



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

LIVIA MOURA DA SILVA

**A TERRITORIALIDADE E OS PROCESSOS DE  
IDENTIFICAÇÃO TERRITORIAL NA SOCIEDADE  
INDÍGENA PANKARARÉ-BA**

Salvador 2010

LIVIA MOURA DA SILVA

**A TERRITORIALIDADE E OS PROCESSOS DE  
IDENTIFICAÇÃO TERRITORIAL NA SOCIEDADE  
INDÍGENA PANKARARÉ-BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Geografia.

Orientadora: Prof. Dra. Catherine Prost

Salvador 2010

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Livia Moura da Silva

A Territorialidade e os processos de identificação territorial na sociedade indígena  
Pankararé-Ba

Salvador, ..... de ..... de 2010.

---

(Catherine Prost, Doutora em

---

(Guiomar Inês Germani, Doutora em

---

(Fábio Pedro S. de F. Bandeira, Doutor em

---

S586 Silva, Livia Moura da

A territorialidade e os processos de identificação territorial na sociedade indígena Pankararé-Ba/ Livia Moura da Silva. - Salvador, 2010.

xxf. : il.

Orientadora: Prof. Dra. Catherine Prost.

Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal da Bahia, Instituto de Geociências, 2011.

1. Sociedade Indígena Pankararé (Ba). 2. Territorialidade humana. 3. Índios - Identidade I. Prost, Catherine. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Geociências. III. Título.

CDU: 911.3 (813.8)

---

Elaborada pela Biblioteca do Instituto de Geociências da UFBA.

## **DEDICATÓRIA**

**Aos Pankararé**

**E todos aqueles que ao longo dessa  
caminhada deram um pouco de si e levaram  
um pouco de mim**

## RESUMO

SILVA, Livia Moura da. A Territorialidade e os Processos de Identificação Territorial na Sociedade Indígena Pankararé-Ba. Salvador, 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia)- Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

O principal objetivo deste estudo é verificar a relação entre Território e Identidade territorial gerados a partir dos usos e da conservação dos recursos naturais no Território Indígena Pankararé-BA. A população indígena Pankararé encontra-se no interior da região Nordeste brasileira, numa área denominada Raso da Catarina. As duas Terras indígenas Brejo do Burgo e Pankararé abriga uma população de aproximadamente 1500 habitantes dividida em quatro aldeias: Brejo do Burgo, Serrota, Chico e Ponta D'água. De forma geral, a maior parte da população sobrevive de atividades agrícolas, caça e extrativismo de frutos e plantas medicinais, criação de animais dentre outros. Esse processo revela a articulação entre o uso dos espaços e evidencia a importância da pluriatividade existente nas atividades cotidianas. Os Pankararé, assim como outros povos indígenas do Nordeste, representam o tipo de índio que enfrentou todos os gêneros de compulsões: culturais e socioeconômicas mas conseguiu sobreviver às mesmas, ocupando terras que apresentavam-se como economicamente inviáveis para os interesses da época pela sociedade não indígena. Os índios Panakararé viveram nas últimas três décadas um movimento de recriação e revitalização de rituais, reforçando sua identidade étnica. O estudo do processo histórico-espacial possuiu extrema importância para as análises acerca da construção identitária territorial em que se verificaram os movimentos de reivindicação e de luta pela demarcação do território como imprescindíveis no processo da construção identitária Pankararé. Nos últimos cem anos de contato com seus vizinhos regionais, observou-se que, além do movimento de resistência, ocorreram trocas entre a cultura sertaneja e indígena, manifestas sobretudo através dos casamentos interétnicos que estreitaram os vínculos entre etnias. Dessa maneira, a identidade foi construída e reconstruída a partir das diversas contribuições de distintas matrizes culturais. Nesse sentido, as múltiplas territorialidades no território indígena Pankararé são delineadas espacialmente de acordo com as especificidades e necessidades do grupo social e aparecem em distintos momentos no cotidiano do grupo. Vale ressaltar que estes vínculos identitários Pankararé possuem lógicas e concepções distintas contrárias ao caráter romântico típico da visão urbana-industrial que apresenta uma preocupação “excessiva” com o uso dos recursos naturais. Com isso, verificou-se que, assim como outras identidades, a identidade Pankararé apresenta-se imersa nas ações cotidianas da etnia, ora mais simbólicas ora mais concretas, num contínuo processo de construção, afirmação, reajuste e reafirmação.

