinagem e reconstruir as casas que foram destruídas. Primeiro, reformaram a igreja para funcionar a escola e consertaram a cisterna. O segundo feito foi a construção da casa de Seu Dioclécio. Em 2012, Seu Dió comemorou 82 anos de vida no Massapê junto com toda a sua família e o povo Pankará.

Cada um desses cinco processos resulta em várias outras ações mobilizadoras para garantir o retorno da comunidade. No projeto ético-epistêmico dos Pankará, garantir as condições desta comunidade fazer a *viagem da volta*, não se resume a uma ação de repovoamento. Mas significa restituir o direito de existir com plenitude e felicidade, retomar a vida, a história, a identidade, a honra, a justiça. Afirmar isso só é possível nas palavras dos próprios Pankará:

Como eu disse a você, a gente que partilhar tudo de bom para os filhos da Serra do Arapuá, então, o povo do Massapê, também teria que partilhar disso que a gente tinha e estava sendo privilegiado. Senão, não estavam todos os filhos da Serra do Arapuá, com todos os direitos garantidos. O povo do

Massapê foram muito perseguidos, e houve muito sofrimento (...) E aí a gente (...), aí quando a gente viu que estava tendo até mais do que a gente esperava, a gente (...) eles precisavam (...) não era justo (...) que a gente estivesse aqui no território, tendo privilégio e eles vivendo na periferia de Floresta e de Petrolândia, como negros, como marginais, com todo aquele preconceito e racismo. A gente só quis que eles pudessem voltar e perceber como aqui era bom, que aqui eles poderiam viver bem e sendo respeitados. Que, se eles viessem, a gente ia junto proteger e encontrar soluções como a gente vinha encontrando para todos os outros problemas. A gente disse: venham que a partir de agora vocês não serão mais tratados como foram num período aí atrás, e que nem foi tão longe, mas, é até presente. É com esse sentimento mesmo, de partilhar o que era bom, e que eles pudessem participar. É uma questão de justiça. Na medida em que a gente avançava, e conseguia conquistar, e conseguia ter retorno, a gente via que alguém não estava bem, e de todas as pessoas que nasceram aqui e viveram eles estavam mais à margem, nos riscos que a cidade traz. Porque eles não estavam na cidade sendo pessoas respeitadas, mas vulneráveis a mais violência, drogas, alcoolismo, e aqui eles seriam diferente. Lá, eles nunca seriam os donos de lá, vistos como os donos de lá, mas como aqueles que vieram para servir os brancos, e não estar alí de direito. A gente via, que eles só seriam as lideranças que são, se estivessem em seu território. Que esse território, faz sentido na vida deles, na existência deles nesse mundo. Daí, quando eles voltam a gente achou por bem, para eles se manterem, dar uma estrutura, e até para compensar o que os outros já tinham conquistado, a gente quis dar uma estrutura maior e poder estar dobrando o atendimento para eles, pela falta que eles tiveram de tanto, até do direito de existir” (Luciete, professora Pankará, 2013).

Os conteúdos presentes no depoimento de Luciete remetem à subjetividade dos sujeitos, é um diálogo que se estabelece desde o lugar de suas próprias verdades e realidades. São conteúdos de ordem moral, ética, política, afetiva, do devir pessoal e coletivo desse povo. É um conteúdo que interroga o mundo dominante, a violência, a injustiça, aliando as condições de libertação. Libertar, na perspectiva que teoriza Dussel (2012) e Fanon (2010). Enrique Dussel, analisando o movimento positivo do “princípio libertação” na *Ética da Libertação* (2012, p. 566), afirma,

libertar não é só quebrar as cadeias (o momento negativo descrito), mas “desenvolver” (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes que transcendam à mera reprodução como repetição de “o Mesmo” – e, simultaneamente, expressão e exclusão de vítimas. Ou é, diretamente, construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver, e “viver bem” (que é a nova “vida boa”); é tornar livre o escravo; é culminar o “processo” da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido. É um “libertar para” o novum, o êxito alcançado, a utopia realizada.

É difícil construir mais sentidos sobre os nomes que se podem dar a essa realidade histórica do Massapê. Como diz Fanon (2010), digamos com clareza que nenhuma fraseologia substitui o real. O que se pode aferir é sobre a construção de uma racionalidade “outra”, que dá forma aos valores e princípios que regem o Projeto de Futuro Pankará. Nas palavras de Leff (2002, p. 308), “ El ser ético se piensa, pero sobre todo se siente”. E esse *sentir* como um ato político e epistêmico é bem dito nas palavras de Fanon (2010, p.62),

assim o colonizado descobre que sua vida, sua respiração, os batimentos do seu coração são os mesmos que os do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais que uma pele de indígena. Isso significa que essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Toda a segurança nova e revolucionária do colonizado decorre daí.

Voltar ao território do Massapê, significa, para essas famílias, desobedecer a uma ordem que está em vigor há 15 anos. Os mandantes continuam na região – exercendo funções políticas e econômicas. Os indígenas não possuem nenhuma proteção estatal, a segurança que está posta é no sentido expresso em Fanon, a segurança de retomar a humanidade e apoiar-se na força da organização social do seu povo. A Terra Indígena ainda está em processo de regularização, e pela complexidade do processo fundiário não há perspectivas para brevemente, estar resolvido esse ato jurídico. Das 96 famílias banidas, em torno de 40 já estão no território recriando suas condições objetivas de permanecer nele.

## **5.2 Comunidade Quilombola Tiririca dos Crioulos**

A Tiririca dos Crioulos é uma comunidade quilombola situada ao “pé” da Serra do Arapuá, região do Sertão, entre duas aldeias do povo indígena Pankará: aldeia Riacho do Olho d’água (ao norte) e aldeia Olho d’água do Muniz (a leste). Tem uma população de 196 pessoas, correspondentes a 49 famílias<sup>132</sup>. Estas famílias se distribuem em 6 principais localidades. Os Tiririqueiros as enumeram de acordo com a disposição ao longo da estrada principal que passa pela comunidade, e que vem da sede do município de Carnaubeira da Penha, são elas: Início do Quilombo; Tiririca de Cima, Tiririca de Baixo e Tiririca do Meio; Casa Grande; Riacho Fundo e Ouricuri; Caminho de Santana; e Boa Viagem (também chamada de Pai José).

---

<sup>132</sup> Dados do censo sócio-econômico realizado pelo Grupo Técnico de regularização do território quilombola (MENDONÇA; ANDRADE, 2012).



A Tiririca dos Crioulos tem como marco de organização, em torno do reconhecimento oficial como comunidade quilombola, os anos de 1997 e 1998. Nesta época, faleceu a principal liderança da comunidade, o conselheiro Manoel Miguel, conhecido também por Marinheiro. Então, a comunidade reuniu-se para definir o novo conselheiro. Elegem Roberto, que é um dos filhos de Manoel Miguel, o qual já exercia liderança na comunidade, prestígio que foi se formando a partir do seu envolvimento com movimentos sociais, sindicatos e com grupos da Teologia da Libertação da Igreja Católica. Esse campo de relações possibilitou Roberto a tomar conhecimento da questão quilombola, e em consenso com a comunidade, criaram a Associação dos Remanescentes do Quilombo da Tiririca dos Crioulos. A partir de então, começaram a ter informações sobre o acesso ao direito à terra e às políticas públicas voltadas para estas comunidades. Uma parte dessas informações vem do sindicato de trabalhadores rurais, mas vem, sobretudo, dos quilombos já organizados do município vizinho, Mirandiba<sup>133</sup>. É assim que tomam conhecimento do processo de titulação pela Fundação Cultural Palmares, e a acionam. O título é emitido apenas em 4 de março de 2008, através da Portaria nº 13.

Como destacam os Tiririqueiros, em grande medida, a mobilização deu-se pelo contínuo processo de discriminação que foram alvo durante sua história, e pelas sucessivas perdas de terras devido à expropriação efetivada pelos fazendeiros da região. Os fortes vínculos comunitários e com o território tradicional deram sustentação política e simbólica a esses processos mobilizatórios em curso até os dias atuais.

### **5.2.1 Histórico de ocupação territorial da Tiririca dos Crioulos.**

A história oral é organizada no discurso dos Tiririqueiros em tempos: um tempo pretérito, que remete à origem do quilombo e que referenciam como “o tempo de Pinto Madeira e Helena”, um tempo mais recente e mais nítido na memória coletiva, referenciado como “o tempo de Manoel Miguel e Izaura”. A memória do grupo tem sido provocada, ou melhor dizendo, estimulada pela conjuntura instaurada em 2010 com a identificação da Terra Indígena Pankará, e desde esse período tenho acompanhado o processo interno de pesquisa que as lideranças mais jovens tem feito junto aos mais velhos em busca da reconstrução do passado, pois como afirmam:

---

<sup>133</sup> As comunidades quilombolas de Mirandiba possuem muita relação com o quilombo Feijão. O fundador deste quilombo é Jiboião que tem origem na Serra do Arapuá.

A comunidade é muito antiga, e os mais novos se perdeu nessa história. Eu estou tentando historiar por aí na vila... aqui fazendo essa pesquisa com os mais velhos para entender bem direitinho a luta deles, porque assim, se não pesquisa se perde. Tem muitas coisas que precisamos saber”(Roberto, liderança Tiririca, 2012).

É consenso na memória do grupo, quatro personagens históricos: Pinto Madeira (também pronunciado por Plínio Madeira), Helena, Pedro Canuto e Izaura. Contudo, há incertezas quanto à identidade de Pinto Madeira e Helena: quem eram, se negros, ou donos de terra. Já Pedro Canuto é um personagem conhecido e bem próximo. É identificado como um negro que chegou à Tiririca provavelmente nos primeiros anos do século XX. Sabe-se que era o pai de Izaura que, por sua vez, é mãe de Roberto e Verinha<sup>134</sup>. Izaura é a negra que casou com o índio Manoel Miguel, o qual, na década de 1940, exerceu uma importante liderança religiosa e política na Tiririca, até sua morte em 1998. Esse casamento é marco simbólico importante na atual aliança Pankará e Tiririca.

Lidar com conteúdos da memória em tempo tão pretérito é sempre um desafio para qualquer coletividade, pois sua historicidade foi negada e ocultada pelos padrões de violência que os subordinou. Não nos importa objetivamente a identidade de Pinto Madeira e Helena, porque não buscamos qualquer comprovação da história oficial com a história oral. O que é significativo nesse processo, é que essa aparente lacuna tem mobilizado o grupo a rememorar e reviver seu passado, e esse movimento coletivo tem refletido em uma produção do conhecimento rica em detalhes do tempo mais próximo, que é o tempo vivido pelos anciãos de hoje. Nesse processo, o grupo tem produzido algumas versões dessa história pretérita que conta a origem da formação da comunidade Tiririca dos Crioulos. Nesse sentido, vamos apresentá-las brevemente.

Uma narrativa que versa sobre a origem do quilombo, constrói-se a partir da chegada de Pinto Madeira e Helena à Tiririca, sendo estes os primeiros moradores. Nessa versão, não conseguem precisar se Helena e Pinto Madeira eram casados, ou que tipo de vínculos possuíam, tampouco se eram negros ou proprietários de terras e de escravos, apenas que foram os primeiros moradores e registraram a terra no município de Flores, Pernambuco. Contam que Pinto Madeira chegou à localidade, porque na região de Mirandiba<sup>135</sup>, tinha “pastos bons”. Posteriormente, essas terras foram doadas à Pedro Canuto e herdada por sua

<sup>134</sup> Lideranças do quilombo interlocutoras da pesquisa. São as lideranças que representam a Tiririca na organização social Pankará.

<sup>135</sup> Município vizinho à Carnaubeira da Penha.

filha Izaura. Quando Izaura casou-se com o índio Manoel Miguel, estabeleceram moradia na Tiririca, porque “os negros da Tiririca possuíam essa terra, enquanto a Serra do Arapuá já estava dominada pelos brancos” (Verinha, liderança Tiririca, 2012).

Uma segunda narrativa inicia fazendo referência ao negro Pedro Canuto que chegou à região, pelo menos, há um século, migrando de uma região do Ceará, chamada Porteirias, onde, até hoje, os Tiririqueiros têm parentes e mantêm um fluxo permanente de visitas. Ele era vaqueiro de um senhor chamado Pinto Madeira, e comprou as terras que hoje são da Tiririca. Pedro Canuto casou-se com uma índia da Serra do Arapuá e, desse casamento, nasceu Izaura que veio a se casar com o índio da Serra do Arapuá, Manoel Miguel, na década de 1940.

A despeito das várias indagações que podem surgir no conteúdo dessas duas versões da origem do quilombo, os Tiririqueiros constroem outro consenso na história oral, que tem sido fundamental para a coesão do grupo. Seja numa versão ou noutra, as terras da Tiririca foram documentadas em Flores em favor de Pedro Canuto e seus descendentes. Esse elemento é chave para compreendermos a forma de apropriação do território pela comunidade. Eles crêem que essa origem define o território da Tiririca como um território comunitário, e que todos os descendentes de Pedro Canuto e Izaura, e também das outras famílias de negros que faziam parte da ocupação originária, tenham o direito ao usufruto, como destaca Roberto, neto do negro Pedro Canuto e filho do índio Manoel Miguel:

A história que a gente sabe é que isso aqui era deles. Era registrado essa posse dessa terra. Tem um documento no nome deles, como eles conseguiram, não sei [...]. Papai teve acesso a esse documento. Como já tinha as suas atividades pra cuidar, nunca se interessou para ficar com a guarda desse documento. [...] Agora é registrado, a terra é de todos. Só não está aqui há muito tempo, porque é questão de tradição que os mais velhos conservam não sei porquê. Alguém achou algum documento naquele tempo que nem eu já disse a você, que conservava em uma pastinha e esse documento, provavelmente alguma pessoa que não mora na Tiririca, ficou com ele aí. Acho que não deu importância, mas esse documento, segundo a gente sabe, que era do tempo que aqui pertencia a Flores, esse documento foi registrado num lugar lá (Roberto, liderança Tiririca, 2010).

Outros quilombos da região fazem referência ao fato de terem “o documento da terra” registrado no cartório de Flores, a exemplo de Conceição das Crioulas. A crença na existência desse documento reforça o espírito coletivo de resistência no lugar:

Aqui teve uns problema pesado pra nós. Terra de preto e índio ninguém respeita né. Foram cercando, cercando e nós tentando segurar. Eles sabiam que nós tínhamos documento e por isso não avançaram mais. A gente escuta que vinham tentando alí, alcançar essa terra lá, quando chegou lá nesse local o cara olhou e disse: não, o documento do neguim é bem feito. Daqui pra qui são outros e daqui pra trás eu não passo, não. Por isso a gente sabe do documento, mas se perdeu, nossa geração ninguém viu. Dizem que está no cartório lá de Flores (Roberto, liderança Tiririca, 2010).

Desde essas narrativas sobre a origem do quilombo, que presumem datar no final do século XIX, e início do século XX (contabilizam a partir da idade dos mais velhos), os principais momentos de luta pela terra, registrados na história oral do quilombo, trata de ações de má fé dos fazendeiros da região, que se apossam de parte do território da Tiririca dos Crioulos, como dizem os quilombolas e os Pankará: “foram passando a cerca nas terras dos crioulos”. Esses enfrentamentos com proprietários de terra da região iniciaram, segundo a memória coletiva, por volta dos anos 1930/1940, e são lembrados pelos mais velhos com muita nitidez e constrangimento. Esse também é o período da chegada do Pankará Manoel Miguel à Tiririca, e a presença deste personagem articula outros episódios da vida do grupo.

