



TERRITÓRIOS EM REDES OCULTAS: identidades e ramificações Pankararu em Pernambuco e São Paulo

TERRITORIES IN HIDDEN NETWORKS: identities and ramifications in Pernambuco and São Paulo

Arthur Macedo Fernandes

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil
arthurmacedo3101@gmail.com

João Marcellus Amorim

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil
marcellus.amorim1999@gmail.com

Resumo

Pankararu é um povo indígena originário do semiárido brasileiro próximo ao Rio São Francisco, área habitada continuamente a cerca de 7000 anos. Como outros povos vizinhos, sofreu grandes ataques na expansão do colonialismo português desde o século XVI, perda dos seus territórios, liberdade e língua. Com a crescente demanda por reconhecimento a partir do século XX, torna-se um dos primeiros povos do Nordeste a ter reconhecida estatal sua existência e território demarcado. Hoje, com dois núcleos populacionais diferentes, no território original em Brejo de Padres (PE) e na maior metrópole do país, São Paulo, são um exemplo da pluralidade e diversidade dos povos indígenas brasileiro, tal como sua complexa identidade socioterritorial.

Palavras-chave: Território. Pankararu. Identidade.

Abstract

Pankaru is an indigenous people from the Brazilian semiarid region near the São Francisco River, an area continuously inhabited for about 7000 years. Like other neighboring peoples, it suffered great attacks in the expansion of Portuguese colonialism since the 16th century, loss of its territories, freedom and language. With the growing demand for recognition from the 20th century on, it becomes one of the first indigenous group of the Northeast to have its existence and demarcated territory recognized by the State. Today, with two different population nuclei, in the original territory of Brejo de Padres (PE) and in the country's largest metropolis, São Paulo, they are an example of the plurality and diversity of Brazil's indigenous peoples, as well as their complex socio-territorial identities.

Keywords: Territory. Pankararu. Identity.

Introdução

A trilha tortuosa da história conta com um conglomerado de conflitos que inexoravelmente passaram, em algum momento, pela tocante espacial. O território nasce como produto imediato e contínuo da ocupação humana, e dessa forma, é peculiar a cada grupo que o constituiu, através não apenas das ações diretas, mas também dos traços subjetivos e simbólicos referentes a estes territórios. Dessa forma, entender como se dão essas relações entre os territórios e seus povos, no que se relaciona ao poder sobre os mesmos e a visão e iniciativa sobre os dos demais, faz parte de um processo de reconstituir o histórico das relações através de suas diferentes espacialidades. A realidade latino-americana, sob a qual o Brasil está inserido, nasceu de um conflituoso processo de colonização, com profundos alicerces na destruição territorial, que vai desde os elementos objetivos da ocupação de fato aos elementos subjetivos ligados a religião, simbólico-afetivo, entre outros.

Não poderia jamais, um modelo econômico produzir espacialidades homogêneas num lócus cuja característica principal era a diversidade, e assim o foi no Brasil. Diferentes relações se darão ao longo de todo o território, conforme as peculiaridades de cada região. Até mesmo pensando dentro de uma mesma região, pensando não apenas nos limites políticos-administrativos de hoje, mas em regiões sob outras divisões, como a concepção de Sertão e Zona da Mata, para as zonas secas e úmidas do Nordeste, respectivamente. A imensa pluralidade étnico-cultural entre esses povos supracitados, inclusive, faz com que o modelo colonial responda de forma ainda mais homogeneizadora no Sertão, vide a complexidade e crueldade de um processo de desterritorialização planejado de um povo. É inserido nessa realidade que estão os Pankararu, um grupo indígena que hoje está estabelecido estado de Pernambuco, nos municípios de Petrolândia e Jatobá.

A sociogênese do povo Pankararu possui diversas origens e ramificações, que são difíceis de abarcar por completo, tanto por carência na documentação histórica quanto pelas nossas próprias limitações metodológicas no estudo dos povos originários brasileiros a partir da produção pós início da colonização. Não são, entretanto, um povo totalmente imóvel, existindo dentro da sua própria cosmologia, a ideia de ramificação, sobretudo espacial, fato atestado através das inúmeras ligações com outras comunidades

indígenas da proximidade do São Francisco (ARRUTI,1994). Um povo forte, de longa jornada, que se manteve combativo durante a história e conseguiu se manter em meio ao vendaval catastrófico que foi a invasão portuguesa nas Américas, sempre ligado ao seu território, e este, impossível de ser resumido em documentos ou simples legalidades, funciona como alicerce da identidade coletiva de um grupo, e permite a reprodução desse modo de vida e dessa identidade, através de um espaço onde o pertencimento vai ser um fator chave na resistência dessas identidades.