**Palavras-chave:** Território, Identidade territorial, índios Pankararé

## ABSTRACT

The main intent of this research is to study the relationship between Territory and territorial Identity created by uses and natural resources conservation at Pankararé - Bahia indigene territory. Pankararés can be found at Brazilians northeast country region, in an area named "Raso da Catarina". The two indigene lands in this area, Brejo do Burgo and Pankararé, hold a population of approximately 1500 inhabitants and there are four Indian settlement in there: Brejo do Burgo, Serrota, Chico and Ponta D'água. In a general way, most of people live doing agricultural activities, hunting or extraction of fruit and medicinal plants, breeding and others. This process reveals the articulation between the use of the spaces and evidence the importance of plurality activities on their everyday lives. The Pankararé, like other indigenous peoples of the Northeast, represent the kind of Indian who faced all sorts of compulsions: cultural and socioeconomic but managed to survive the same, occupying land that they presented as economically unviable for the interests of non indigenous society. The Indians Panakararé lived for three decades a movement of rebirth and revitalization of rituals, reinforcing their ethnic identity. The study of the historical and spatial process had an extreme importance for the analysis about the construction of territorial identity where were verified movements of claims and fights for the demarcation of the territory as essential in the process of identity construction Pankararé. Over the past century of contact with its regional neighbors, it was observed that besides the resistance movement, there were exchanges with the country culture and indigenous, mainly manifested through intermarriage that narrowed the links between ethnic groups. Thus, identity was constructed and reconstructed from the various contributions of different cultural matrices. In this sense, multiple territoriality in Indian territory are spatially delineated respecting Pankararé peculiarities and needs of the social group and appear at different moments in the daily group. It's important to mention that these Pankararé identity links have logical and distinct views contrary to the romantic character of the typical urban-industrial vision that presents an "excessive" concern with the use of natural resources. Thus, it was found that, like other identities, identity Pankararé presents itself immersed in the everyday actions of the ethnic group, sometimes more symbolic sometimes more concrete, in a continuous process of building, affirmation, reassurance and readjustment.

**Key-words:** Territory, Territorial Identity, Indians Panakararé

## SUMÁRIO

**AGRADECIMENTOS**

**RESUMO**

**ABSTRACT**

**LISTA DE FIGURAS**

**LISTA DE SIGLAS**

|  |            |
|--|------------|
| <b>1 INTRODUÇÃO .....</b>  | <b>12</b>  |
| <b>2 TERRITÓRIO E IDENTIDADE TERRITORIAL: UMA PERSPECTIVA<br/>GEOGRÁFICA.....</b>                              | <b>16</b>  |
| 2.1 DO TERRITÓRIO A MULTITERRITORIALIDADE COMO SER TRADICIONAL NO<br>MUNDO PÓS-MODERNO? .....                  | 34         |
| <b>3 OS POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE BRASILEIRO: CONTEXTO HISTÓRICO-<br/>ESPACIAL .....</b>                     | <b>44</b>  |
| <b>4 FORMAÇÃO E DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA PANKARARÉ:<br/>PROCESSO HISTÓRICO E SITUAÇÃO ATUAL .....</b> | <b>56</b>  |
| 4.1 CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO .....   | 69         |
| 4.2 O POVO PANKARARÉ : Usos do território.....   | 81         |
| 4.2.2 ALDEIAS MODOS DE VIDA E USOS DO TERRITÓRIO   |            |
| a) <u>Aldeia Brejo do Burgo</u> .....  | 92         |
| b) <u>Serrota</u> .....  | 97         |
| c) <u>Ponta D'água</u> .....   | 100        |
| d) <u>Chico</u> .....  | 101        |
| e) Festejos e religiosidade no território .....  | 104        |
| 4.3 REGIMES DE USOS DA TERRA: SOBREPOSIÇÕES NO TERRITÓRIO<br>INDÍGENA PANKARARÉ.....                           | 107        |
| <b>5 IDENTIDADE TERRITORIAL E CONSERVAÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS:<br/>UMA POSSÍVEL RELAÇÃO?.....</b>            | <b>115</b> |
| <b>6 POLÍTICAS E GESTÃO DOS RECURSOS NATURAIS PELAS SOCIEDADES<br/>TRADICIONAIS: DIÁLOGO DE SABERES .....</b>  | <b>120</b> |
| <b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>  | <b>125</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>130</b> |