Os Miguel eram dez irmãos/ãs, índios da Serra do Arapuá, e três deles casaram-se com pessoas da Tiririca e lá fixaram moradia. Damos destaque ao personagem Manoel Miguel que casou-se com Izaura (filha de Pedro Canuto), e, segundo relatam seus filhos, sempre manteve relações políticas, rituais e econômicas com seus parentes “caboclos”. Manoel Miguel e seu irmão Antônio Miguel<sup>136</sup> estiveram presentes nos principais eventos políticos da história Pankará e Atikum<sup>137</sup>, mas Manoel Miguel, ritualmente, foi diferenciando-se dos seus parentes indígenas, porque “começou a trabalhar com mesa alta e o Toré é da Jurema, a Jurema é do chão” (João Miguel, pajé Pankará, 2010). Desde sua chegada no quilombo, Manoel Miguel exerceu papel de liderança, como relatam seus filhos:

Ele chegou nos anos 1940 na Tiririca, era um homem meio culto, achavam que meu pai sabia de alguma coisa. Quando chegou aqui já tinha o que eles chamavam de conselheiro, que era Acilón, aí meu pai juntou-se a ele, para

<sup>136</sup> Pai do pajé Pankará João Miguel. Antônio Miguel permaneceu morando na Serra do Arapuá, aldeia Enjeitado.

<sup>137</sup> Referimo-nos ao processo de emergência étnica na década de 1940. Os Atikum e Pankará, articulados com outros povos indígenas da região como os Tuxá da ilha da Viúva em Rodelas/BA e os Pankararu do Brejo dos Padres em Petrolândia/PE, recebem a visita do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que foi à Serra Umã “atestar se tinha índio”. Na ocasião da visita dos agentes do SPI dançam o Toré e recebem o reconhecimento oficial simbolizado na construção do Posto Indígena. Manoel Miguel foi uma das lideranças religiosas Pankará que participou do evento junto com o pajé Pedro Limeira e outros/as anciãos/ãs (GRUNEWALD, 1993; MENDONÇA, 2003).

fortalecer a luta da organização da Tiririca. [...] Conselheiro era assim: quando acontecia alguma coisa, da moça sair grávida, ele ia lá conversava com as famílias. [...] Em 1963 Acilón morreu e meu pai continuou sendo o conselheiro ou chefe (Verinha, liderança Tiririca, 2012).

Os filhos de Manoel Miguel e Izaura informam que seu pai comprou um lote de terra cujo trecho é contíguo e soma-se ao território original da Tiririca. É compreendido como terra de uso coletivo, assim como a chamada Casa Grande, que foi a primeira casa de alvenaria construída na comunidade e que, após a morte de Manoel Miguel, foi destinada a ser espaço de uso coletivo, como reuniões e cultos da Gira, conforme desejo e determinação de Marinheiro (apelido de Manoel Miguel):

Meu pai nos ensinou que é melhor todos terem pouco, do que um com muito e outros sem nada. A lição de Marinheiro para nós foi a partilha. Desde pequenos, lá em casa, se aprendeu a dividir com todos. E assim papai fez na vida dele também. A terra que ele comprou é da comunidade e a casa dele (...) esse sempre foi um desejo (...), ele pediu para nenhum filho morar, porque a casa era grande e devia servir a todo mundo e assim nós fizemos (Verinha, liderança Tiririca, 2012).

Aqui na Tiririca a gente nunca teve essa tradição de linha, os linheiro como chamam. A linha é assim: cada um tem seu pedaço de terra. Aqui não, eu planto aqui, planto do outro lado, planto em todo canto. Todo mundo planta em todo canto. Um vizinho conversa com outro e se ajuda. Eu acho que isso é uma diferença de nós aqui (Roberto, liderança Tiririca, 2010).

Apesar da “linha” não fazer parte do modo de ocupação e organização do trabalho na Tiririca, a cerca existe e anda. “A cerca que anda” representa o espólio das terras da comunidade quilombola Tiririca dos Crioulos. Segundo informam, o território “começa a diminuir” quando Antônio Ferraz, conhecido por Antônio Cazuzza, acusa os Tiririqueiros de terem roubado um boi de sua propriedade e exige lotes de terra como pagamento do dito boi. Antônio Cazuzza pertence ao grupo de famílias da região que se beneficiaram com a colonização do São Francisco e com a Lei de Terras. Possuem propriedade dentro do território indígena e foram avançando sobre o território da Tiririca utilizando de má fé. A qualificação do ato de ocupação de má fé apóia-se nos vários relatos de membros da comunidade que explicam o tipo de relação de poder estabelecida: “Os mais fortes iam tomando o terreno dos mais fracos” (José de Manoel Miguel, ancião Tiririca, 2010). Os “mais fortes” são as famílias Novaes, Ferraz e Mariano e os “mais fracos” são os negros da Tiririca, como são historicamente nominados na região:

É que nós somos um povo diferente porque somos discriminados ... a gente chegou que a conclusão é essa. A Tiririca, ela deixou de ser discriminada com a chegada do meu pai aqui, que começou a socializar. Mas nós sabemos que a gente era visto dessa qualidade inferior porque é assim que conta os mais velhos. Nego da Tiririca nunca pode dançar junto dos brancos, tinha corda não podia. Mas, os filhos de Manoel Miguel tinham acesso pra dançar em qualquer salão de branco. Por conta de meu paim nós podíamos entrar em qualquer sociedade, dançar com qualquer pessoa de qualquer qualidade, sem nenhum problema, o que o nosso pessoal da Tiririca não tinha, não tinha esse direito. Quando chegava nas festas, os mais velhos iam junto pra lá pra sala, aí então era separado. Filho de Mané Miguel nem se olhava as armas, por você ser filho de Mané Miguel podia dançar em qualquer sociedade, com qualquer branca, até namorar se acontecer (Roberto, liderança da Tiririca, 2010).

Na fala de Roberto, fica claro o contexto de separação racial na localidade e opressão imposta aos Tiririqueiros. Importante lembrar que Manoel Miguel era indígena e um conhecido mestre da cura, conhecimento que o beneficiou com um certo prestígio na região. Sabemos que o processo de racialização cria diversos tipos de classificação, a partir da lógica eurocêntrica e evolucionista, na qual, a população negra sempre foi escalada no mais baixo nível sob essa perspectiva. Parece-nos que essa condição de “inferior” foi o argumento que legitimou as várias tentativas de esbulho do território da Tiririca, várias delas com sucesso, pois a denúncia sobre a redução de área territorial do quilombo é contada/atestada, também, pelas lideranças Pankará em várias ocasiões de conversas durante a pesquisa de campo:

A luta do povo da Tiririca foi grande mesmo. No tempo de Manoel Miguel teve um conflito por conta das fronteiras de terra lá. Os brancos vão andando com as cercas deles lá e teve uma hora que o povo da Tiririca se organizou, quase deu um conflito feio. É que o velho Manoel Miguel soube lidar lá com o problema. Mas a gente sabe mesmo, que a Tiririca perdeu terra para os branco (Izaias Rosa, liderança Pankará, 2010).

Além do uso da calúnia contra os Tiririqueiros acusando-os de “ladrões de bois”, vale ressaltar que tal calúnia ofende a moral coletiva e deixa a comunidade muito constrangida. Neste aspecto, recorro a uma análise de Fanon que diz “ de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica” (2010, p. 59). A cerca também andou para dentro dos limites do território quilombola em conjunturas de extrema carência econômica de algumas famílias, ocasionada pelas estiagens ou outros problemas gerados por doenças, pestes, etc., levando à necessidade da venda de lotes de terra. Os mais

velhos contam que quando vendiam um pedaço de terra, o fazendeiro (comprador), cercava uma área maior que a adquirida na compra:

Naquele tempo era muito difícil, porque não tinha esse negócio de projeto, de financiamento, se vivia com o que podia. Se deus ajudasse e chovesse era bom, se não era ruim. Aí os pai de família tinha que vender um pedacinho do terreno pra comprar uma semente, um bicho, uma coisa. Só que os fazendeiros foram e passava a cerca maior, entendeu agora? (Maria de Ginú, anciã Tiririca, 2010).

Grande parte dos problemas da Tiririca em manter o seu território, advém da presença dos ocupantes não-índios do território Pankará. Como dito, a Tiririca e o território indígena são contínuos e a aldeia vizinha, Olho d'Água do Muniz, é um forte reduto de ocupação não--indígena que, historicamente, traz problemas aos Pankará e aos Tiririqueiros. Retomando a fala da liderança Pankará acima, o conflito de fronteiras, a que se refere, trata de um triste episódio da história da Tiririca entre as décadas de 1960 e 1970. Um grupo de não-índios que detinha o poder político e econômico no Olho d'Água do Muniz organizou-se e, com o uso de força armada particular, tentou avançar sobre as terras da Tiririca. Houve forte reação de defesa dos Tiririqueiros e, segundo relatos, o conflito não ocorreu, porque algumas lideranças Pankará interviram e mediaram a situação, entre elas, citam a liderança Santo Grande. Sobre as tentativas dos “brancos do Olho d'Água” invadirem a Tiririca, os quilombolas analisam:

A gente não queria brigar por terra, ninguém aqui brigava por terra. A gente não come terra. O que os mais velhos queriam era o pedaço de terra para nós morar. A terra que herdaram dos primeiros negros que chegaram na Tiririca (membro da comunidade Tiririca, 2010).

O depoimento acima foi proferido em contexto de debate com a comunidade sobre o processo de perda territorial pela comunidade. Os/as participantes da oficina<sup>138</sup>, posicionavam-se de forma recorrente, com um “estranhamento” em relação a conduta dos fazendeiros de lidar com a terra como objeto de especulação e poder. Os Tiririqueiros compreendem a relação com o território sob uma racionalidade “outra”, que articula valores simbólicos, históricos, afetivos e, principalmente, éticos na relação com a terra. O vínculo com o território

---

<sup>138</sup> Oficina de cartografia e historia oral em setembro de 2010, na escola da comunidade.

é apreendido de forma coletiva, no sentido do cuidado, do uso coletivo. É um espaço construído e significado, a partir da memória coletiva da resistência negra.

### **5.2.2 A Tiririca, a Questão Quilombola e a Exclusão nos Limites da T.I. Pankará.**

A memória coletiva da resistência negra é o ponto de partida para compreender porque, durante os trabalhos do GT da Funai para definição dos limites da T.I, os Tiririqueiros tenham afirmado “a Serra é dos caboclos e a Tiririca é dos crioulos”. De um ponto de vista instrumentalista da identidade étnica, seria mais viável que a comunidade tivesse optado por integrar à Terra Indígena, cujo procedimento já estava em curso e tinham o apoio das lideranças Pankará, se essa fosse a decisão. Pois, sequer haviam encaminhado solicitação ao Incra para a abertura de processo. Ou seja, “estava à mão” a possibilidade de garantir o direito territorial pela via da política indigenista, e isso não seria obtuso, uma vez que os Tiririqueiros estão dentro dos critérios de pertença do povo Pankará. No entanto, argumentaram:

Aqui nós somos Pankará também, é verdade. Tem os filhos de Manoel Miguel, né. Mas a Tiririca é herança dos negros, de Pedro Canuto e Izaura. Os índios é que foram abrigados na terra dos negros. Por isso, não é correto dizer que essa terra é indígena, porque ela vem da resistência dos negros, por isso é Tiririca dos Crioulos (Roberto, liderança da Tiririca, 2010).

O argumento das lideranças da Tiririca sugere que o vínculo com o território tem uma dimensão ética e moral embasada na história de resistência do povo negro, do qual descendem. O que indica que os quilombolas não estão em busca de um caminho fácil para assegurar o seu direito. Mas estão em busca e em luta de um caminho justo, que reconheça sua condição histórica, seu passado de resistência e que o Estado restitua suas perdas, “devolva as cercas para o seu lugar” e, desse modo, restituir também a dignidade plena de um grupo social que tem sido aviltado no seu direito de existir:

Eu cresci vendo e ouvindo o povo menosprezar o pessoal da Tiririca, como negos acanhados, negos fedorentos, negos do pé rachado, negos do beirão de aribé, entendeu? Aí essa coisa ficou impregnada (Verinha, liderança Tiririca, 2013).

Era estranho, eu ficava pensando, porquê tem muita gente negra aqui no entorno da Tiririca, mas com a Tiririca era diferente, não sei se naquele tempo a Tiririca já tinha o ritual, alguma coisa assim, por isso o território da



Tiririca tinha aquela diferença. Os negros da Tiririca é que eram os discriminados. [...] Também, nesse tempo antigo aqui na Tiririca, não tinha esse negócio de cristianismo, ninguém levava os filhos para batizar, aí tinha essa discriminação também, porque diziam que a Tiririca era terra de animal bruto. Era um pessoal que não tinha deus porque não batizava os filhos, não ia pra missa, só depois de muito tempo é que teve essa coisa de ir batizar filho, ir para missa, dos anos 1920 pra cá foi que começou. E, nos anos 1940, que Marinheiro levou a cultura do Toré para a Tiririca e o povo do Toré se reconhecia como caboclo, porque naquele tempo era caboclo que chamava, não era índio. [...] Tinha gente que se recusava a dizer que era da Tiririca porque na região diziam: “home aquilo lá não é lugar de gente não, é lugar do cão!” Muita gente tinha vergonha de dizer que era da Tiririca por isso aí. Marinheiro começou o Toré, e isso socializou o povo da Tiririca, veio esse nome de caboclo: “eu sou caboclo aqui de Marinheiro” para amenizar essa história de se chamar de negro (Roberto, liderança Tiririca, 2013).

“Terra de animal bruto”, “negos acanalhados e fedorentos”, “lugar do cão”. Ainda que se possa haver a crítica da antropologia sobre as análises maniqueístas, não se pode dispensar a afirmação de Fanon (2010, p. 62), em *Os condenados da terra*, de que o contexto colonial caracteriza-se pela dicotomia que inflige o mundo. Os insultos que recaem sobre a existência da Tiririca atestam esse maniqueísmo, melhor dito nas palavras de Fanon, “esse maniqueísmo vai até o fim da sua lógica e desumaniza o colonizado. Na verdade, ele o animaliza” (2010, p. 59).

A memória deste racismo que são vítimas parece ser mais um elemento para a afirmação da presença negra na Serra do Arapuá. Os Tiririqueiros vão formando uma espécie de “mapa” das tentativas de desumanizá-los, de rechaçarem sua alteridade, como um exercício de poder na resistência. Neste sentido, Roberto e Verinha explicam que a comunidade não é só formada pelos descendentes dos índios que migraram da Serra do Arapuá, pois no tempo de Pinto Madeira e Helena, outras famílias de negros chegaram à Tiririca, ocuparam as terras, trabalharam nelas e, portanto, a presença deles e história no território precisa ser respeitada:

Então, o Marinheiro chegou com a cultura indígena no território e foi acolhido e respeitado, mas se a gente coloca as terras da Tiririca à disposição da Terra Indígena a gente corre o risco de muitas famílias não poderem fazer parte, porque são só da descendência negra. Por exemplo: Caminho de Santana, Boa Viagem, essas terras tem uma organização escolhida há muito tempo, foi a terra que Pinto Madeira deu para essas pessoas, e não tem nenhum vínculo com Pankará e iam se sentir de fora (Roberto, liderança Tiririca, 2013).

Quando meu pai chegou aqui na Tiririca, já tinha muitos anos que a comunidade Tiririca tinha se formado. Isso foi do século XIX que Pinto

Madeira e Helena chegaram aqui. Foi esse povo negro que chegou e trabalhou, resistiu aqui. Depois foi que uns índios da aldeia Riachão desceram a Serra, isso lá pelos anos de 1920, 1930. Depois veio papai em 1940 que casou com Izaura, minha mãe que é descendente de Pinto Madeira e Helena. Então é um território de negro e de índio, mas os primeiros que formaram a Tiririca foram os negros isso a gente não pode mentir. Então a gente aqui compreende assim, que na questão da terra é quilombola, mas na organização, na união, nos rituais, somos um povo só. Porque a gente vive igual, temos os mesmos problemas e pensamos semelhante a forma de resolver isso daí (Verinha, liderança Tiririca, 2013).