Passado o tempo do colonialismo, sobram as perversas raízes da colonialidade, entranhada nas sociedades que passaram por esse momento, e que fortifica e garante a reprodução da forma de concepção de mundo que é construída nesse momento. O pensamento carregado dessa colonialidade vai seguir questionando a legitimidade do território indígena, em um fortalecimento dos estereótipos das figuras indígenas, a exotização das suas matrizes culturais e a consequente desumanização (algo que não é, de forma alguma, novidade) desses povos. A própria construção da ciência moderna carrega com si a *colonialidade do poder, do ser, da natureza* e consequentemente, do território, sendo uma ferramenta para o esvaziamento e anulação de diversas epistemes, gerando o que alguns teóricos chamariam de racismo epistêmico e/ou epistemicídio.

Pensar na pluralidade e diversidades dos territórios indígenas é a chave para bater de frente com as vazias afirmações de que tais grupos não existem mais, estão “aculturados”, vivendo plenamente nos valores europeus ocidentais, não sendo mais assim índios e consequentemente, não constituem territórios genuinamente indígenas. As dimensões simbólicas, culturais, afetivas de um povo perpassam as estruturas materiais e legais, e conecta esse povo, numa rede onde cada indivíduo é um nó, fortalecendo e mantendo essas ligações vivas. Esse exemplo cai como uma luva na real situação dos Pankararu, que além de sua morada em Pernambuco, também formam uma comunidade indígena urbana, em Real Parque, zona sul da maior metrópole sul americana, São Paulo.

A migração começa sem um caráter claramente étnico na década de 40, muito ligado ao movimento de trabalhadores (em maioria homens) para as cidades do Sudeste, e com a constituição de uma pequena comunidade Pankararu em São Paulo, passa a se tornar um destino mais corriqueiro na década de 50 e 60 por atores mais diferenciados que na década anterior. Essa lógica permitiu que a ocupação desse grupo em São Paulo

consistisse num novo processo de territorialização, no qual as matrizes étnicas e culturais puderam resistir e se ressignificar a partir da sua prática e produção dentro de uma nova dinâmica territorial. Essa ida e estabelecimento em São Paulo dos Pankaruru, calcada numa memória étnica forte e presente, é mais um exemplo da ramificação desse povo, que frente às diferenças de contato nesse novo espaço, passa por novos processos identitários e de territorialização.

A estruturação do trabalho teve como objetivo colaborar para discussão epistêmica-política em torno no que se diz aos fenômenos/conflitos em relação a pluralidade dos territórios, tanto no âmbito global quanto no âmbito local, como é o caso empírico do território em redes ocultas do povo Pankararu, que tem por base a criação de raízes (redes) histórico-cultural-geográfica, tendo como fixos a cultura, religiosidade, identidade, reivindicações e com isso sua resistência. E seus fluxos a dispersão geográfica.

Descolonizar o território: entre o humano e o não-humano

Antes de entrar de fato no assunto, cabe fazer algumas considerações e reflexões sobre o processo de colonização que houve no Brasil, com enfoque em Pernambuco - sendo a origem do povo Pankararu - e suas consequências sócio-territoriais, entendendo que o território não é constituído por delimitações físicas de uma área, mas compreendendo que a identidade dá ao território um significado maior e mais complexo. A compreensão do território dentro das organizações sociais indígenas se dá em contraponto ao ideal colonizador europeu, talhado no capitalismo mercantil e facilmente naturalizado com o eufemismo de “missão civilizatória” de um não-humano. Lugones (2014) abre o debate sobre o humano e o não-humano, dialogando também com a questão de gênero e diz:

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não-humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviços do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas -

como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens (LUGONES, 2014, p. 3).