Os Tiririqueiros evidenciam um respeito à historicidade da constituição do território Tiririca, não há uma perspectiva de homogeneidade, compreendem que a formação social do quilombo é plural e tem uma origem particular construída através da memória coletiva sobre os primeiros habitantes, que são Pinto Madeira e Helena:

A gente não tem memória não de escravidão aqui, porque a Tiririca já foi assim, num tempo mais brando. Mas aqui no entorno, tinha os negros que eram morador, né. Mas, na Tiririca não, a história é diferente porque esse Pinto Madeira e Helena, ele foi um cara criado na casa dos brancos, e ele por si foi quem conseguiu essa terra por escrito e registrou lá em Flores. Então, como ele era o dono da Tiririca, nós não tínhamos nenhum problema. Aí lá pra dentro ele começou a trazer as pessoas, só os negros né. Aqui na Tiririca todo mundo diz que é neto, que é parente de Pinto Madeira e Helena, mas é por causa da consideração né (Roberto, liderança Tiririca, 2013).

A participação da Tiririca no Grupo Técnico da Funai passou orientar a definição dos limites territoriais, a partir dessa vontade coletiva do quilombo. E na observância destes elementos da territorialidade do grupo, quatro decisões importantes e simbólicas foram tomadas pelas lideranças Pankará e Tiririca para a delimitação física.

A primeira diz respeito a uma área ritual denominada Serra do Melado. Trata-se de um espaço sagrado importante para os dois grupos, porque abriga um terreiro antigo de Toré, mas consensuaram que esta área fica dentro do território quilombola, pois “os índios que faziam os rituais lá eram os Miguel” (João Miguel, pajé Pankará, 2010).

A segunda diz respeito aos recursos hídricos, no caso um açude denominado “açude dos Novaes”. Também consensuaram que esta fonte de água fica no território da Tiririca, pois os Pankará argumentaram que a Serra do Arapuá é bem abastecida de nascentes de água, diferentemente do Sertão. A Tiririca depende de uma nascente que fica na aldeia Riachão, desse modo, “é mais justo que o açude fique no quilombo, porque dá mais autonomia pra eles,

ficam, agora, com dois acessos, a nascente do Riachão e o açude” (Dorinha Limeira, cacique Pankará, 2010).

A terceira decisão foi sobre a disputa acerca de uma propriedade registrada pela família Novaes. Quem enfrentaria diretamente a “peleja”? Os Tiririqueiros decidiram que essa área fica no território quilombola, pois trata-se de um problema antigo deles. Essas terras passaram a ser dos Novaes no processo da “cerca que anda” e a comunidade da Tiririca quer recuperá-la:

Ó, eu não sei não, se a gente não tivesse resistido, hoje a gente era morador desse Antônio Cazusa. A história é essa, roubou um bode, roubou um boi vamos tomar a terra. E muitas vezes o negro não tinha para onde ir aí eles diziam: tá, então agora você vai ser morador, vai pagar renda (Roberto, liderança Tiririca, 2013).

A quarta decisão foi a elaboração de um ofício ao Incra, solicitando a abertura de processo para regularização do território quilombola, na qual argumentam:

Entendemos ser de extrema importância que o INCRA tome as devidas providências quanto a URGENTE REGULARIZAÇÃO DO NOSSO TERRITÓRIO TRADICIONAL a fim de garantir o nosso direito constitucional e evitar que os ocupantes não-indígenas e não-quilombolas ameacem a nossa paz e segurança. As lideranças Pankará e o GT estão garantindo a nossa participação em toda a discussão que afeta diretamente a vida dos Tiririqueiros, mas de nada adiantará a construção coletiva destes limites se o território da Tiririca não for também regularizado e desintrusado. Diante disso, nós do quilombo da Tiririca REIVINDICAMOS EM CARÁTER DE URGÊNCIA A REGULARIZAÇÃO DO TERRITÓRIO TRADICIONAL DA TIRIRICA<sup>139</sup> (Grifos do autor).

Sobre a decisão da Tiririca em reivindicar a regularização do território como terra quilombola, analisando com as lideranças Pankará, Ary argumenta:

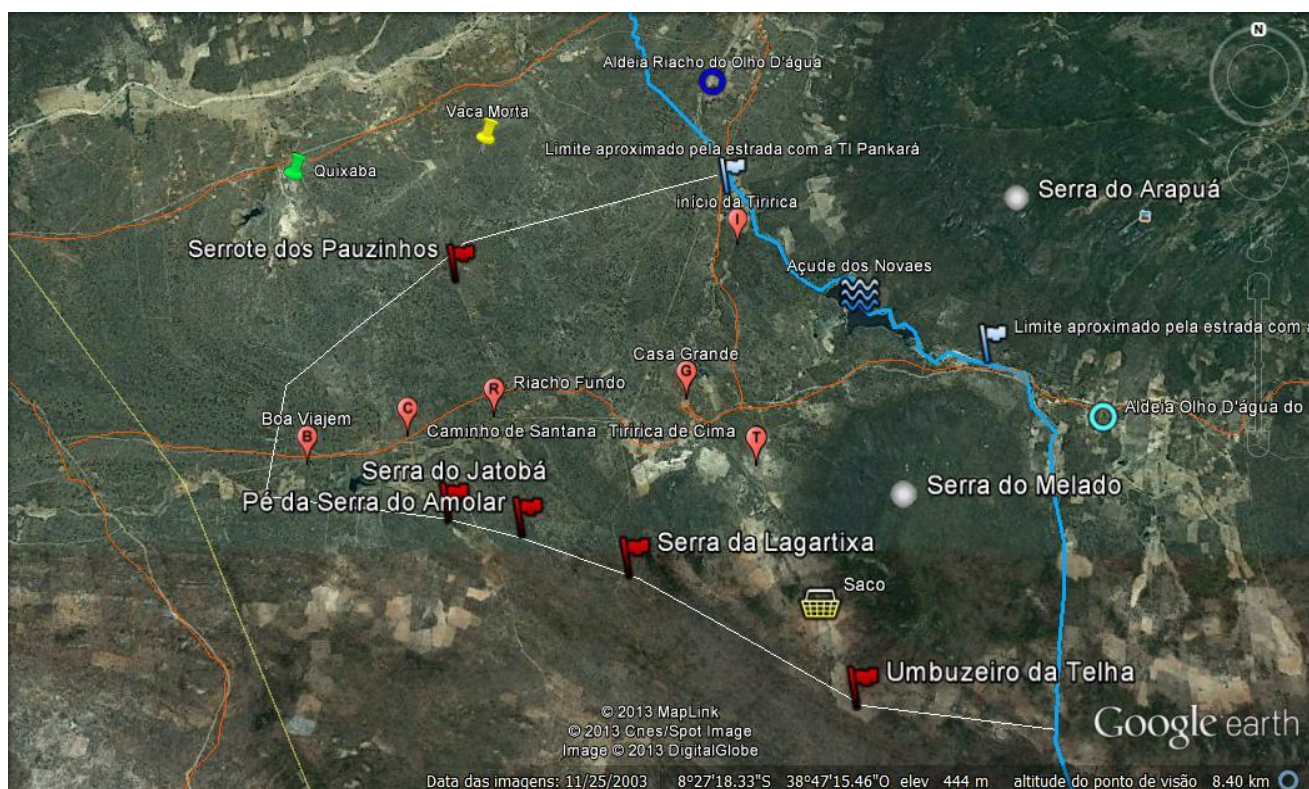
É como eles mesmos dizem “somos uns índios negros quilombolas”. Eles têm a descendência indígena e a negra. Antes de 2010, eles já tinham iniciado o processo deles de reconhecimento quilombola e a gente vendo todo aquele conflito entre Atikum e Conceição das Crioulas a gente refletiu que a gente não queria aquilo para gente. O fato da terra em si, não tira a nasença, ele pode ser negro, ele pode ser índio [...] ninguém nasce mesmo de um só. Se a mãe é negra e o pai é índio? Você tem o direito de se auto-reconhecer. Por causa de um pedaço de terra você vai estar em constante atrito? Baseado nisso a gente sentou, conversamos com eles, eles

<sup>139</sup> Ofício nº 4/2010 Da Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca endereçado ao Incra - DF.

conversaram com a gente, fazem parte da nossa organização enquanto povo. E a gente respeita o espaço deles, o território deles, que também é uma conquista para eles, eles lutaram para ter aquilo dali, a gente tem que respeitar e reconhecer o direito que eles têm também (Ary, liderança Pankará, 2013).

No ano de 2012, são iniciados os trabalhos de regularização do território da Tiririca<sup>140</sup>, processo que está em curso. Os limites ainda não foram georreferenciados, mas um croqui elaborado pelo Grupo Técnico ilustra esta constituição espacial:

Figura 8: Croqui do território quilombola Tiririca dos Crioulos



Fonte: MENDONÇA; ANDRADE, 2012.

Os Pankará participam deste processo e, apesar da regularização oficial ser uma grande conquista, tanto para a Tiririca, como para os Pankará, as lideranças da Serra do Arapuá têm reiterado que a maior conquista tem sido o fortalecimento do “movimento do povo aqui da Serra”:

<sup>140</sup> Processo Incri SR29 nº 54141.001861/2010-18.

Esse movimento do povo aqui da Serra do Arapuá fortalece muito. A Tiririca são grandes parceiros, grandes aliados que estão com a gente constantemente, nas discussões, tem um bom conhecimento político, de direitos, a gente discute bastante, e são família também. Eles somam no bem, não no volume. Eles nos ajudam muito na nossa organização porque eles tem uma outra visão de determinadas coisas, então eles nos ensinam muito. As vezes a gente tem um entendimento diferente, aí a gente conversando escuta o outro e pensando como é o ponto de vista do outro a gente consegue construir os consensos para os dois Pankará e Tiririca. Porque não pode ser boa só para um, tem que ser bom para nós e para eles (Ary, liderança Pankará, 2013).

Observo que o contexto da regularização fundiária, em 2010 fomentou novos significados e objetivos para essa articulação. Quando enunciaram a aliança política, neste contexto, os antagonistas passaram a ser os mesmos. Semelhante ao que ocorreu em 2004, com a Retomada da Educação, a Tiririca tem o seu direito educacional interditado pela prefeitura de Carnaubeira da Penha e, desde então, passa a ter uma relação orgânica na organização social Pankará e formulam o termo “quilombo-indígena”.

### 5.2.3 O Quilombo Indígena

O *quilombo-indígena* é a expressão da aliança Pankará e Tiririca dos Crioulos. Foi um termo criado pela professora Verinha. Ela explica que o criou porque havia muito estranhamento dessa relação por todos: Movimento Indígena, Movimento Quilombola, Estado e não-índios:

Nesse Movimento Quilombola eu participei de umas oficinas e ganhei uma bolsa que eu achei muito importante aquele slogan de quilombola. Aí quando a organização Pankará me elegeu como coordenadora do núcleo seis, eu passei a fazer parte da gestão das escolas Pankará. Um dia, fui para um encontro de educação indígena em Pesqueira e tinha gente que vinha me perguntar, olhando para minha bolsa, mas você não é quilombola? Então eu tinha que explicar a história do parentesco, da luta pela terra... Aí eu tive que explicar até para Vitória [técnica da Seduc] que disse: ah! Agora eu entendi que Pankará é uma etnia diferente! Todo mundo estranha. Dona Valdeci de Itacuruba [liderança quilombo Poço dos Cavalos] me disse: ó Verinha, será que isso não vai atrapalhar? Ou você é quilombola ou você é indígena. Eu disse: não dona Valdeci. Tem que entender, porque a gente não pode nascer só de uma mãe, ou só de pai, não tem filho só de um. E a Tiririca nasce de dois, então é indígena e é quilombola. É um negro com traço de índio, é um índio com traço de negro, mas é essa a relação. Depois de tanto o povo perguntar eu resumi assim: somos um quilombo-indígena e ficou (Verinha, liderança Tiririca, 2013).

Mas, o que parece ser algo novo, “emergente”, é, na realidade, uma dimensão epistêmica fundamentada numa rede de relações interétnicas na Serra do Arapuá, movimentada durante todo o século XX, em torno dos rituais religiosos e das estratégias de sobrevivência no território. Essa rede mostra como as alianças políticas do presente são, na realidade, derivadas de uma história compartilhada na exterioridade de que fala Dussel (2012).

Na história oral, emergiram informações preciosas para analisar-se o padrão de violência contra indígenas e negros na Serra do Arapuá, bem como as estratégias de proteção coletiva desses grupos. Evidencia, sobretudo, conteúdos da dita semelhança histórica que justificam o território pluriétnico, falo, especificamente, das lembranças que envolvem Pankará, Tiririca e Massapê.

Um conteúdo recorrente é a diferença que os assemelha, mas é uma diferença calcada no processo de racialização que os inferioriza:

Olha, tinha dois lugares aqui em Carnaubeira da Penha tido como o inferno, terra de satanás, que era o Massapê e a Tiririca. Esses dois lugares, quando se falava tinha uma diferença. Toda vida teve: “Fulano de tal do Jaburu” – que são negros –, “fulano de tal de Casa Nova” – que tem negro–, mas quando se falava do Massapê era: “os negros do Massapê”, “os negro da Tiririca”. Isso mostra uma diferença que a gente sente por isso, né. Mas, a gente sabe que a cultura que mais rodou lá no Massapê foi a cultura indígena (Roberto, liderança Tiririca, 2013).

Outro conteúdo trata da vida interdita na Serra do Arapuá e os meios para sobreviver a isto. O quilombo-indígena vai se constituindo assentado em lembranças de violência social, como, por exemplo, a proibição, imposta pelos fazendeiros à família Limeira, de circular na Serra do Arapuá e acessar as fontes de água, e o banimento do Massapê. Compreendo que é também uma forma de revisar a obliteração persistente da historicidade destes grupos, deste modo, torna-se um acervo que vai emergindo contextualmente nas estratégias pedagógicas de (re)apropriação da história oral, designando a autoria de falar sobre esse passado aos próprios sujeitos:

Essa aliança que sempre teve entre Tiririca e Pankará fortaleceu muito a cultura do Tiririqueiro. Desde o tempo de Manoel Miguel, lá pelos anos 40, 50, 60 que os caboclos lá da Cacaria apoia a gente aqui, porque naquele tempo chamava era caboclo. Era Luiz Limeira, Zé de Olímpio, o velho

Pedro Limeira que na época era moço. Esse pessoal nunca abandonou a Tiririca. Umás quatro vezes por ano tinha a visita do povo da Cacaria na Tiririca e da Tiririca na Cacaria. [...] No tempo que teve lá em cima os problemas com os Limeira, que os dono das terras não deixavam eles circularem lá, a Tiririca sempre foi porta aberta, eles passavam por aqui pra chegar nos outros cantos. Tinha aquele apoio porque faziam junto os rituais.

A outra aliança que teve é com o pessoal do Poço do Mato. Tinham duas visitas: noite de fogueira, que vinham duas carradas de gente para dançar Toré aqui na Casa Grande, e dia 31 de dezembro. Só veio se acabar quando teve uma guerra lá no Poço do Mato, que foi antes da guerra do Massapê, que algumas famílias também tiveram que correr de lá, e era um pessoal organizado e aí eu não sei o motivo. Mas, esse pessoal do Poço do Mato teve gente que foi morta e tiveram que correr para Floresta. Aquela morte do Massapê já vinha de antes a perseguição. No ritual na Tiririca juntava tudo: Poço do Mato, Massapê, Cacaria, isso foi até o ano de 1989. Em 1990 teve a questão lá. Mas, até 1989, duas vezes por ano, tinham os rituais aqui na Tiririca. A gente chamava os caboclos do Poço do Mato, mas alí não era só o Poço do Mato, juntava tudo, quem tinha ligação com o ritual. Botava duas carradas de gente alí e ia para Tiririca. Vinha gente do Brejo do Gama, pessoal de Vaqueiro, mas quem organizava era o Poço do Mato. Por isso a Tiririca nunca teve isolada do povo Pankará. Ficava peregrinando: Poço do Mato, Tiririca, Cacaria. E para você ver mais uma coisa, teve a exigência da cabocla Amélia Caxiado que não queria que o seu maracá ficasse na Lagoa, mas que ficasse no velho xangô, aqui na Tiririca. Nunca foi uma relação distante (Roberto, liderança Tiririca, 2013).

São traumas coletivos de opressão e de racismo, sobre os quais reestabelecem-se conteúdos relevantes que justificam e legitimam o processo de formação deste território, tal como é acionado hoje. Retomá-los parece demandar a necessidade de reconhecer e dar resposta à sua história de violações. Como pode ser observado no depoimento acima, o banimento – nas palavras de Roberto, a guerra – não foi um ato genocida situacional, mas processual. A sua narrativa sugere que havia um projeto de extermínio daquela comunidade, porque “já vinha de antes a perseguição”. A versão disseminada na região localizou a questão numa disputa de tráfico, em outras palavras, os negros do Massapê eram bandidos e foi uma guerra de narcotraficantes. Mas a análise histórica dos sujeitos vitimados coloca em evidência outras dimensões de poder. Como já argumentei, o Massapê era uma comunidade autônoma demais para o contexto oligárquico de Floresta e Carnaubeira da Penha, o que a fala de Roberto reforça “era um pessoal organizado”.

Apesar da violência ser um aspecto muito predominante, na invisibilidade, muitas estratégias de vida foram mobilizadas como os vínculos rituais-religiosos e de parentesco que parecem ocupar um lugar importante na memória coletiva. Até o ano de 1989, a região do

Sertão mantinha uma rede ritual permanente com as regiões do alto da serra. Um símbolo que demarca a relação religiosa da Tiririca com os Pankará é o maracá de Amélia Caxiado. Mulher da ciência Pankará, que foi doutrinada pelos Tuxá nos anos de 1930/1940. Sua ciência foi transmitida para seu sobrinho, o pajé Manoelzinho Caxiado. Porém, seu maracá foi dado em vida para Manoel Miguel, para que ele o guardasse em seus rituais. Quando Manoel Miguel morreu, seu filho Roberto, que também é um líder religioso passou a ser o guardador deste objeto ritual. Sobre isso, informam:

Até nos anos 1930 o movimento na Tiririca era diferente. [...] Aí em 1940 que esse Manoel Miguel foi para Tiririca [...]e ele organizou esse movimento de Toré na Tiririca. Começou aquele movimento dos Toré nos anos 40, anos 50 até como a gente conhece hoje. Ele era um homem da ciência, então por aquela parentesa e conveniência que ele tinha, então Amélia Caxiado achou por bem confiar isso a ele, porque ele era uma pessoa que ela tinha grande atenção. Existia muito a conveniência entre Amélia Caxiado e Manoel Miguel. Por isso, o maracá tá na Tiririca até hoje, na quizomba que fica dentro da Casa Grande e ninguém mexe nele (Roberto, liderança da Tiririca, 2010).

Madrinha Amélia era uma mulher de muita ciência e ela sabia as pessoas certas para confiar o maracá dela. Porque o maracá você sabe, é para chamar as forças encantadas e o dela era forte. Só uma pessoa com o conhecimento dela podia manusear aquele maracá. E o velho Manoel Miguel era muito da confiança dela. Esse pessoal da Tiririca tem o ritual deles de negro, que é a Gira que eles chamam. Mas tem o Toré também. E a religião dos índios e dos negros sempre foram discriminada. Mas assim, discriminada para o branco, entre nós aqui não. Então se minha madrinha achou que era para ficar na Tiririca é porque tem que ficar lá. Tá na Tiririca tá em nossa casa não é mesmo, porque aqui é tudo parente mesmo (Manoelzinho Caxiado, pajé Pankará, 2010).

E por fim, o quilombo-indígena ganhou força de enunciação quando o prefeito de Carnaubeira da Penha usou do Poder Público para ameaçar os direitos da comunidade. Situação que os índios e quilombolas analisam da seguinte forma:

A gente viu a Tiririca muito perseguida, muita esquecida pelo Poder Público. E a gente queria se fortalecer, a gente queria a Tiririca junto com Pankará nessa luta pela educação de qualidade que respeitasse essa história. Essa forma própria da Tiririca ser que também, na sua história, na sua prática diária, tem a forma de Pankará fazer e ser. Então o que a gente pensou? Vamos organizar a educação. Dissemos: vamos incluir na nossa organização da educação as escolas da Tiririca e com isso a garantia do direito que Pankará já estava usufruindo e que Tiririca, mesmo sendo o mesmo povo, da linhagem histórica do mesmo povo, tava sendo tão esquecida. A gente queria que partilhasse as mesmas vantagens que Pankará estava usufruindo. Daí o



Estado [Seduc]disse: como é que vocês vem trazendo essa escola, a Tiririca não é um quilombo? Vocês agora querem que a gente reconheça, inclua, dê o direito a um quilombo como escola indígena? Afinal de contas, eles são índios ou são quilombolas? Como é isso? Aí Verinha foi e disse: lá é um quilombo-indígena porque a nossa história e a nossa relação familiar é a mesma de Pankará. E a religião contava muito nesse sentido, dos Encantos de luz, da gente cultuar os mesmos rituais, enfim, isso tava muito explicado, mas o Estado não entende. A gente garantiu o acesso à educação, como Pankará vinha se organizando na educação com o Estado e a gente colocou em prática. E acho que o Estado foi vencido na prática por perceber que isso é muito natural aqui no território, e quando a gente começa a executar, a construir juntos, as práticas pedagógicas juntos, todo mundo viu que isso na prática para nós é assim que acontece (Luciete, professora Pankará, 2013).

Foi em 2010 quando teve o fechamento da escola do município. A prefeitura fechou a escola quando soube que a gente estava aliado dos Pankará. No contexto do GT da Funai, quando veio Dorinha e as outras lideranças tudo, a gente contando as nossas dificuldades, até de alimentação na escola, porque o município não mandava merenda por ser um lugar de negro, eu que trazia da minha casa. Então, Dorinha e Luciete, se indignaram com nossa situação e passaram a nos ajudar. A gente aderiu esse movimento junto com Pankará para que essas crianças tivessem uma assistência melhor. Então em 2010 a escola passou a funcionar na Casa Grande, que era a casa de meu pai. Depois a gente achou errado essa escola, aqui dentro do quilombo, fechada. Até porque, o terreno foi meu pai que doou. Ele não doou para prefeitura, mas foi para a comunidade, para construir uma escola para a comunidade. Sentamos com Pankará, com a comunidade da Tiririca, e a gente abriu o prédio. E voltamos com os alunos para lá. Hoje o governo do Estado assumiu e é escola indígena. Mas os conteúdos são indígenas, quilombola e os da sociedade envolvente também porque ninguém tá isolado no mundo (Verinha, liderança da Tiririca, 2013).

Para Dussel, o princípio-libertação está diretamente associado à questão da organização, trata-se do desenvolvimento criativo e libertador estratégico desta vida: “são as vítimas, quando irrompem na história, que criam o novo. Sempre foi assim. Não pode ser de outra maneira” (2012, p. 501). A comunidade Tiririca dos Crioulos recomeça seus processos de luta para reconquista do território em um ato de desobediência. A articulação com os Pankará e com a própria comunidade para decidirem reabrir a escola, contrariando as ordens do prefeito, significou abrir as portas para uma luta muito maior. Não apenas o ato simbólico de quebrar o cadeado e abrir as grades da escola, mas a própria reflexão política que isso gerou, a retomada do sentido do fazer coletivo “ele não doou o terreno para a prefeitura, mas foi para a comunidade”. O olhar passa a ser direcionado para a comunidade.

Esse conjunto de experiências históricas, que são concretas na vida desses sujeitos, dá materialidade aos seus sofrimentos, é um passado ainda muito vivo e não se pode evadir.

Oferece uma reflexão sobre o significado destas lutas situadas e embasadas no lugar, como estratégia de resistência (ESCOBAR, 2010). Refletindo sobre isso, encontro correspondência em um trecho do pronunciamento do Movimento Zapatista “[...] se nós não lutarmos, nossos filhos voltarão a passar pelas mesmas coisas. E não é justo. A necessidade nos foi juntando e dissemos basta” (EZLN, 1993 citado por DUSSEL, 2012, p. 10).

Tomando como referência analítica esta perspectiva da resistência, do basta, a organização sociopolítica passa a ser a instituição que “junta”, empodera os sujeitos, educa numa epistemologia “outra”, para a retomada de um novo projeto de vida que insurge no enfrentamento com os antagonistas históricos. E por se guiar por uma ética divergente do sistema de eticidade dominante, ao tempo que combate este mal (o opressor e sua violência), intitui o bem (a alteridade e o direito de gestar a própria vida), considerando, aqui, as análises acerca do mundo colonial em Fanon, como um mundo maniqueísta.

Assim, para finalizar este capítulo, importante refletir sobre a deliberação dos Pankará e Tiririqueiros de constituírem-se como uma mesma organização social assentada na pluralidade. Como ponto de partida, busco referência em uma experiência semelhante da Colômbia, sobre a qual Escobar (2010, p. 72) afirma,

el territorio-región también surgió como una categoría de relaciones inter-étnicas que apuntan hacia la construcción de vida y modelos de sociedad alternativos. En otros términos, el territorio-región fue una innovación conceptual y un proyecto político, lo que podría llamarse una estrategia subalterna de localización.

Escobar explica que esta estratégia subalterna de localização não surgiu fora das práticas socioculturais, como por exemplo, o parentesco e o modo de ocupação tradicional, através das quais, as comunidades assentam seus direitos territoriais. Mas que os indígenas e as comunidades negras apostavam na esperança de que, tendo garantida a propriedade coletiva, os direitos particulares seriam negociados internamente pelas comunidades. Escobar adverte que, vários cientistas sociais e militantes que acompanharam o processo de emergência deste movimento no Pacífico colombiano, problematizam que essa decisão era um erro, avaliação que o autor discorda.

Sobre esta questão de os povos e as comunidades deliberarem a respeito de suas próprias história, e que deve ser tomada, sobretudo, como um direito, Segato (2007) vai chamar a atenção para o fato de que, cabe aos sujeitos coletivos, a decisão acerca dos modos

como vão operar suas estratégias e decisões internas, mesmo porque, a existência dessas coletividades no mundo, passa justamente pela capacidade que têm de recriar formas de existir diante das mais diversas agressões a que estiveram submetidos.

No conflito com os fazendeiros e com os políticos da região, a fragilidade dos Pankará e da Tiririca reside, hoje, na falta de regularização jurídica da Serra do Arapuá. Apesar das duas terras estarem com os processos administrativos em curso, nenhum dos dois foi concluído. Os Pankará e os Tiririqueiros afirmam que são uma mesma organização social. E que essa organização social é plural. Por isso, argumentam que “ A Serra do Arapuá é um território e juntos formamos um povo” (Luciete, professora Pankará, 2013). Arguem que, no território, há distinções jurídicas da terra, mas o sentido que constroem coletivamente sobre este lugar é o que transforma estas terras em um território de luta:

a Serra do Arapuá é um território que tem negro e índio e é assim. Na Tiririca é um quilombo-indígena e a gente se identifica com as coisas dos indígenas. É semelhante o ritual, a valorização dos mais velhos, o uso das matas, da jurema, os remédios caseiros, o modo de vida é tal qual índios e quilombolas. A gente acredita na cura através dos Encantados de luz. Essa foi a criação que a gente teve (Verinha, liderança Tiririca, 2013).

Quando a gente pensou na organização do GT de identificação, foi constituído nesse grupo os familiares de Tiririca e também os familiares de Pankará que estão no território Tiririca. Aí, quando foi exposto as histórias, o território, a relação da história com o sagrado, do sagrado com o território, dos espaços sagrados, das relações familiares, isso ficou muito claro que historicamente é um único povo, uma mesma história, a religião também é a mesma coisa e que o território tinha o mesmo sentido (Luciete, professora Pankará, 2013).

Nos depoimentos acima, percebe-se que o território é o primeiro elemento e, nele, derivam relações de vida, como a religiosidade, as relações de parentesco, história, organização e todas as demais. A construção do pensamento dos indígenas e quilombolas sobre essas dinâmicas territoriais evidencia a constituição processual de uma territorialidade específica e de uma politização destes sujeitos acerca das suas especificidades, conforme explica Alfredo Wagner (2006, p. 25),

embora Oliveira Filho faça distinção entre processo de territorialização e territorialidade, que considera um termo mais próximo do discurso geográfico, recuperei o termo com outro significado, aquele de uma noção prática designada como ‘territorialidade específica’ para nomear as

delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados. As ‘territorialidades específicas’ de que tratarei adiante podem ser consideradas, portanto, como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território.

Em uma conceituação teórica análoga, este processo pode ser compreendido como a constituição de um *território de diferença*, como explica Arturo Escobar (2010, p. 48),

el proceso histórico constituido por las prácticas diarias de grupos negros, indígenas y mestizos. Éste es el dominio de la historia y la antropología. A través de sus prácticas diarias de ser, saber y hacer, los grupos locales han construido activamente sus mundos socio-naturales durante varios siglos, incluso cuando lo han hecho en medio de otras fuerzas.

Mesmo em meio a “outras forças”, as experiências históricas que dão “o mesmo sentido” à Serra do Arapuá subsistem e, parece-me que elas estão referenciadas na inferiorização racial, em relação ao entorno e ao grupo dominante que os diferenciou no poder. Também na resistência no território, ao longo de todo o século XX até os dias atuais, nas relações de parentesco como um vínculo histórico, simbólico e social, nos princípios éticos que se estabelecem na relação com o território e seus recursos, o coletivo e a natureza, na epistême que se constrói, a partir dos saberes e conhecimentos dos anciãos e da história de vida dos líderes do passado, e na forma como organizam-se social e politicamente, para a restituição dos seus direitos. Em diálogo com as formulações intelectuais dos Pankará e Tiririqueiros, é possível compreender melhor o significado que possui o “mesmo sentido” para a ocupação tradicional na Serra do Arapuá.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito difícil tecer quaisquer considerações, que sejam conclusivas, acerca de uma experiência histórica que está em pleno movimento, que está in-surgindo, re-construindo, re-elaborando e conduzido um povo historicamente violado e interdito a “recuperar a vontade de poder, de poder viver, de poder querer viver, porque vale a pena viver a vida”, me apropriando aqui das palavras de Leff (2002, p.307).

Os interesses científicos que me levaram a escrever esta tese estão centrados numa realidade empírica singular no Sertão de Pernambuco, e aparentemente simples, porque analiso um movimento coletivo que tem como sentido histórico a *vida*, como reação ao processo de *morte*. Pode parecer algo óbvio que a vida seja o desejo contrário à morte. Contudo, na dita realidade, as histórias da morte, ou *quase-morte*, não são conjecturais. E a partir de um movimento indígena e negro insurgente, tem-se agora, à disposição, histórias concretas que situam esses casos em seus intercâmbios variáveis com a colonialidade do poder.

Ora, e o contrário à colonialidade do poder é a descolonialidade. Enrique Dussel (2012, p.351), analisando a vontade de viver em Arthur Schopenhauer, argumenta que “para esquecer o ‘passado’ que oprime, é necessário efetuar a ‘dissolução do sujeito’, pela experiência-decisão do ‘eterno retorno do mesmo’, a fim de viver o prazer criador dionisíaco do presente, negando os valores vigentes”. Nesse sentido, compreendo que descolonizar-se é um ato que se realiza tanto no político, como no pensamento, dos sujeitos sociais e também das ciências (e dos cientistas).

A insurgência Pankará coloca em evidência conteúdos éticos e epistêmicos relevantes para se (re)pensar as teorias sociais e humanas. Ramón Grosfoguel (2007, p.32) tem advertido que o racismo epistêmico é um dos racismos mais invisibilizados no “sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial”. Segundo o autor, os discursos científicistas da academia oculta, o “locus de enunciação”, ou seja, quem fala e a partir de qual corpo e espaço epistêmico nas relações de poder se fala.

Assim, refletindo sobre a pesquisa que realizei *junto e a partir* dos Pankará e dos Tiririqueiros, e buscando as “chaves de leitura” para compreender o movimento descolonial na Serra do Arapuá, veio à minha memória uma situação muito particular que vivi ao lado do pajé Pedro Limeira, citada brevemente na segunda parte da tese, e que considero pertinente trazê-la aqui novamente.