O sujeito colonial, ou melhor, o homem europeu torna-se a personificação da figura central e de grande controle e representatividade, figura a qual detém o poder da terra e dos corpos. “O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão” (ibidem, p. 936). Ao homem colonial confere a categoria do ser humano civilizado, e nessa perspectiva, estaria naturalmente acima do que considera não humano, enxergando-o, portanto, como subordinado a seus interesses. Tal discurso tem raízes profundas em uma religiosidade cristã fortemente impregnada na forma de ação dos impérios coloniais europeus, no caso mais específico, o português. O maniqueísmo presente no cristianismo entre o mal/bem, deus/diabo, céu/inferno também se encontra presente no processo de colonização latino-americana, e não apenas através de instrumentos diretos de conversão a fé cristã. Serviu como ferramenta de manipulação, chantagem e repressão aos não-humanos na colônia a medida que conferia ao europeu cristão o status de salvador desses indivíduos dito pagãos. Dentro de uma visão cristã, onde o ser humano é a criação máxima de Deus e a ele foi conferido poder sobre as demais, a desumanização dos povos indígenas abre precedentes para a violência e a crueldade com a qual esses empreendimentos se sustentaram nos territórios colonizados, territórios construídos a partir da escravidão e da perseguição dos povos originários e os/as africanos/as para a implantação da modernidade. Essa visão era complementar e indissociável do projeto de colonização mercantilista, como diz Marcio Souza (2003, p.64) "os portugueses, mais do que os espanhóis, souberam manipular o cristianismo como uma ideologia do mercantilismo" (*apud* LANKFORD, 2012 p.4).

A colonialidade do território e a diferença colonial

É sob esse motor mercantilista que a máquina perversa do colonialismo se sustenta durante os séculos XVI até o começo do século XIX nas terras americanas sob domínio de Portugal, assim

Como aconteceu em toda a América Latina, o Brasil viria a ser uma colônia cujo sentido básico seria o de fornecer ao comércio europeu gêneros alimentícios ou minérios de grande importância. A política da Metrópole portuguesa consistirá no incentivo à empresa comercial, com base em uns poucos produtos exportáveis em grande escala e assentada na grande propriedade (FAUSTO, 2012, p. 27).

Apesar da invasão colonialista nas Américas, o colonialismo não acabou com a criação dos Estados-nações, isto é, a hierarquização étnico-racial e a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias foram estruturados e planejados na sociedade latino-americana (ALMEIDA e SILVA, 2015). Essa penetração nas estruturas sociais, nas instituições, no modo de fazer conhecimento é chamada de Colonialidade. Essa herança colonial tem um liame muito próximo com a ideia de Modernidade, tendo a ciência moderna como quem exerce o poder colonial, conjecturado junto a *colonialidade do poder, da natureza e do saber*. Cruz (2017) trata em seu trabalho sobre ciência ocidental eurocêntrica constituindo-se como ferramenta do colonialismo e, principalmente da colonialidade, argumentando que:

Trata-se de uma verdadeira *violência epistêmica*, ou seja, uma forma de exercício de poder que produz a invisibilidade do outro, expropriado-o de sua possibilidade de representação; isto é, trata-se do apagamento, do anulamento e da supressão dos sistemas simbólicos, de subjetivação e representação que o outro tem de si mesmo, bem como de suas formas concretas de representações e registro de suas memórias e experiências.[...] Isso mostra de maneira muito clara o vínculo entre a ciência moderna e o exercício de poder colonial. Desse processo permaneceu uma profunda colonização epistêmica, inclusive no pensamento crítico, que resultou em uma cosmovisão claramente arraigada no eurocentrismo, expresso nas formulações teóricas, na forma como construímos nossos conceitos, na maneira como estabelecemos nossas interpretações, comparações de fenômenos históricos e sociais e, enfim, na maneira *de produzirmos conhecimentos, modos de significação e de produção de sentido ao mundo* (CRUZ, 2017, grifo do autor, p.17-18).

A formação da ciência moderna e colonial se dá a partir de “dispositivos epistêmicos nucleares do eurocentrismo” (Ibidem, p. 18), sendo eles o dualismo e o evolucionismo. A partir dessa sócio-construção, que se prolonga ainda hoje no que diz respeito a ciência, houve e há um apagamento de diversas epistemes, ou melhor, o modo de produzirmos conhecimento causa uma exclusão de outras formas de conhecer.

Portanto, a colonialidade é algo intrínseco no que se diz respeito à América Latina, está presente no dia-a-dia, nas relações institucionais, nas prisões, nas universidades, no modo de conhecer e muitas vezes “disfarça-se facilmente de outras formas de dominação tais como diferenças de classe e de sexo ou sexualidade mesmo sendo sempre um componente constitutivo delas” (SANTOS, 2018). Com a construção/criação da América tem-se como centro geopolítico do mundo a Europa, ou seja, as ações tomadas tinham como núcleo o modelo eurocêntrico, capitalista, truculento, com um sistema patriarcado, colonialista e genocida, colocando-se como superior à todas as suas colônias/províncias.