Rememoro a participação do pajé Pedro Limeira no Acampamento Terra Livre – 2013, ocorrido em Brasília (DF), no mês de abril, durante a Semana Indígena. Dez anos depois do início da construção do projeto ético-epistêmico Pankará, ainda em plena elaboração e vivência na Serra do Arapuá, liderado por sua filha, a cacique Dorinha, o pajé participou da ocupação histórica do Congresso Nacional e do Palácio do Planalto, na luta pelos direitos indígenas do País. Naquela semana, o país assistiu a episódios históricos, envolvendo a questão indígena, e o pajé Pedro Limeira esteve presente. Dentre as várias experiências vividas por Seu Pedro Limeira, duas me parecem bem significativas. A primeira foi durante a ocupação do Congresso Nacional, em meio as falas articuladas das lideranças indígenas jovens, Seu Pedro Limeira insistiu ao deputado federal Padre Ton (PT/RO), presidente da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Indígenas, e conseguiu cantar um ponto de Toré aos demais povos e parlamentares. Acredito que para o pajé, atento a tudo, presente nos rituais e na linha de frente desta luta política, este ato significava mais. A segunda, foi durante a ocupação do Palácio do Planalto, logo após a entrada de 800 indígenas, de 150 povos distintos, na rampa do Palácio, onde enfrentaram o Exército e a Polícia Federal, o pajé Pedro Limeira olhou os povos ali presentes, cada um com seu ritual posicionando-se diante do Estado brasileiro e da sociedade, deu um sorriso e disse:

Eu estava lá, atrás da pedra. Vivia lá. Só olhava o mundo de butuca, saía de pouquinho, olhava tudo e voltava. Eu saí [remete ao levante do povo em 2003]. Agora, estou aqui ocupando o Palácio do Planalto com meus parentes, lutando pelos direitos dos índios [ocupação durante o Abril Indígena 2013]. Veja que coisa. Estou onde a presidente fica, a maior autoridade do país, aqui lutando pelas nossas terras. Saí de trás da pedra e agora estou aqui. O povo Pankará não volta nunca mais pra de trás da pedra (risos).

Ao sair de trás da pedra, o pajé Limeira e seu povo trazem consigo, a partir da memória dos mais velhos, os diversos conteúdos de violência e dominação, bem como da historicidade Pankará, até então invisibilizada e desumanizada na luta secular pela Serra do Arapuá, e a defesa de um projeto autônomo, de ordem epistêmica e dialeticamente diametral, ao imposto de forma cruel pelo colonizador. Sair de trás da pedra significou o início de um agudo processo de transformação social para aquele pedaço de chão do Sertão do São Francisco, que ainda está em franco desenrolar e alterando de forma contundente e gradual as relações de poder há séculos estabelecidas na região – iniciadas a partir da colonização do Sertão pernambucano. Fanon (2010, p. 59), quando analisa a violência e o modo como o

colonizador desumaniza o colonizado, afirma: “o colonizado sabe de tudo isso e dá uma risada a cada vez que ele se descobre como animal nas palavras do outro. Pois ele sabe que não é um animal. E, precisamente, ao mesmo tempo que descobre a sua humanidade, ele começa a afiar suas armas para fazê-la triunfar”.

Os conteúdos de tal transformação, da desumanidade para a humanidade, portanto, compõem sentidos subjetivos e objetivos conclusivos, profundamente representados em histórias pessoais de vida, como a do pajé Pedro Limeira e a de seu pai, Luiz Limeira, banido da Serra do Arapuá, na década de 1970 do século XX, por ameaças de morte oriundas de famílias que até hoje estão presentes nas terras Pankará. Luiz Limeira morreu longe de sua terra, açoitado pela injustiça, com a lembrança repleta de mortes e arbítrios. Violências sem denúncias ou punição. Violências que ganharam corporalidade nas gerações vindouras, num grito abafado pelo silêncio da resistência.

A impossibilidade de viver sob as verdades do sistema imposto, baseado numa eticidade ocidental e racializada, fez com que a tomada de consciência dos Pankará viesse pela negação desta verdade. A massa vitimada de indígenas da Serra do Arapuá insurge como uma comunidade crítica, desenvolvendo um sistema de eticidade com pretensões de romper epistemologicamente com a não-verdade do sistema racial imposto, ou seja, corporalizando o contraponto à verdade negada.

A presença desses índios para a colonialidade do poder era tratada no campo da não-existência, da extinção, das mortes. Contudo, nas noites escondidas de Toré, nos pontos cantados como cantos proibidos de um povo interrompido, nas histórias de violência e morte contadas ao pé do ouvido, no conhecimento tradicional e oculto da natureza da Serra do Arapuá, o projeto ético-epistêmico, em curso entre os Pankará, teve gestação.

Da experiência de opressão nasce uma ética cotidiana, uma ética de vida, uma ética de liberdade. Depois que os Pankará se levantam e literalmente fecham as cancelas da Serra do Arapuá para as famílias que tradicionalmente os exploravam e oprimiam, a água da serra passou a não ser mais proibida, ao contrário disto, a água é elemento de partilha, garantida para todas as comunidades que vivem na Serra do Arapuá e no entorno. Os Pankará rompem, assim, com a lógica ocidental, pautada conjunturalmente pela episteme neoliberal. Buscam um projeto de futuro mais amplo, envolvendo os quilombolas da Tiririca e demais comunidades sertanejas forjadas pelo avanço das fronteiras coloniais e presentes nesta ‘periferia epistêmica e oprimida’. A reciprocidade, a economia qualitativa, a educação voltada para o fortalecimento das identidades, até então massacradas, e a construção de redes

comunitárias passam a confrontar os poderes regionais constituídos pelo acúmulo, centralização e manutenção do poder pela força, coronelismo, divisão de classes, exploração do trabalho, privatização dos meios de vida e permanente opressão a dissidências a tal ‘ordem das coisas’.

Não pretendo fazer uma análise romântica, essencializada do projeto ético-epistêmico Pankará, porque projetos podem ser frustrados, interrompidos, desvirtuados, reelaborados. Mas, essa pesquisa aponta que o confronto de perspectivas, mesmo delimitando fronteiras de dois campos empíricos e epistêmicos diferenciados, obriga os Pankará a desaprender o imposto pela colonização. Neste processo, as contradições entram em cena, muitas vezes gerando situações desafiadoras à própria insurgência, mas sempre corroborando para o avanço do projeto ético-epistêmico. Retomam-se, assim, os saberes, valores e a criação de novos significados para decodificar o mundo ao redor e como ele interage com o Projeto de Futuro Pankará. O contexto opressor, longe de se tratar de um processo de dominação colonial, trata-se, sobretudo, da dominação do ser e do saber. Como romper? Parte desta resposta vem sendo oferecida pela escola Pankará, produto de um processo que envolve o Movimento Indígena como um todo, e sua luta pela educação diferenciada.

Numa outra medida, os Pankará estruturam, a cada dia, novas éticas que pautam as relações sociais do povo, tanto internas quanto externas. Isso faz parte de uma profunda reconstituição do ser Pankará, aliada e sufocada pelas zonas de ser e não ser estabelecidas pelo mundo colonial (FANON, 2010). Para isso, os Pankará elaboram estratégias próprias e autênticas para seguir no processo de transformação dos paradigmas criados pelo mundo colonial. Quando pautam uma forma de se relacionar com não-indígenas e até mesmo politicamente com famílias historicamente antagônicas, o que geram contradições contumazes, além de intrinsecamente sinalizarem para um recente protagonismo, buscam garantir condições objetivas para a sequência de transformações do sistema de eticidade até então imposto. Nesse sentido, o papel das organizações sociais do povo é de grande relevância.

A ciência articula-se com a reconstituição do ser Pankará. Na produção intelectual das professoras, está explícito o processo de ensino e pesquisa, garantindo a transmissão de um conhecimento “outro” no currículo das escolas onde os anciãos e demais homens da ciência do povo estão no centro da reconstituição do projeto societário, por força de ordem epistemológica. Por outro lado, a ciência Pankará é também um contraponto contundente ao que podemos chamar de crise do pensamento da modernidade, diante de desafios e crises



ambientais irrefutáveis. Os Pankará confrontam seu modelo regional de concepção científica ambiental, com a empregada pelo mundo colonial/ocidental. Assim, os Pankará articulam uma ecologia política diferenciada, diversificada e intercultural, o que motiva e assegura a viabilidade econômica e ambiental do projeto ético-epistêmico com a subsistência plena da comunidade. Algo já tinha acontecido em tempos recentes, mas acabou com 96 famílias Pankará da comunidade do Massapê, expulsas de forma violenta da Serra do Arapuá e tocadas em diáspora para a periferia do município de Floresta. Conforme mostrado neste estudo, a história aconteceu em 1998, cinco anos antes da insurgência do povo, quando homens armados, ligados ao grupo político dominante de Carnaubeira da Penha, invadiram o Massapê.

Quem se arrisca a lembrar do fato, ressalta que o Massapê, possuía a feira mais movimentada da região e independência econômica, desidratando assim, práticas típicas do sistema colonial regional, como a exploração extrema do trabalho, a dependência pelo endividamento e o voto de cabresto. Possuía liderança, articulação social e econômica, tudo isso devido a feira. Desarticular o Massapê significava também desarticular as teias constituídas da Serra do Arapuá. Com a desestruturação do Massapê, e o conseqüente fim da feira, as famílias, depois de percorrerem 35 quilômetros pela caatinga, da serra até Floresta, se instalaram precariamente na cidade. Por lá, muitos ainda estão a lembrar desse etnocídio. O caso nunca foi apurado pelas autoridades ou objeto de investigação da Justiça.

No cerne do projeto Pankará está presente a memória da organização econômica qualitativa, baseada no respeito à Mãe Natureza, reciprocidade e troca, deixada como herança de denúncia e anúncio pela feira do Massapê. Nesse sentido, o projeto ético-epistêmico Pankará atinge os mais diversos campos de reelaboração do ser, do saber e do viver. Umbilical ao projeto, está a luta pelo território, em franco processo de demarcação pela Fundação Nacional do Índio (Funai) e tratado como um grande desafio para a elaboração prática da descolonização Pankará. Nesse processo, as terras quilombolas são respeitadas e as famílias sertanejas, como as presentes na aldeia Saquinho, são consideradas parte de um território pluriétnico e foco ativo da desobediência epistêmica insurgida em 2003.

A escravidão, a subseqüente invisibilidade a qual foram submetidos os Pankará entre a década de 1960 até a insurgência, além das negligências criminosas do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), parte da linguagem ideológica do colonizador imprimiu, na Serra do Arapuá, um complexo plural de histórias, culturas e modos de vida. Os Pankará projetam não se desfazer deste resultado histórico em pleno processo de transformação.

Mesmo porque, os Tiririqueiros provaram do mesmo mal estabelecido pelo projeto colonizador. Estabeleceram, os negros com os indígenas, uma ampla rede de resistência, que envolvia o parentesco e os rituais. Dividiam a mesma situação e diferença colonial. Vivenciaram processos de interdição semelhantes, como o das cercas que invadiram o território dos quilombolas. A cerca, no entanto, que chega, além de diminuir os limites territoriais do quilombo, serve à episteme colonial de dominação do ser e do saber. Entre os Tiririqueiros há também a compreensão de que a constituição do quilombo Tiririca dos Crioulos é plural, sendo chamado também de quilombo-indígena. As relações ali dão-se na luta pela terra, na divisão de uma mesma dor, corporalizada na experiência histórica de serem referenciados pelos brancos de “negos acanalhados, negos fedorentos, negos do pé rachado, negos do beirão de aribé”. A tal linguagem zoológica de que fala Fanon, e que ficou impregnada como explica Verinha, liderança Tiririca. Deste processo que aniquila os sujeitos, os Tiririqueiros enxergam as mesmas saídas descoloniais e, mais uma vez, evocam uma aliança longe de ser residual.

Os desafios presentes às comunidades da Serra do Arapuá para a continuidade do processo de transformação são múltiplos. O que fica claro é que elas conseguiram desenvolver um projeto claro de ruptura epistêmica, política e territorial com os marcos da colonialidade do poder. As contradições existem e corroboram com análise de que tal projeto está em franca execução. Desde a participação política do povo Pankará no calendário eleitoral de Carnaubeira da Penha e do País, até às relações de poder presentes na Serra do Arapuá. Fica evidente que tal projeto parte de décadas de anonimato e clandestinidade, do desaprender o imposto pela lógica colonial e se revela num irrestrito processo de desobediência e revalidação das relações sociais e plurais. O que menos importa, no atrito do projeto, são as denominações ou os marcos onde serão encravados os marcos da terra, mesmo o procedimento sendo de fundamental importância perante o Estado.

Na Serra do Arapuá, está em franca construção a experiência radical de se romper com a dependência de famílias herdeiras da Casa da Torre, formadas ainda no século XVI e que de lá, até os dias de hoje, buscam manter a dominação em todas as suas dimensões e possibilidades, inclusive bélicas. Tais famílias dispersavam seus integrantes pela Justiça, em cargos do SPI, nas delegacias, prefeituras e câmaras de vereadores. Eram os donos de cartório que registravam as terras nos próprios nomes ou como barganha para a construção de alianças políticas.

A estruturação dessa ‘branquitude social’ ocorre de forma regional, em contextos localizados, mas refletem um projeto trazido pelas caravelas da Europa. Percorre todo o Brasil-Colônia, adentra o Império, a República e chega aos dias de hoje ainda como principal inimigo dos Pankará e quilombolas. Eis que tratamos de uma perspectiva epistêmica de ruptura, de desobediência, de revisão de cinco séculos de esbulhos e roubos, de ausência do poder estatal, de exílios e mortes, da clandestinidade e da racialização. Mais ainda: estamos diante da reelaboração plural de comunidades que nos indica uma nova opção antropológica. E essa indicação se faz com histórias de vida que apontam para um novo e dialético sistema ético-epistêmico, que demonstram de forma abismal a necessidade de descolonizarmos as formas como estudamos tais comunidades, grupos e povos, sem a menor relevância de categorização. Conforme citei na introdução desta tese, Grosfoguel (2007, p. 34) problematiza: “conhecimento para que e para quem? [...]Se a epistemologia não apenas tem cor mas também tem sexualidade, gênero, espiritualidade cosmológica, classe etc, não é possível assumir o mito ou a falsa premissa da neutralidade e objetividade epistemológica”.

Assim, esta tese dedicou-se a pensar e sistematizar uma experiência situada e particular no mundo, através de uma opção teórica descolonial, que é um projeto epistêmico e expressamente político. Mas, como não sê-lo diante das histórias aqui analisadas? O movimento descolonial empreendido pelos povos com quem tenho caminhado, levam-me a repensar os estudos étnicos no Brasil e no Nordeste, sem dispensar toda a sua valiosa contribuição. Contudo, ao questionar o meu lugar como pesquisadora, nestes últimos cinco anos de doutoramento, e vislumbrando as pesquisas que desejo ainda realizar, percebo que a desobediência política e epistêmica deve ser também uma opção intelectual minha. Parafraseando Mario Benedetti, só quando se transgride alguma ordem, o futuro se torna respirável.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Luciana. **Relatório Antropológico Parcial de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo do Feijão/ Mirandiba/PE.** Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/Superintendência Regional do Submédio São Francisco, 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais” como fator essencial de transição econômica – pontos resumidos para uma discussão. **Somanlu** - Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM, ano 1, n. 1, jul. 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas.** Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ANDRADE, Lara. **“Nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes”:** território e organização sócio-política entre os Pankará. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência Étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A Viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola.** São Paulo: EDUSC, 2006.

BALANDIER, Georges. **Antropologia Política.** 2.ed. Lisboa: Presença, 1987.

BARBOZA, Geraldo. **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sócio-Cultural da Comunidade Remanescente de Quilombo de Massapê. Carnaubeira da Penha/PE.** Ministério da Integração/Projeto São Francisco, s.d.

BARLÉU, Gaspar. **História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil.** São Paulo: Edusp, Belo Horizonte: Itatiaia, 1979 (1651).

BOSI, Alfredo. **Dialética da Descolonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANDÃO, Helena. **.Introdução à análise do discurso .** Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1986.

BRASILEIRO, Sheila. Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A Viagem da volta: Etnicidade,**

**política e reelaboração cultural no nordeste indígena.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. Introdução a História Indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: FAPESP/SMC e Cia das Letras, 1992.

CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, 1997. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581997000200003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: set. 2013.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur).

Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>> Acesso em: ago. 2012.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

Disponível em: <<http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>>. Acesso em: dez. 2012.

CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE. Pankará. In: **Caderno do tempo.** 2.ed. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE. **Mapeamento Etnográfico das Comunidades Quilombolas do Sertão de Pernambuco.** Olinda, 2008.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: pesquisa de antropologia política.** São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CONSELHO DE PROFESSORAS INDÍGENAS ATIKUM. **Relatório de Pesquisa da História Oral.** Carnaubeira da Penha/Serra da Umã, 2002.

COOL, Josefina. **La resistencia indígena ante la conquista, Siglo XXI,** México, 1991.

DANTAS, Beatriz Gois; SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras; CARVALHO, Maria do Rosário de. Os povos indígenas do nordeste brasileiro, um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA (Org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras, 1992.

DÁVALOS, Pablo. **Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (El Buen Vivir) y las teorías del desarrollo.** 2008. Otro Desarrollo/Biblioteca virtual de documentos - CLAES - [www.otrodesarrollo.com](http://www.otrodesarrollo.com). Disponível em: <<http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100602.pdf>>. Acessado em: abr. 2011.

DUSSEL, Enrique. **1492. El encubrimiento del Outro. Hacia el origen Del “Mito de La Modernidad”.** La Paz: Plural Editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

EISEMBERG, Peter. **Modernização sem mudança: a indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ESCOBAR, Arturo. After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology. **Current Anthropology**, v. 4, n. 1, 2000.

ESCOBAR, Arturo. **Mas allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.

Disponível em: <<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/mas%20alla%20del%20tercer%20mundo-impreso.pdf>>. Acesso em: set. 2012.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. In: SAAVEDRA, José Luis (Org.). **Educación Superior, interculturalidad y descolonización.** La Paz: Fundación PIEB-CEUB, 2007.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes.** Colombia: Envion editores, 2010. Disponível em: <<http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/Territorios.pdf>>. Acesso em: dez. 2012.

ESPINOSA, Monica. Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

Disponível em: <<http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>>. Acesso em: dez. 2012.

EZLN, Editorial. **El despertador mexicano**, Chiapas, dez. 1993.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra.** 7. ed. México: Fundo de Cultura Econômica, 1983.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

FEITOSA, Saulo. A Vida dos Animais na Perspectiva do Sumak Kawsay: considerações sobre o pensamento animal de Baleia no romance *Vidas Secas*. In: CANUTO, Antônio (Org.) **Viver Bem, a Vida em Plenitude**, Curso de Verão: Goiânia, 2012.

FERRAZ, Carlos Antonio de Souza. **História Municipal de Floresta: os vales, o povo, a evolução sociocultural e econômica**. Floresta: Prefeitura Municipal de Floresta/FIDEM, 1999.

FERRAZ, Maria do Socorro. Agricultores e pecuaristas no médio São Francisco. In: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide. **Agricultura Familiar e Gênero: Práticas, Movimentos e Políticas Públicas**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006.

FERREIRA, Maria. **Práticas de sociabilidade de proprietários fundiários de Floresta e de Tacaratú: Sertão de Pernambuco (1840-1880)**. Tese (Doutorado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

FIALHO, Vânia. A produção de um conflito: as possibilidades de compreensão da dissidência Xukuru. In: FIALHO, Vânia; NEVES, Rita; FIGUEIROA, Mariana. **Plantaram Xicão. Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território**. Manaus: UEA Edições, 2011.

FRANCO, Patrik; SILVA, Luclecia. **Relatório Antropológico Parcial de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cruz dos Riachos/Cabrobó/PE**. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/Superintendência Regional do Submédio São Francisco, 2013.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. 3.ed. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

GALLIZA, Diana Soares. **O declínio da Escravidão na Paraíba (1850-1888)**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em Historia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1977.

GALVÃO, Sebastião Vasconcelos. **Dicionário Chorographico, Histórico e Pitoresco de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, s.d.

GOMINHO, Leonardo Ferraz. **A Rebelião da Serra Negra, a praia e no Sertão**. Recife: Prefeitura de Floresta, 1993.

GOMINHO, Leonardo Ferraz. **Floresta: uma terra, um povo**. Floresta: Governo do Estado de Pernambuco, Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco, Centro de Estudos de História Municipal, Prefeitura Municipal de Floresta, 1996.

GROSGOUEL, Ramon. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 59, n. 2, abr./jun. 2007.

Disponível em:

<[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_issuetoc&pid=0009-672520070002&lng=pt&nrm=is](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0009-672520070002&lng=pt&nrm=is)>. Acesso em: out. 2012.

GROSGOUEL, Ramon. ¿Cómo luchar decolonialmente? **Periódico Diagonal**, 2013. Entrevista concedida a Marisa Ruiz Trejo em 04/01/2013.

Disponível em: <<https://www.diagonalperiodico.net>>. Acesso em: mai. 2013.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **‘Regime de Índio’ e faccionalismo: os Atikum da Serra Umã.1993**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1993.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A Viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

HOHENTHAL Jr., William Dalton. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Nova Série, n. 12, 1960.

LEFF, Enrique. **Saber Ambiental**. México: Siglo XXI, 2000.

LEFF, Enrique. Ética por la vida. Elogio de la voluntad de poder. In: LEFF, Enrique (Coord.). **Ética, Vida, Sustentabilidad**. Mexico: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, 2002.

LEVIN, Linda. **Política e Parentela na Paraíba. Um estudo de caso da oligarquia de base familiar**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LIMA, Antonia; SILVA, Georgilene; SANTOS, Sinara. **As práticas de cura e a flora medicinal no contexto da educação Pankará**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural)-Centro Acadêmico do Agreste, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2012.



LOPES, Luciete; MARCOLINO, Maria da Penha; PEREIRA, Maria do Carmo. **A geopolítica e o desenvolvimento sustentável. Descrição socioeconômica e ambiental do povo Pankará.** Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Geografia)- Faculdades Integradas Montenegro, Carnaubeira da Penha, 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

Disponível

em:

<<http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>>. Acesso em: dez. 2012.

MARTIN, Gabriela. O povoamento pré-histórico do Vale do São Francisco (Brasil). **Clio - Série Arqueológica - UFPE**, Recife, v. 1, n. 13, 1998.

MAUPEOU, Emanuele. **Cativeiro e cotidiano num ambiente rural. O Sertão do Médio São Francisco-Pernambuco (1840-1888).** Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão no período colonial.** Tese (Doutorado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

MELIÁ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização.** São Paulo: Loyola, 1979.

MELIÁ, Bartomeu. Educação Indígena na Escola. **Cadernos Cedes**, ano 19, n. 49, dez. 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v19n49/a02v1949.pdf>>. Acessado em: fev. de 2012.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal. **“Os Índios da Serra do Arapuá”: identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pankará.** Ministério da Justiça/Fundação Nacional do Índio, 2012.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal; ANDRADE, Lara. **Relatório Parcial de Identificação e Delimitação do território da Comunidade Quilombola Tiririca dos Crioulos.** Ministério do Desenvolvimento Agrário/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/SR 29, 2012.

MENDONÇA, Caroline; ANDRADE, Lara; LOPES, Luciete; SÁ, Edineuma. (Org.). **Nossa Serra Nossa Terra: identidade e território tradicional Atikum e Pankará**. Recife: Governo do Estado de Pernambuco/ FUNDARPE, 2013. Livro no prelo.

MIGNOLO, Walter. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. **Estudios** - revista de investigaciones literarias, Universidad Simón Bolívar, Caracas, n. 11, 1998.

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008. Disponível em: <[www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html](http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html)>. Acesso em: out. 2011.

NANTES, Pe. Martinho de. **Relação de uma missão no Rio São Francisco**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

NOGUEIRA, Gabriela Amorim. **Compadres, padrinhos e afilhados: significados das práticas de compadrio para famílias escravas**. In: Encontro de Novos Pesquisadores em História, 2, 2010, Salvador. Anais Eletrônicos do 2 Encontro de Novos Pesquisadores em História, 2010.

OIEEIP. **Projeto Político Pedagógico das Escolas Pankará**. Carnaubeira da Penha/Serra do Arapuá, 2010.

OIEEIP. **Água fonte de vida e patrimônio preservado pelos nossos antepassados**. Projeto de pesquisa/Formação Continuada. Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco, Serra do Arapuá, 2011a.

OIEEIP. **Água fonte de vida e patrimônio preservado pelos nossos antepassados**. Relatório de pesquisa/Formação Continuada. Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco, Serra do Arapuá, 2011b.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

PAOLIELLO, Renata. **Remanescentes de quilombos: redes sociais e processos políticos**. Perspectivas, São Paulo, v. 32, 2007.

PEREIRA, Diana; AVELINA, Silvana; SÁ, Valquíria de. **Economia Pankará, Currículo e Práticas Pedagógicas**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural)-Centro Acadêmico do Agreste, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2012.

PEREIRA, Fernanda; PEREIRA, Silvia. **O Ensino de História nas Escolas Pankará**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural)-Centro Acadêmico do Agreste, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2012.

PINTO, Estevão. **Indígenas do Nordeste**, Tomo I. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1935. (brasiliense, 44); Tomo 2. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1938. (brasiliense, 112).

PIRALIAN, Heléne. **Genocidio y transmisión**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

PIRES, Maria Idalina. **Guerra dos Bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial**. Recife: Governo do Estado de Pernambuco/Secretaria de Educação, Cultura e Esportes, 1990.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. **Tapuias do Nordeste**. Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza, tomo 53, 1939.

PORTO, Kátia; CABRAL, Jaime; TABARELLI, Marcelo (Org.). **Brejos de Altitude em Pernambuco e Paraíba. História Natural, Ecologia e Conservação**. Biodiversidade-MMA, Brasília, v. 9, 2004.

PRADO JUNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

PRANCE, G.T. Forest refuges: evidences from woody angiosperms. In: PRANCE, G.T. **Biological diversification in the tropics**. New York: Columbia University Press, 1982.

PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-Editora da Universidade de São Paulo-Fapesp, 2002.

QUIJANO, Anibal. **Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru**. Estudos Avançados, v. 6, n. 16, 1992.

Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v6n16/v6n16a07.pdf>>. Acesso em: ago. 2012.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. Novos Rumos, ano 17, n. 37, 2002.

Disponível em: <http://antropologias.descentro.org/rpc/files/downloads/2010/08/An%C3%ADbal-Quijano-Colonialidade-Poder-Globaliza%C3%A7%C3%A3o-e-Democracia.pdf>>. Acesso em: ago. 2012.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005a. (Colección Sur Sur).

Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>. Acesso em: ago. 2012.

QUIJANO, Anibal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados** – USP, São Paulo, v.19, n. 55, 2005b.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/01.pdf>>. Acesso em: ago. 2012.

ROSA. Hildo Leal. **A Serra Negra: refúgio dos últimos “bárbaros” do sertão de Pernambuco**. Monografia (Bacharelado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. **De Caboclo a Índio - Etnicidade e Organização Social e Política entre Povos Indígenas Contemporâneos no Nordeste do Brasil, o caso Kapinawá**. Projeto de Pesquisa para Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1986.

SANTOS Jr., Carlos. **Relatório de pesquisa histórica sobre ocupação tradicional de povos indígenas nas Serras do Arapuá e Cacara/Carnaubeira da Penha /PE**. Fundação Nacional do Índio, Recife, 2010.

SCHEPER-HUGHES, Nancy; BOURGOIS, Philippe. **Violence in War and Peace: An Anthology**. Malden: Blackwell, 2004.

SEGATO, Rita. **Que cada povo trame os fios da sua história: Em defesa de um Estado restituídor e garantista da deliberação no foro étnico**. Argüição lida na Audiência Pública realizada em 05/09/2007 pela Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados sobre o Projeto de Lei nº 1057 de 2007 do Deputado Henrique Afonso sobre a prática do infanticídio em áreas indígenas.

SEGATO, Rita. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez (Comps.). **Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina**. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011. (Colección Crítica). Disponível em:

<<http://www.edicionesgodot.com.ar/sites/default/files/ediciones-godot-feminismos-poscolonialidad.pdf>>. Acesso em: jul. 2013.

SEGATO, Rita. **Ideal comunitário, proyecto histórico e ideas propias de justicia em las comunidades indígenas.** In: Congresso Internacional de La Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 8. Grupo de Trabalho 1.2. Sucre: RELAJU, 2012.

SEGATO, Rita. **Aníbal Quijano y la perspectiva de la Colonialidad del Poder.** Brasília, 2013. Artigo no prelo.

SILVA, Angelina; ROSA, Elizangela; SILVA, Ericka. **Cultura Pankará, currículo e projeto de futuro do povo.** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural)-Centro Acadêmico do Agreste, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2012.

SILVA, Edivanha; SOUZA, Janaína; SILVA, Marcia. **Contribuição da escola Pankará para as práticas de sustentabilidade e cuidado com o meio ambiente.** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural)-Centro Acadêmico do Agreste, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2012.

SILVA, Edson. **Confundidos com a massa da população: o esbulho das terras indígenas no Nordeste no século XIX.** Revista do Arquivo público, Recife, n. 46, v. 42, 1996.

SILVA, Edson. “Os caboclos” que são Índios: história e resistência indígena no Nordeste. **Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco** - Portal do São Francisco, Belém de São Francisco, ano 3, n. 3, 2004.

SILVA, Edson. Índios organizados, mobilizados e atuantes: História Indígena em Pernambuco nos Documentos do Arquivo Público. **Revista de Estudos e Pesquisas** - Funai, Brasília, v. 3, n. ½, jul./dez. 2006.

SILVA, Edson. Povos Indígenas no Sertão: uma história de esbulhos de terras, conflitos e de mobilização por seus direitos. **Historien** – Revista de História, Petrolina, jun./nov., 2011.

SOUZA, Vânia. **As fronteiras do ser Xukuru.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco- Editora Massangana, 1998.

SPIX e MARTIUS. **Através da Bahia.** Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1916.

TUBINO, Fidel. **La interculturalidad crítica como proyecto ético-político.** In: Encuentro continental de educadores agustinos, 2005, Lima.

Disponível em: <<http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>>. Acessado em: jun. 2012.

VALLE, Sarah Maranhão. **A Perpetuação da Conquista: a Destruição das Aldeias Indígenas em Pernambuco do Século XIX.** Dissertação (Mestrado em Historia) - Centro de

Filosofia e Ciências Humanas – Departamento de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.

VALLE, Carlos Guilherme do. Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A Viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

VERSIANI, Flávio Rabelo; VERGOLINO, José Oliveira. **Comércio de escravos em Recife, 1878**.

Disponível em: <[http://www.unb.br/face/eco/seminarios/2008/comercio\\_escravos\\_29\\_05.pdf](http://www.unb.br/face/eco/seminarios/2008/comercio_escravos_29_05.pdf)>. Acesso em: mar. 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, Oct. 1996. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em junho, 2013.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter; LINERA, Álvaro García (Org.). **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Editorial Signo, 2006.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a epistemologías decoloniales. In: SAAVEDRA, José Luis (Org.). **Educación Superior, interculturalidad y descolonización**. La Paz: Fundación PIEB-CEUB, 2007.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado**. Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, jul./dez. 2008.

Disponível em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf>>. Acesso em: dez. 2012.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pedagogia de-colonial: apuestas (des) de insurgir, re-existir e re-vivir**. Educação on-line - Departamento de Educação Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2009a.

Disponível em: <[www.catherine-walsh.blogspot.com](http://www.catherine-walsh.blogspot.com)>. Acesso em: abr. 2012.

WALSH, Catherine. Fanon y la pedagogía de-colonial. **Revista Nuevaamerica/Novamerica**, Rio de Janeiro, n. 122, 2009b.

WOLF, Eric. **Antropologia e Poder**. São Paulo: Imprensa Oficial do estado de São Paulo, 2003.

## FONTES PRIMÁRIAS

Decreto Imperial nº 426/1845. Coleção de Leis do Império do Brasil, 1845, v. pt 2, p.86. (Publicação Original).