Maria Lugones (2014) trata de um conceito trabalhado por Walter Dignolo (*apud* LUGONES, 2014) que é sobre “a diferença colonial”, que é o espaço em que se articula a colonialidade do poder, entretanto, é também espaço de “história ‘locais’ inventando e implementando os desígnios globais encontram histórias ‘locais’, o espaço onde os desígnios globais têm que ser adaptados, adotados, rejeitados, integrados ou ignorados” (MIGNOLO *apud* LUGONES, 2014). A diferença colonial é um conceito trabalhado de forma extensa e complexa, e o que se quer trazer é sua ligação com o território, é demonstrar que assim como o território, a diferença colonial possui sua localização física e imaginária (simbólica-afetiva). Há também a configuração de diversos agentes e suas respectivas confrontações, principalmente, com o agente homogeneizador/colonizador. Isto é, dentro do espaço da diferença colonial há grupos sociais, grupos subalternos, que criam novas perspectivas epistemológicas, firmando-se por meio delas. E a partir do firmamento, tem-se a restituição que imbrica, no caso dos povos originários, a territorialização. Entende-se então de que a diferença colonial é um espaço de disputa, de processos, de construção, de resistência, ou melhor, é também um território, pois

(...)o território não é algo anterior ou exterior à sociedade. Território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Assim, há, sempre, território e territorialidade por meio de processos sociais de territorialização. Num mesmo território há, sempre, múltiplas territorialidades. Todavia, o território tende a naturalizar as relações sociais e de poder, pois se torna abrigo, lugar onde cada qual se sente em casa, mesmo que numa sociedade dividida (PORTO-GONÇALVES, 2017, p.43).

Por conseguinte, território e diferença colonial têm suas proximidades, já que para construção dessa própria diferença, resultando em numerosos processos de desterritorialização e reterritorialização, mas no que tange ao povo Pankararu a complexidade de sua territorialidade é imensa, mas que trataremos a seguir.

AS RAÍZES: identidades e territórios

Uma grande problemática ainda no que tange o resgate da historiografia dos povos originários americanos reside na dificuldade de se pensar a história desses povos fora de uma narrativa que se inicia com o processo de colonização. Tem uma de suas raízes na dificuldade de conseguir fazer esse resgate num mar de fontes das quais muitas enxergam não a história de um povo, mas a história da colonização desse povo. Entende-se, portanto, a importância de ao pensar e passar por essa história, permanecer com olhares atentos para não apenas reforçar uma caricata tragédia colonial, mas uma narrativa protagonizada por quem se está falando.

A árvore Pankararu, como os mesmos a concebem, tem diversos ramos espalhados e integrados, formando uma rede de povos interconectados. Essa característica vem desde o nome, não o Pankararu que consta nos documentos oficiais na FUNAI, mas o *Pancarú Geritacó Calancó Umã Tatuxi de Fulô*, como dizem os mais velhos, que guarda em si as memórias étnicas de cada povo que se uniu para formar o grupo que hoje existe. Segundo Arruti (1996), essa forma de constituição do grupo está intrinsecamente ligada a realidade dos povos indígenas nordestinos, que pela forma que se deu a exploração da localidade desde a colonização. Para ele:

A unidade “Pankararu” não é nem o ponto de partida de transformações, sob as quais se possa recuperar formas ancestrais puras e autênticas, nem simplesmente o ponto de chegada, produto final e fechado de um processo único de construção social e invenção cultural. Na verdade, uma cristalização étnica de transformações históricas, ponto de convergência e de dispersão de outras construções sociais e invenções culturais (ARRUTI, 1996, p. 33).

Os Pankararu fazem parte de uma das etnias que historicamente habitam às margens do Rio São Francisco, um rio com bastante importância na história indígena,

parte por seu caráter perene no meio de uma extensa zona semiárida, tendo diversos sítios arqueológicos ao longo de suas margens, nos quais as datações chegam a 7000 anos. O contato entre esse povo e os invasores portugueses se deu através de expedições missionárias, ligada à ordem de São Felipe Néri, das quais uma foi responsável por constituir um aldeamento chamado de Brejo dos Padres, onde hoje é o município pernambucano de Tacaratu, ainda no século XVII. Essas missões eram estrategicamente planejadas e integradas ao projeto de expansão colonial, utilizando como ferramenta principal o cristianismo, sendo

A conversão, cujo sentido era promover mudanças na vida tribal indígena, implicava, ao mesmo tempo, em ensinar os nativos os elementos essenciais do cristianismo e fazê-los abandonarem seus costumes ditos selvagens, sem religião e sem política. [...] Populações indígenas foram deslocadas para as áreas reservadas a missões, onde eram fixadas e forçadas a um novo modo de produção e um novo sistema social (BARBOSA, 2007, p. 61).