Disponível

em:

<[http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/legimp-31/Legimp-31\\_20.pdf#page=9](http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/legimp-31/Legimp-31_20.pdf#page=9)>. Acesso em: out. 2012.

### Anais Pernambucanos:

- V. 5, Índios Chocós, fls. 165-166.
- V. 5, Índios Pipipães, fls. 167-168.
- V. 5, Índios Rodelas e Tuxás, fls. 169-170.
- V. 7, 4 out. 1812. Carta de sesmaria para fundação da Missão da Serra da Baixa Verde (na Serra Grande do Pajeú em Cabrobó), pelo governador de Pernambuco Caetano Pinto de Miranda Montenegro. A Missão da Baixa foi dirigida por dois Capuchinhos, Frei Vital de Frescarolo e Frei Ângelo Maurício de Nisa, fl. 160.
- V. 7, Missão da Baixa Verde, fls. 159-162.
- V. 7, 22 jul. 1805. Carta do Governador de Pernambuco Caetano Pinto de Miranda Montenegro solicitando a criação de uma nova comarca para o sertão da capitania de Pernambuco, fls. 180-189.

### Arquivo Publico Estadual Jordão Emereciano (APEJE/PE):

- Assuntos Eclesiásticos, AE - 2. 14 mai. 1849. De Frei Caetano de Messina de Recife ao Presidente da Província de Pernambuco, f. 126.
- Polícia Civil, PC 26 Flores. OFÍCIO, 13 jul. 1849. A polícia de Floresta enfrenta um grupo de revoltosos liderados por Nogueira Paz e José Antônio que atacavam a vila. Informa que o ex-delegado de Floresta José Rodrigues se juntou aos rebeldes, e formou um aldeamento prejudicial ao governo, na qual viviam os índios do termo de Flores e de outros termos, fls. 14-15.
- Polícia Civil, PC 26 Flores. OFÍCIO, 24 set. 1849. O Delegado solicitou auxilio da Guarda Nacional para ir a Floresta para perseguir os rebeldes José Rodrigues, Francisco Nogueira Paz e outros que se achavam acastelados na Serra Negra, distante 8 léguas, fls. 111-112.
- Diversos I, v. 24, 1856-1865. OFÍCIO, 26 ago. 1856. Sobre os “índios errantes” na comarca de Flores e mandando formar uma nova aldeia “para que os índios pudessem receber os beneficios da civilização”, fl. 2.

- Diversos II, 1853-1860. CARTA, 1º abr. 1853. Os índios da Aldeia de Assunção fogem para o Sertão para viverem com “tribo selvagem” que habitava a Serra Negra, fl. 7.
- Diversos II, v. 10, 1853-1860. OFÍCIO, 18 fev. 1855. Os índios da aldeia de Santa Maria, na Comarca de Boa Vista, estavam sendo expulsos de suas terras pelos fazendeiros, e isto os leva a se unirem aos “selvagens” da Serra Negra causando furto e ataques ao gado da região, fl. 69.
- Diversos II, v. 10, 1853-1860. OFÍCIO, 30 mar. 1855. Sobre um grupo de índios que habitavam a Serra Negra. O Diretor Geral solicitou o envio de um missionário e de recursos para os índios aldeados e os que viviam naquela serra, fl. 74.
- Diversos II, v. 10, 1853-1860. OFÍCIO, 25 ago. 1856. Sobre os índios “errantes” que viviam na Comarca de Pajeú das Flores e na Serra Negra, fl. 87.
- Diversos II, v. 10, 1853-1860. OFÍCIO, 29 ago. 1856. Informando da criação de novas aldeias do Brejo dos Padres, para reunirem os “índios errantes” da Serra Negra, fl. 89.
- Diversos II, v. 10, 1853-1860. OFÍCIO, 8 ago. 1857. Sobre os “índios selvagens” da Serra Negra que furtavam os gados dos criadores do Sertão do São Francisco e da reunião desses índios na Aldeia do Brejo dos Padres., fl. 103.
- Diversos II, v. 19, 1861-1871. OFÍCIO, 30 mar. 1866. Sobre os “índios bravos da Tribo dos Imaus” (Umãs) que atacavam a Comarca de Floresta, fl. 99.
- Câmara Municipais 54, Floresta. OFÍCIO, 18 jan. 1866. A Câmara solicitou que as terras localizadas nos sítios da Penha e Umã se tornassem patrimônio da câmara. Informando que nos sítios citados habitavam índios (aldeados), fl. 374. Obs: O Documento informava que essas terras foram doadas pelo Rei de Portugal.
- Juízes de Direito 39, Tacaratú. OFÍCIO Nº 169, 1º mar. 1866. A Câmara Municipal de Floresta informava que as terras dos índios da “Tribo Umans” doadas pelo Rei de Portugal no Sítio da Penha. Porém esses índios “abandonaram” essa aldeia por receio de perseguições dos índios “brabos” pertencentes a “Tribo”. Aqueles índios e seus descendentes viviam “errantes”, e tinham o desejo de retornar ao Sítio da Penha onde existia sua antiga aldeia, porém a mesma estava sendo cultivada por intrusos que declararam não entregar as terras sem um litígio, fl. 14.
- Fundo SSP, livro 142, Floresta. CARTA, 7 fev. 1866. O Delegado de Floresta solicitou o envio de praças para guardar da casa que serviu de cadeia. Também solicitou a criação dos distritos de Caissara e Penha para melhor perseguir os grupos de criminosos que atacam a Vila, e também pediu a nomeação dos Subdelegados e Suplentes designados para os novos distritos, fls. 3-4.
- Colônias Diversas – Diretoria de Índio (DI), 1872-1879. OFÍCIO Nº 630, 14 ago. 1877. Sobre as petições dos índios de Floresta, da reintegração das terras doadas por moradores há muitos anos num lugar chamado Serra dos Umã. Tais terras estavam sendo ocupadas pelos descendentes dos doadores que alegavam que os índios não habitavam naquelas terras a muitos anos, fl. 279.
- Colônias Diversas – Diretoria de Índio (DI), 1872-1879. REQUERIMENTO, 14 ago. 1877. Petição dos Índios Umãs, fl. 280.



- Colônias Diversas – Diretoria de Índio (DI), 1872-1879. REQUERIMENTO, 14 ago. 1877. Petição dos índios Umãs, fl. 281.
- Colônias Diversas – Diretoria de Índio (DI), 1872-1879. OFÍCIO, 24 set. 1877. Sobre os Índios do Ceará que migraram para a Comarca de Floresta, em virtude de uma suposta aldeia que lhes pertenciam na dita Comarca, fl. 282.
- Fundo SSP, livro 142 - Floresta. CARTA, 21 jul. 1870. O Delegado solicitou a criação do Distrito da Penha, no qual existia uma Antiga Aldeia doada pelos moradores de Floresta aos índios Umãs, fls. 125-126.

#### Memorial de Justiça de Pernambuco (MJPE/PE):

- MJPE, Comarca de Flores, cx. 381, Registro de Ordens Régios (ROR). REQUERIMENTO, 15 jun. 1813. Requerimento sobre o ataque do “gentio bravo” (Pipipãs) as fazendas de gado, fls. 43-46.
- MJPE, Comarca de Flores, cx. 381, Registro de Ordens Régios (ROR). REQUERIMENTO, 8 jun. 1814. Requerimento do Capitão Mor Joaquim Nunes de Magalhães e Francisco Barbosa Nogueira sobre a abertura de três estradas para Cariris Novos (Ceará) e extinção os índios das três Nações Umã, Oê e Chocó, fls. 58-60.
- MJPE, Comarca de Flores, cx. 381, Registro de Ordens Régios (ROR). CARTA, 5 mar. 1814. Registro da Carta de Sesmaria de meia légua de terra concedida aos Índios da nova Missão de Baixa Verde na Serra Grande, Termo da Vila de Flores, fls. 50-51.
- MJPE, Comarca de Flores, cx. 381, Registro de Ordens Régios (ROR). OFÍCIO, 04 jul. 1821. Registro de um ofício do Juiz Ordinário José Gomes de Souza Mariano, sobre a missão de Baixa Verde, fls. 211-212.

#### Museu do Índio (MI/RJ):

- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotografamas 1068-1069. RELATÓRIO, Recife, 21 jun. 1946. Instalação de um posto na Serra do Umã.
- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotograma 1070. OFÍCIO N° 4, Recife, 4 fev. 1949. Os proprietários das terras limítrofes da Serra do Umã, invadiram a Serra que pertencia aos índios. Os proprietários articularam um plano de invasão da Serra, avançando suas linhas além dos limites divisórios.
- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotograma 1071. TELEGAMA, Recife, 21 nov. 1949. Cópia do Telegrama de Luis Antonio dos Santos, pedindo para ser levada a efeito a verificação da existência de índios na Serra da Cacaria do Município de Floresta.

- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotograma 2. CARTA, 28 nov. 1949. Carta Manuscrita do índio Luiz Antonio dos Santos (Luiz Limeira) ao Encarregado do Posto Indígena da Serra Umã.
- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 184, fotograma 581. OFÍCIO N° 56, Recife, 5 dez. 1949. Sobre a impossibilidade de transferir a administração das Serras da Cacaria, Arapuá e Catolé para Serra do Umã. Pois as referidas serras estavam na jurisdição dos municípios de Floresta e Manissobal.
- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 184, fotograma 13, Serra do Umã. TELEGRAMA, 11 jan. 1950. Telegrama de Manuel Bezerra pedindo ordenado para tratamento de saúde e providencias sobre a posse da Serra da Cacaria.
- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 184, fotograma 14. TELEGRAMA, Serra da Cacaria, 11 jan. 1950. Telegrama de Luiz Antonio dos Santos solicitando providencias sobre a posse da Serra da Cacaria.
- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 184, fotogramas 11-12. TELEGRAMA, Recife 21 jan. 1950. Telegramas de Manuel Bezerra e Luiz Antônio dos Santos, pedindo emprego, digo, ordenado para tratamento de saúde e providencias sobre a posse da Serra da Cacaria.
- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 184, fotogramas 15-16. OFÍCIO N° 97, Rio de Janeiro, 22 fev. 1950. Cópia do telegrama da família indígena Ipacorá, procedente de Bom Nome, queixando-se de perseguições que vinha sofrendo por parte do Delegado de Polícia de Floresta.
- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 379, fotogramas 814-817. RELATÓRIO, Califórnia, 14 jul. 1952. Relatório de viagem do antropólogo William D. Hohenthal Jr, contendo observações relativas aos grupos indígenas sob a jurisdição da 4ª Inspetoria Regional (IR 4).
- Setor de Documentação (SEDOC), Inspetorias Regionais, IR 4 Nordeste. Microfilme 152, fotograma 1061. OFÍCIO N° 47, Serra do Umã, 2 mai. 1958. Ofício do Chefe da Inspetoria Regional 4 do SPI Raimundo Dantas Carneiro ao Agente do Posto Indígena Aticum sobre a possibilidade de incorporação no futuro as terras da Serra da Cacaria ao Posto.

## ANEXOS

Anexo 1 - Povos Indígenas Oficialmente Reconhecidos pela Funai

Anexo 2 - Censo Populacional 2011 realizado pela Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará

Anexo 3- Carta denúncia Pankará sobre iregularidades do Incra no Massapê

Anexo 4- Discriminações dos limites da Serra de Umã/SPI

Anexo 5 – Arquivo digital com a transcrição das Fontes Primarias sobre *Umãs* e *Pacara*.

## Anexo 1



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA  
 Fundação Nacional do Índio  
 Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas  
 SEPS - Q. 702/902 - Ed. Lex - 1º Andar, Brasília - DF CEP: 70.390-025  
 TELEFAX (61) 321-0613/313-3606 - E-mail: cgep@funai.gov.br

**POVOS INDÍGENAS OFICIALMENTE RECONHECIDOS PELA  
 FUNAI, A PARTIR DE MAIO DE 2003**

Nome do Povo	Localização
Aranã	Vale do Jequitinhonha - Município de Araçuaí e Coronel Murta / MG
Arapium	Margem do Tapajós - Pará
Atikum	Muquém do São Francisco/PE
Apolima Arara	Cruzeiro do Sul/AC
Arara Maia	Margens do Tapajós - Pará
Cara Preta	Margens do Tapajós - Pará
Cumaruara	Margens do Tapajós - Pará
Kalabaça	Município de Poranga e Crateús/CE.
Kaingang (Gleba Borboleta)	Espumoso / RS
Kalankó	Município de Pariconha / AL
Kanindé	Municípios de Canindé e Aratuba/CE
Karuazu	Município de Pariconha/ AL
Krenak	Ilha do Bananal
Kujubimã	Rondônia
Koiupanká	Alagoas
Katokin	Alagoas

Kinikinawa	Mato Grosso do Sul
Pipipan	Pernambuco
Maitapu	Margens do Tapajós - Pará
Mamuri	Tapauá/AM
Miqueleño	Baixo Rio São Miguel, Distrito de Porto Murtinho, Guajará-Mirim / RO
Munduruku - Aldeia São Raimundo	Município de Manicoré/AM
Munduruku - Aldeia Patakuá	Município de Manicoré/AM
Nawa	Acre
Pankará	Pernambuco
Puroborá	Município de Seringueiras/ RO
Potiguara (Monte Nebo, Tamburil, Novo Oriente e Monsenhor Tabosa)	Municípios de Crateús e Monsenhor Tabosa/CE
Tabajara (Poranga, Olho D'água do Canudo e Crateús)	Municípios de Poranga, Crateús e Monsenhor Tabosa/CE.
Takuara	Baixo Rio Tapajós/PA
Tembé de Santa Maria do Pará	Santa Maria do Pará/PA
Torá do Baixo Grande	Aldeia Central e São José - Porto Velho/RO
Tupinambá	Margens do Tapajós - Pará
Tupinambá de Belmonte	Municípios de Itapebi e Belmonte/BA
Tapuia	Goiás
Tupau	Margens do Tapajós - Pará
Xetá	Paraná

## **Anexo 2 - Censo Populacional 2011 realizado pela Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará**



### DOCUMENTO DO LEVANTAMENTO DA POPULAÇÃO PANKARÁ FEITA PELA ORGANIZAÇÃO INTERNA DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA PANKARÁ (OEEIP)

Nós, povo Pankará da Serra do Arapuá, localizados no município de Carnaubeira da Penha, sertão de Pernambuco, fomos reconhecidos oficialmente somente em maio de 2003, embora desde 1940 tenhamos lutado pelo reconhecimento e pela demarcação de nossas terras. Nosso povo é resistente, vive lutando com força para que as coisas aconteçam da melhor forma possível e para o bem de todos.

A população, identificada pelo nosso conselho de ancião, até 2004 é de aproximadamente 4.500 índios:

*“Hoje reunida em torno de um movimento sócio político de reconstrução e reafirmação da identidade étnica” (Lima, 2008)*

A identificação e delimitação dos limites da Terra Indígena Pankará iniciou em setembro de 2009 e foi concluído em setembro de 2010.

Falar do povo Pankará é, ao mesmo tempo, falar da Serra do Arapuá, de um povo que mantém uma rica cultura, que vai desde a dança do Toré, a produção de artesanato, a agricultura tradicional, as ervas medicinais, as histórias antigas e os rituais sagrados. A liderança religiosa é a base da identidade Pankará. São também as lideranças religiosas e tribais que identificam os membros do nosso povo e os limites do território.

Com isso queremos dizer que nossa organização social se fundamenta pela religião. O Toré e os anciãos são a força maior dentro das aldeias, pois eles guardam a tradição, a sabedoria do nosso povo, nos mantém sintonizados com nossa terra sagrada, a Serra do Arapuá.

O território Pankará é extenso, possui áreas baixas, os pés de serras, denominada pelo povo de Sertão, as subidas da serra onde chamamos de Agreste e as Chapadas, a serra propriamente dita. É no contexto dessas regiões que as aldeias estão localizadas e também as escolas. Assim, nossas escolas estão organizadas respeitando a organização social e o espaço geográfico que habitamos, retratando melhor nossa realidade.