Por um próprio problema das narrativas coloniais, não se sabe muito sobre os enigmáticos grupos indígenas do interior brasileiro, tendo em vista a dicotomia proposta pelo colonizador entre dois grandes reinos: Tupi no litoral, que com relações iniciais amistosas, foi um povo sem o qual a colonização não teria sido possível, e o temível Tapuia no interior, arredo, de língua travada, mais resistente a exploração e inimigo do povo. Essa polarização homogeneizou dezenas de povos com suas características culturais próprias, dos quais muitos hoje sequer o nome restou.

O aldeamento de Brejo dos Padres - PE, vai voltar a aparecer na documentação oficial em 1878, em um Ato Imperial que o extinguiu (ARRUTI, 1999). Com o fim da monarquia no Brasil, vem a promulgação de uma nova constituição, de 1891, que dá legitimidade às governanças estaduais para agir sobre essas extintas terras de aldeamento (GOMES, 1991). É nesse contexto que se intensificam os conflitos em terras de diversos povos indígenas, inclusive os Pankararu, que por intermédio dos Fulni-ô, começarão a dar os primeiros passos em busca da garantia de posse de suas terras, com ajuda do Padre Alfredo Dâmaso. É no final da década de 30, através de um contato anterior de lideranças com o pesquisador Carlos Estevão de Oliveira, que as demandas do povo chegam ao SPI (Serviço de Proteção ao Índio), um órgão federal criado

em 1912 e dissolvido em 1967, com a criação da FUNAI, responsável pela aplicação da política indigenista nacional, que consistia na visão de integração, onde o índio transicionaria lentamente até o status civilizado. Em 1937, o órgão envia o primeiro funcionário responsável por fazer uma avaliação. 3 anos depois, é instalado o posto indígena em Brejo dos Padres, para que fossem feitas as questões relacionadas a demarcação dessa terra. Dos 14.294 hectares relativos ao antigo aldeamento missionário, 8.100 foram reconhecidos e demarcados pelo órgão na década de 40, ficando o resto sobre uma série de disputas entre indígenas e não indígenas.

É interessante, sobretudo ressaltar que as reivindicações por si não são estáveis e são influenciadas pelas mudanças e novas necessidades dentro de um cenário maior. No site PIB - Povos Indígenas do Brasil, do Instituto Socioambiental Brasileiro, num resgate histórico do povo Pankararu, fica claro como os pedidos de terra nascem de necessidades mais imediatas de asseguarção do sustento, por exemplo, mas com o tempo e relações vão tomando dimensões simbólicas, políticas e culturais, paralelamente ao próprio movimento de requisição. É perceptível esta ideia quanto a natureza das reivindicações e as transformações temporais que vão acontecendo no trecho seguinte:

as demandas dos caboclos do Brejo dirigidas ao Pe. Dâmaso inicialmente não falavam na criação de qualquer área de exclusividade que distinguisse entre aqueles que eram ou não eram índios. A memória de uma ancestralidade indígena servia como fiadora dos direitos que sabiam ter sobre as terras, mas não implicava desde o início na pretensão de uma delimitação formal, subordinada a uma unidade identitária e política. A referência não era um território, mas posses de uso familiar. Não existia um perímetro circundando um território abstrato de uso coletivo (ainda que se conhecessem os marcos do antigo aldeamento), mas a terra sobre a qual se investia um trabalho social, de base familiar e sobre a qual havia um domínio não legal, mas hereditário. [...] é apenas depois da entrada do SPI em Águas Belas e do reconhecimento dos Fulni-ô como remanescentes indígenas com direitos a um território, que essa visão do domínio da terra mudará de natureza, potencializando a memória de uma posse coletiva ancestral (PIB, 2018).

A mudança na própria estrutura de execução da política indigenista brasileira vai dar novas ferramentas de luta aos Pankararu quanto às terras ainda em impasse. É uma

série de mudanças, das quais é interessante destacar a realizada em 1983, através de decreto presidencial, que instituiu a criação de Grupos de Trabalhos Interministeriais para atuar em questões relacionadas a identificação e demarcação de terras. É essa novidade que já irá absorver as demandas territoriais desse grupo relacionadas as terras ainda não homologadas pela União. Em atuação, o grupo identificou o perímetro restante ainda não demarcado, por exceção de uma pequena parte que ficaria em área do município de Tacaratu. A luta judicial não parou nesse momento, mas se arrastou por mais alguns anos. Em 1987 o trecho inicial demarcado pelo SPI em 1940 foi homologado, e só mais de 10 depois, em 1999, houve a homologação do trecho restante, sobre a denominação Entre Serras.

A ÁRVORE: Entre Pernambuco e São Paulo

A história da comunidade Pankararu de Real Parque, no bairro do Morumbi, zona sul da cidade de São Paulo, começou de forma relativamente tímida, sem um claro diferencial étnico. A migração estava relacionada a um movimento maior de migração de trabalhadores, em todo o Nordeste com direção às grandes urbes do Sudeste, intensificado a partir da década de 1940. Esse deslocamento estava muitas vezes relacionado a obras e empreendimentos grandes, sendo os trabalhadores muitas vezes contratados através de intermediários, que os buscavam muitas vezes na própria aldeia para depois “entrega-los” aos patrões. A princípio, migra uma maioria masculina, comprometida em aumentar o orçamento familiar e não necessariamente com planos de se estabelecer de forma definitiva na capital paulista.

Com o passar do tempo, e a continuação desse fluxo nas décadas de 50 e 60, a dinâmica começa a apresentar ligeiras mudanças. Já depois da instalação do posto indígena, e a alfabetização de crianças facilitada, mulheres e seus filhos passam a compor de forma cada vez mais significativa o perfil dos migrantes. Torna-se mais comum as migrações em núcleos familiares, que vão aos poucos estabelecendo moradas definitivas, movimento que por sua vez cria uma atmosfera que facilita a vinda de novos Pankararu para que se estabeleçam na mesma área, criando uma certa homogeneidade de organização social naquele micronúcleo que se instala a comunidade. A imersão

nesse círculo cultural, político, religioso e a relação com outros povos indígenas fez com que haja uma rede oculta, Souza (2016) diz sobre redes ocultas:

as ‘redes submersas’ não apenas não são visíveis [...] elas nem se quer são, em geral, percebidas pelo ‘grande público’ ou pela mídia. Ou melhor: pelo menos até o momento de eclodir um protesto, uma revolta ou um movimento que tem, na base, em parte justamente a fermentação sociopolítica estruturada por meio de tais redes (SOUZA, 2018, p.169-170).

Assim sendo, há uma rede submersa de grande valor político e territorial entre o povo Pankararu, onde há pouca difusão em meios midiáticos e públicos, não obstante a expressão cultural-territorial pulsa e mostra a complexa rede que é tal povo. O Toré, exemplo significativo, além de ser um atributo identitário e de expressão mística, é uma *nodosidade territorial*, “que também são localizações e que reagrupam indivíduos ou grupos, se elabora toda a existência” (RAFFESTIN, 1993, p. 156). Portanto, o Toré acaba sendo uma ferramenta de guerra sociopolítica e contra toda des-territorialização.

Para o entendimento do Toré enquanto expressão identitária, cabe dizer mais sobre identidade e território. Os dois conceitos se co-relacionam quando entendemos que a territorialização vai além da dimensão física estrutural, mas possui relação direta com o simbólico-cultural. Por conseguinte, a identidade expressa o pertencimento do indivíduo ou grupos, gerando assim o cultural como empoderamento social, o antropólogo Arruti (1994) abarca as semelhanças entre tais conceitos, entendendo como:

Por pertencimento, as formas pelas quais as classificações sociais e culturais apenas fornecem um quadro de referência e de possibilidades, constituindo círculos mais ou menos frouxos de reconhecimento, de semelhanças e afinidades objetivas. Por identidade, as formas pelas quais essas classificações são acionadas politicamente, transformando o simples pertencimento a uma categoria social, numa força de mobilização que leva a um engajamento subjetivo (ARRUTI, 1994, p. 7).