A Educação Esolar no povo Pankará tem o papel de fortalecer a identidade étnica do aluno no respeito ao patrimônio natural, cultural e histórico deixado por nossos antepassados, compreendendo o processo de ocupação do território, de resistência, de luta e conquista da autonomia, como também contribui para a identificação e delimitação do território Pankará.

As dezoito (18) escolas e dez (10) extensões existentes no povo estão organizadas através de seis núcleos, localizados nas regiões do território tradicional Pankará, e tem como base a organização social, familiar e também geográfica Pankará.

Hoje, nós Pankará, retomamos nossa Educação Escolar ressignificando a escola, como espaço de direito, caracterizado, portanto, pela valorização dos saberes próprios do Povo com relação às lutas pela terra e por todos os elementos naturais, culturais e sociais que nela se constituem.

Conscientes de qual é o papel da Escola no nosso povo e qual Projeto de Futuro queremos, compreendemos a importância de obter dados precisos referente aos aspectos naturais, culturais e sociais, inclusive o processo de ocupação do território e seu usufruto, as relações nele estabelecidas e os habitantes que nele vivem.

No desenvolvimento e execução do projeto político pedagógico das escolas, nós da ORGANIZAÇÃO INTERNA DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA PANKARÁ sentimos a necessidade de obter dados precisos para subsidiar as atividades das práticas pedagógicas e dos projetos didáticos desenvolvidos nos estudos e pesquisas realizados dentro da escola e fora dela. Nesta perspectiva, coletamos e sistematizamos dados referentes ao número de indígenas aldeados do povo.

Essa iniciativa da OIEEIP surgiu pelo desejo em contribuir com as lideranças tradicionais para identificar todos os filhos da terra tradicional Pankará. Contribuir com as

informações do nosso povo, sendo material de estudo para as escolas e o projeto de futuro do Povo. Neste contexto mobilizamos lideranças e professores de todas as aldeias, tendo toda colaboração e apoio da Cacique Dorinha e dos Pajés Manoel Caxiado, Pedro Limeira, João Miguel, Pedro Leite.

Para obter os dados do número de índios aldeados nós nos reunimos com as lideranças tradicionais de todas as aldeias. Assim distribuimos as atividades para que cada professor/a de sua comunidade fizesse o levantamento da população de sua aldeia com o acompanhamento da liderança. E todos os dados obtidos por nós educadores/as e lideranças, foram apresentados, e reconhecidos pelas lideranças tradicionais e religiosas do Povo.

A realidade bem compreendida, nos ajuda a subsidiar as práticas pedagógicas desenvolvidas na escola e contribui para o fortalecimento da luta pela terra. Além desses dados serem instrumentos de apoio pedagógico, eles também nos ajudam a dizer com precisão quem habita o território Pankará.

Para contribuir com o processo de delimitação e identificação do nosso território, queremos apresentar e divulgar aos órgãos interessados a população atual identificada e reconhecida pelas lideranças e identificada pela OIEEIP.

**LEVANTAMENTO DA POPULAÇÃO ALDEADA PANKARÁ  
CONSIDERANDO QUEM MORA NA ALDEIA, QUEM TRABALHA NA ALDEIA  
DE ROÇA E OUTROS (EDUCAÇÃO E SAÚDE) E QUEM MORA NA ALDEIA E  
ESTUDA OU TRABALHA NA CIDADE.**

ALDEIAS	Nº DE CASAS	Nº DE FAMÍLIAS	Nº DE ANCIÃOS		Nº DE ADULTOS		Nº DE JOVENS		Nº DE CRIANÇAS		TOTAL DE ÍNDIOS POR ALDEIA	OBS.
			M	F	M	F	M	F	M	F		
<b>1. Massapê</b>	<b>29</b>	<b>32</b>	<b>8</b>	<b>6</b>	<b>26</b>	<b>28</b>	<b>6</b>	<b>16</b>	<b>19</b>	<b>20</b>	<b>129</b>	
<b>2. Poço do Mato</b>	<b>27</b>	<b>27</b>	<b>8</b>	<b>8</b>	<b>32</b>	<b>21</b>	<b>8</b>	<b>11</b>	<b>12</b>	<b>14</b>	<b>114</b>	
<b>3. Juazeiro</b>	<b>11</b>	<b>18</b>	<b>03</b>	<b>03</b>	<b>18</b>	<b>21</b>	<b>06</b>	<b>06</b>	<b>10</b>	<b>11</b>	<b>78</b>	
<b>4. Três Volta</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>6</b>	
<b>5. Mingu de Baixo</b>	<b>26</b>	<b>37</b>	<b>8</b>	<b>10</b>	<b>29</b>	<b>29</b>	<b>16</b>	<b>9</b>	<b>31</b>	<b>27</b>	<b>159</b>	
<b>6. Mingu de Cima</b>	<b>15</b>	<b>25</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>22</b>	<b>22</b>	<b>7</b>	<b>3</b>	<b>18</b>	<b>12</b>	<b>91</b>	
<b>7. Brejinho</b>	<b>34</b>	<b>45</b>	<b>8</b>	<b>9</b>	<b>49</b>	<b>52</b>	<b>14</b>	<b>13</b>	<b>17</b>	<b>9</b>	<b>170</b>	



8. Saquinho	22	30	2	5	28	38	17	19	30	34	173	
9. Saco	3	5	-	3	4	2	-	-	2	-	11	
10. Furna da Onça	5	8	1	-	4	8	4	8	3	9	37	
11. Lajes	14	18	1	1	17	11	6	9	16	14	75	
12. Corrente	5	7	2	1	9	4	2	5	4	4	31	
13. Murici	2	2	-	1	2	1	-	-	-	-	4	
14. Estreito	3	4	1	-	3	3	1	1	8	2	19	
15. Umbuzeiro	22	39	10	9	38	34	7	13	20	23	154	
16. Enjeitado	27	35	6	7	30	25	19	25	22	17	151	
17. Boa Vista	10	12	3	1	9	8	1	1	11	7	31	
18. Gonzaga	4	4	1	-	3	3	2	1	2	4	16	
19. Sossego	17	23	2	7	22	17	8	8	11	9	84	
20. Tamburil	3	3	1	3	3	2	-	1	1	1	12	
21. Jardim	18	22	4	6	25	25	4	11	1	13	89	
22. Algodões	4	5	1	1	3	3	2	3	1	-	14	
23. Casa Nova	56	75	5	11	87	89	26	32	44	43	335	
24. Retiro	9	20	2	3	20	15	7	7	10	5	69	
25. Ladeira	13	21	3	5	21	14	10	12	7	13	85	
26. Tatajuba	6	6	-	1	6	4	2	3	-	-	16	
27. Oiti	14	14	5	6	11	10	4	5	8	6	55	
28. Santa Rosa	1	2	1	1	1	1	-	1	1	1	7	
29. Gameleira	7	7	-	7	7	5	4	3	9	6	35	
30. Água Grande	10	10	1	-	9	10	9	5	6	6	43	
31. Vila	16	16	2	6	20	31	3	9	15	16	102	
32. Matinha	25	27	9	10	32	23	10	13	13	9	110	
33. Cumbi	7	8	2	4	12	14	5	6	7	9	59	
34. João Lopes	8	10	2	1	12	15	5	7	7	7	56	
35. Jurubeba	3	4	2	-	6	10	-	3	2	6	29	
36. Boa vista II	10	11	3	3	6	9	10	5	18	10	54	
37. Lagoa	28	33	8	8	30	20	17	16	20	15	124	
38. Bonfim	5	5	-	1	7	2	-	1	-	3	14	
39. Santo Antonio	3	3	1	1	3	2	-	-	3	1	11	
40. Boa Esperança	22	22	4	5	26	17	7	10	11	14	94	
41. Boqueirão	40	99	14	16	99	91	23	50	53	50	403	
42. Cacaria	11	30	5	2	35	27	9	11	18	14	123	
43. Pitombeira	9	9	1	1	10	7	6	5	8	4	42	
44. Aratikum	10	11	2	4	7	8	12	3	10	8	54	
45. Panela D'Água	23	23	3	4	23	22	7	7	13	12	91	
46. Roçado	7	9	2	2	5	6	4	4	3	10	36	
47. Veneza	7	11	-	3	8	6	4	3	6	10	40	
48. Travessa de Pedra	13	39	5	6	50	46	13	13	15	29	177	

<b>49. Tiririca</b>	<b>45</b>	<b>48</b>	<b>4</b>	<b>14</b>	<b>50</b>	<b>43</b>	<b>20</b>	<b>10</b>	<b>29</b>	<b>26</b>	<b>196</b>	
<b>50. Riacho do Olho D'água</b>	<b>42</b>	<b>46</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>51</b>	<b>47</b>	<b>14</b>	<b>11</b>	<b>28</b>	<b>27</b>	<b>189</b>	
<b>51. São Gonçalo</b>	<b>47</b>	<b>50</b>	<b>9</b>	<b>15</b>	<b>76</b>	<b>39</b>	<b>30</b>	<b>47</b>	<b>30</b>	<b>32</b>	<b>278</b>	
<b>52. São Bento</b>	<b>23</b>	<b>26</b>	<b>5</b>	<b>4</b>	<b>31</b>	<b>27</b>	<b>11</b>	<b>4</b>	<b>13</b>	<b>6</b>	<b>101</b>	
<b>53. Olho D'água</b>	<b>33</b>	<b>96</b>	<b>8</b>	<b>8</b>	<b>51</b>	<b>60</b>	<b>16</b>	<b>12</b>	<b>21</b>	<b>18</b>	<b>194</b>	
	<b>Total: 4.910</b>											

### Anexo 3- Carta denúncia Pankará sobre iregularidades do Incra no Massapê

## CARTA DE DENUNCIA DO POVO PANKARÁ

Da: Organização de Lideranças do Povo Pankará

Para:

- Ministério Público Federal/Procuradoria Geral da República – Ilma. Sra. Deborah Duprat
- Ministério da Integração/ Secretaria de Programas Regionais – Coordenação-Geral de Articulação Institucional – Ilma. Sra. Elaine Silva Ribeiro.
- Fundação Nacional do Índio/ Presidência – Ilmo. Sr. Marcio Meira
- Fundação Cultural Palmares/ Presidência – Ilmo. Sr. Zulu Araújo
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/ Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – Ilma. Sra. Givânia Maria da Silva
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/ Médio São Francisco – Ilmo. Sr. Emerson Jocaster
- Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME – Ilmo Sr. Uilton Tuxá
- Comissão Nacional de Comunidades Quilombolas/ CONAQ – Ilma Sra. Márcia do Nascimento
- Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas de Pernambuco – Ilma. Sra. Aparecida Mendes

**Ilustríssimas Autoridades do Estado Brasileiro,**

**Ilustríssimas lideranças dos Movimentos Indígena e Quilombola,**

Nós lideranças do povo indígena Pankará, vimos por meio desta **denunciar em caráter de urgência** a atuação do Ministério da Integração em nosso território tradicional – a Serra do Arapué – situada no município de Carnaubeira da Penha, sertão pernambucano.

No contexto do trabalho técnico de estudo para identificação e delimitação do nosso território (GT PP 1014/PRES/FUNAI de 04/09/2009) ficamos sabedores de que uma de nossas comunidades, o Massapê, fora reconhecida oficialmente como comunidade quilombola e que o Ministério da Integração, na figura do antropólogo Sr. Geraldo Barbosa, elaborou o

“RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO DE CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA, ECONÔMICA, AMBIENTAL E SOCIO-CULTURAL DA COMUNIDADE DE REMANESCENTES DE QUILOMBO DE MASSAPÊ”, neste relatório o antropólogo apresenta uma proposta de limites para a comunidade quilombola no nosso território tradicional.

Primeiro denunciemos o fato do Ministério da Integração ter atuado dentro de nosso território tradicional sem a participação e consulta as nossas lideranças tradicionais, que nos é de direito segundo a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da OIT que assegura o nosso direito de sermos consultados em caráter de boa fé toda vez que uma ação governamental venha afetar a nossa coletividade. Em segundo lugar, denunciemos que o Ministério da Integração tem atribuído à Comunidade do Massapê uma identidade quilombola, o que nos chama atenção pelo fato do Massapê fazer parte da nossa organização social e principalmente pelo fato do próprio povo do Massapê se auto-identificar Pankará. Como dizem os nossos mais velhos “aqui nós somos tudo caboclo da Serra do Arapuá”.

Importante deixar claro que respeitamos a luta dos quilombolas e seus direitos. É exatamente por isso que vimos denunciar o MI, que usou de má fé, oferecendo benefícios sociais e assistenciais previstos nas ações mitigadoras do projeto da transposição para convencer umas poucas famílias a se auto-identificarem quilombolas.

Além disso, entendemos que o antropólogo autor do relatório classificou equivocadamente o Massapê como uma comunidade negra rural, uma vez que essa nossa comunidade não se auto-identifica assim e nem nós que fazemos o conjunto do território Pankará a identificamos como quilombo, visto que são índios, nossos parentes de sangue e de luta. Também repudiamos o fato do relatório antropológico do MI ter nos atribuído uma religião da qual não reconhecemos, o Xangô, pois nossa religião é o Toré e exigimos que isso seja respeitado.

Ora, nos é estranho inclusive que haja uma Associação Quilombola do Massapê presidida por um não índio e não quilombola, um político da região de Carnaubeira da Penha, o Sr. Glaudiovane. Destacamos ainda o fato da comunidade do Massapê ter duas principais lideranças, o Senhor Dioclécio e o senhor Joel Salvador, e os limites propostos pelo Ministério da Integração foram acompanhados apenas pela família do Senhor Joel Salvador, o Senhor Dioclécio, por sua vez, discorda dos encaminhamentos dados pelo Ministério da Integração.

Além disso, ficamos sabedores também que em 01 de setembro de 2010, o superintendente substituto do INCRA/Petrolina – Sr Galdino Oliveira Filho - , encaminhou o “OFÍCIO/INCRA/SR-29/G/Nº1469/2010”, a comunidade do Massapê informando que entre os dias 08 e 30 de setembro de 2010 começariam os encaminhamentos dos trabalhos de identificação do Território do Massapê.

Tendo isso em vista denunciamos o Ministério da Integração por sua atuação em nosso Território Tradicional e reivindicamos, em caráter de urgência, a suspensão dos trabalhos de identificação do Território do Massapê pelo INCRA uma vez que este já está em processo de regularização pela Funai através do GT PP 1014/PRES/FUNAI de 04/09/2009, que denominamos de “GT Pankará”. Este GT tem atuado em conjunto com todas as lideranças das comunidades da Serra do Arapuá, incluindo as duas lideranças do Massapê, além de estar consultando e envolvendo as demais comunidades rurais que farão fronteira com o nosso território.

Domingo, dia 19 de setembro, de 2010  
Aldeia Enjeitado/Amarrapé, Serra do Arapuá,  
Carnaubeira da Penha, Pernambuco

Pajés,

Cacique,

Lideranças::

---

## Anexo 4- Descriminações dos limites da Serra de Umã/SPI



MINISTÉRIO DA AGRICULTURA  
SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS  
4.ª INSPECTORIA REGIONAL

## DESCRIMINAÇÃO DOS LIMITES DA SERRA DE UMÃ

Serra de Umã, com distensão e projeção para o lado do Norte aldeia de Tamburí digo do brejo do Gama.

Para o Norte ao mesmo ponto, olho d'água carnaúbinha á Serra Tiuba á Barriguda.

Ao lado do norte subindo pelo leito do riacho á ponta da serra do urubú da mesma, oeste ao poço da pedra á serra do Tomaz onde for de direito e razão.

Ao lado do Sul, do Tomaz ao olho d'água Zacarias ao pé da serra cachoeira em seguida á lagoa do caminho onde se divide com a missão e á Fazenda Milagre daí segue ao olho d'água da Quixaba a mesma aldeia Tamburí ou brejo do Gama.

Florantino Antunes Bezerra

Virgulino Pereira da Silva

Emídio Antunes Bezerra

Amancio Vicente de Araújo

Manuel Cipriano da Silva.

**Anexo 5 – Arquivo digital com a transcrição das Fontes Primarias sobre *Umãs e Pacara*.**