O reconhecimento entre o povo e a identidade, ou melhor, uma indianidade por parte dos Pankararu se faz presente em um território-rede no meio de uma rede

globalizada, de caráter homogêneo, expansivo e desterritorializador através da dinâmica do capital, principalmente no pós-fordismo, fortalecendo assim a desigualdade. Vale salientar, que o acesso a técnica e a informação no meio técnico-científico (SANTOS, 1985), passa a ser mercadoria e por isso um acesso restrito por alguns. Haesbaert (2012) comenta a reterritorialização em meio a globalização dizendo que:

Como é cada vez mais difícil a construção da autonomia dos grupos sociais, ainda que relativa, pois redes cada vez mais globais amarram a vida cotidiana numa trama de (des)controles em múltiplas escalas, a reterritorialização dominante nos nossos dias é um processo complexo e geralmente vinculado apenas ao caráter funcional do território, territórios que propomos denominar territórios-rede, pois acabam sempre direcionando fluxos ou definindo escala de ação entre redes que, muitas vezes, extrapolam em muito as suas fronteiras (HAESBAERT, 2012, pg. 173).

O território-rede (oculta) *Pancarú Geritacó Calancó Umã Tatuxi de Fulô*, nome lembrado pelos mais velhos, guardado em suas memórias, reflete ainda mais a existência da rede, tal nome não é por acaso e sim das relações de colaboração, de luta, de resistência e de indianidade, Arruti (1996), comenta que:

A composição desses sobrenomes varia um pouco de depoimento para depoimento, mas o que importa reter é o próprio efeito e significado da existência dessa forma de compor, sob uma mesma unidade, a memória da diversidade. Guardar esses sobrenomes significou poder constituir uma unidade política e social sem precisar apagar os germes da diferença, guardar a memória do quanto são outros, de modo a que fosse possível conceber novas dispersões (ARRUTI, 1996, p. 33).

A raiz Pankararu vai além de suas fronteiras, abrindo caminho de seus direitos e fortalecendo a indianidade de outros povos, criando de fato uma rede (raiz) com força política e reivindicatória. Além das raízes se encontra o tronco formando a estrutura de uma árvore, que de um modo geral apesar de estarem em distâncias diferentes ainda assim é um corpo só.

A preservação dos sobrenomes é um marco memorial da diversidade étnica desse povo, das diferenças que o construíram, é lembrança da pluralidade identitária que carrega a identidade Pankararu. É a metáfora da árvore e ramas: cada parte com sua

particularidade, dentro de sua lógica, mas funcionando de forma articulada e conectada às demais, apoiadas em raízes profundas e que sustentam essa identidade.

Pensar na pluralidade da construção da identidade Pankararu é fundamental para pensar o caso mais particular ao qual se pretende ater esse trabalho, a comunidade de Real Parque. “Se, no passado, diferentes grupos puderam ser reunidos num mesmo território como estratégia de sobrevivência, porque não pensar que hoje, também como estratégia de sobrevivência, um grupo possa dar origem a outros, multiplicando os territórios indígenas?” (ARUTTI, 1999, p. 27).

Torna-se necessário entender esse passado de criações e transformações para o que pode ser lido como o desabrochar de uma nova rama dessa complexa árvore. O que se inicia como uma saída forçada vai se resignificando e ganhando novas dimensões conforme esse novo grupo se consolida, em seu novo território, num processo de criação de uma nova identidade. Não de forma aleatória, mas uma resposta às pressões sofridas em seu processo de resistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A herança colonial que a América Latina (enraizada até em seu nome) contém, vive até hoje. O colonialismo não teve fim com a criação dos Estados-nações, pelo contrário, se perpetuou nas estruturas sociais e nas instituições (seja ela pública ou privada). A *colonialidade do poder, do ser, da natureza* e também do território expressa-se a partir das origens de diversos conflitos epistêmicos, políticos, sociais e territoriais. Processos como a territorialização, se relaciona com a retirada de um outro território, não só no campo físico, entretanto o campo simbólico extingue-se, pois, a identidade do grupo instala-se em tal território. Tal processo é visivelmente percebido pela formação territorial do Brasil no que diz respeito aos povos originários e aos povos tradicionais. A configuração da colonização brasileira se deu em três pilares: a escravidão, o genocídio indígena (que persiste até hoje) e o *plantation* ou a agro exportação de monocultura. E assim, prolonga-se no território brasileiro o sangue e o suor de seu povo.

O povo Pankararu de Brejo dos Padres por vez, carrega consigo, nessa pluralidade de territórios, a força e a resistência de fazer da sua terra, sua cultura, seus

encontros religiosos, sua comunhão, seu alimento, seu labor e sua vida. Criando assim, sua raiz (redes) com os demais territórios para por fim ter sua gloriosa árvore. O espaço da diferença colonial, comandado pela colonialidade do poder, é um espaço de disputa. Sendo assim, nele ao mesmo tempo em que é exercida a colonialidade -, também há contra racionalidade (aqui entra diversos agentes, povos indígenas, povos tradicionais, camponeses, entre outros).

Discutir colonialidade é inerente quanto a temático dos povos indígenas, já que os traços apagados e disfarçados desse sistema se fazem presente a todos os momentos possíveis, impregnando as temáticas relacionadas à questão. É um tema permeado por colonialidade, por uma narrativa de derrota e conformismo que é repetida à exaustão para que se constitua como verdade. Esta por sua vez, nua e crua, mostra a pluralidade étnica de um território-nação diverso, que nem mesmo o colonialismo foi capaz de homogeneizar.

Em uma realidade contemporânea pouco favorável aos direitos e a própria existência como indígena dentro dos grupos sociais, é preciso pensar as amarras que nos levam a reproduzir as narrativas coloniais de vitórias da colonização europeia, reduzindo a atuação dos povos ameríndios a no máximo a sua sobrevivência. Sua participação na constituição de um território nacional, seja na atitude direta na constituição prática deste território, seja na construção imagético-simbólica, é de profunda importância já que sem ela jamais teria sido possível o relativo “sucesso” do empreendimento colonial. É imprescindível pensar a questão indígena para fora das caixas que nos cercam, sem classificações ou posições definitivamente designadas, conforme nossa ocidentalidade propõe. Conceber a pluralidade étnica não apenas como um fator de formação nacional, mas como uma realidade viva e pulsante dentro de um conjunto nacional complexo e miscigenado, entendendo a complexidade da existência desses povos sem reduzi-los apenas a resistência a esse movimento adverso.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, E. A. SILVA, J. F. Abya Yala como território epistêmico: pensamento decolonial como perspectiva teórica. **Revista Intertório**. v.1, n.1. 2015.
<https://doi.org/10.33052/inter.v1i1.5009>

ARRUTI, J. M. A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, J. P. de (org). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro, 1999.

_____. 1996. **O Reencantamento do Mundo** - Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararú. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ (dissertação de mestrado), 249f

_____. Etnogeografia Pankararu: antropologia das políticas de identidade num território indígena do Nordeste. IN: 18º ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS. **Anais** 1994, Caxambu.

BARBOSA, Bartira Ferraz. **Paranambuco: herança e o poder indígena Nordeste séculos XVII e XVIII**. Recife. Editora Universitária de UFPE. 2007.

BRASIL. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. **Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências**. Brasília, 1967. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/1950-1969/L5371.htm. Acesso em: 18 jun. 2019.

CRUZ, Valter do Carmo. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: CRUZ, Valter do Carmo e OLIVEIRA, Denílson Araújo (orgs.). **Geografia e Giro Descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro, Letra Capital, 2017.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo. EDUSP. 2012.

HAESBAERT, Rogério. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: CASTRO, Iná *et al* (orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil 2012.

LANKFORD, Samua Menezes Campos; BONIFÁCIO, Ligiane Pessoa dos Santos. A Imposição do Cristianismo e a transmutação da vida do indígena: Uma abordagem com base no romance Os Selvagens. **Revista Vozes dos Vales**. Nº 2, ANO 1, 2012.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>>. Acesso em: 25 out. 2019. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e territórios - diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CRUZ, Valter do Carmo e OLIVEIRA, Denílson Araújo (orgs.). **Geografia e Giro Descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro, Letra Capital, 2017.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo, Ática, 1993.

REDE DE MONITORAMENTO DE DIREITOS INDÍGENAS DE PERNAMBUCO (REMDIPE). **Povos em Pernambuco**. 2019. Disponível em: https://www3.ufpe.br/remdipe/index.php?option=com_content&view=article&id=415&Itemid=246. Acesso 08/08/2019

SANTOS, Boaventura de Souza. O colonialismo e o século XXI. **Outras Palavras**. São Paulo. 2018. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/geopoliticaeguerra/boaventura-o-colonialismo-e-o-seculo-xxi/>> Acesso em: 08/08/2019

SANTOS, Milton. **Espaço & Método**. São Paulo, Nobel ,1985.

SOUZA, Marcelo Lopes. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2016.