## LISTA DE FIGURAS

|   |    |
|---|----|
| <b>Figura 1:</b> Mapa de localização da área de estudo. Mapa do estado da Bahia e mosaico das Terras indígenas Pankararé ao sul e Brejo do Burgo ao norte.  | 68 |
| <b>Figura 2:</b> Mapa mosaico das imagens de satélite, localização da área de estudo.   | 73 |
| <b>Figura 3:</b> Localização da área de estudo. Imagem Landsat 7 ETM+, 471 RGB. Ao sul delimitação da Unidade de Conservação- Estação Ecológica Raso da Catarina e Terras indígenas Pankararé e Brejo do Burgo ao norte   | 74 |
| <b>Figura 4:</b> Vista aérea do Riacho do Tonã, na década de 70.  | 75 |
| <b>Figura 5:</b> Etnomapa localização das baixas, chapadas e aldeias no Território indígena Pankararé   | 76 |
| <b>Figura 6:</b> Mapa de litologia das TIP  | 77 |
| <b>Figura 7:</b> Mapa de relevo das TIP   | 78 |
| <b>Figura 8:</b> Relevo: <b>a.</b> Relevo aplainado; <b>b.</b> serra relevo suavemente ondulado   | 78 |
| <b>Figura 9:</b> Mapa dos tipos de solo nas TIP   | 79 |
| <b>Figura 10:</b> <b>a e b</b> Extração de lenha depois de tombar a terra (desmatar) os grupos familiares coletam lenha para usos na construção civil e na cozinha. Coleta do da bromélia e bolsa de croá pronta.   | 81 |
| <b>Figura 11:</b> Terra forte <b>a.</b> Roça e riacho do Tonã, aldeia Brejo do Burgo; <b>b.</b> Riacho do Tonã, aldeia Brejo do Burgo; <b>c.</b> Roça no segundo plano Aldeia Serrota   | 82 |
| <b>Figura 12:</b> Roça no Canyon do Chico <b>b.</b> Canyon do Chico-Neossolo quartzarênico.   | 82 |
| <b>Figura 13:</b> : Mapa de vegetação nas TIP   | 82 |
| <b>Figura 14:</b> Vegetação <b>a.</b> Caatinga arbórea-arbustiva densa estação seca; <b>b.</b> Caatinga arbórea-arbustiva estação chuvosa.  | 83 |
| <b>Figura 15:</b> Aldeia Brejo do Burgo Ilustração do livro: A água e os Pankararé  |    |
| <b>Figura 16:</b> <b>a.</b> Limpando o rancho na roça de milho na Serra do Cágado, <b>b.</b> Preparando a comida na roça; <b>c.</b> milho ensacado; <b>d.</b> batida (quebra) do milho; <b>e.</b> variedade de milho  | 85 |
| <b>Figura 17:</b> <b>a.</b> Coleta de caju- aldeia Serrota; <b>b.</b> ilustração livro: A água e os Pankararé, <b>c.</b> caju coletado, <b>d.</b> venda de caju na feira de Paulo Afonso, <b>e.</b> castanha de caju, <b>f.</b> quebra da castanha de caju assada | 86 |
| <b>Figura 18:</b> <b>a.</b> Coleta de croá; <b>b.</b> retirada da fibra do croá; <b>c.</b> croá; <b>d.</b> bolsa feita com a fibra do croá pronta   | 88 |
| <b>Figura 19:</b> Posto indígena FUNAI, Aldeia Brejo do Burgo.  | 94 |
| <b>Figura 20:</b> Fonte Grande década de 70.  | 95 |
| <b>Figura 21:</b> Aldeia Brejo do Burgo.  | 95 |

**Figura 22:** a. Roça cultivo de milho; f. Feijão de arranca; b. vista aérea delimitação das 96 roças; c. Roça cultivo de palma

|   |     |
|---|-----|
| <b>Figura 23:</b> a. roça de mandioca no quintal; b. farinha; c. beijú no forno da casa de Farinha  | 96  |
| <b>Figura 24:</b> a. Criação de animais a galináceos; b. cabra; c. porcos   | 96  |
| <b>Figura 25:</b> a e c. Ilustração do livro: A água e os Pankararé; b. oficina na aldeia do Chico.   | 98  |
| <b>Figura 26:</b> Casa Aldeia Serrota   | 100 |
| <b>Figura 27:</b> a. retirada do favo de mel do oco; b. armazenamento do mel; c. peneiração do mel; d. peneiração; e. envasamento; f. exposição do mel para venda na feira de Paulo Afonso. | 100 |
| <b>Figura 28:</b> a. Casca de Umburana; b. Umburana Ilustração do livro: A água e os Pankararé; c. retirada da casca do pau na mata; d. arrumação dos paus para venda na feira.             | 101 |
| <b>Figura 29:</b> Criação a. tatu peba; b. ema; c. cutia.   | 101 |
| <b>Figura 30:</b> Casa Aldeia Ponta D'água  | 103 |
| <b>Figura 31:</b> Casa Aldeia Chico   | 104 |
| <b>Figura 32:</b> a e b Canyon do Chico   | 105 |
| <b>Figura 33:</b> Praiá   | 105 |
| <b>Figura 34:</b> Toré Ilustração do livro: A água e os Pankararé;  | 106 |
| <b>Figura 35:</b> Praiá- índios com a vestimenta de croá e ao fundo Poró-casa da ciência Pankararé  | 107 |
| <b>Figura 36:</b> a. índia Pankararé acendendo o cambriô; b. umbuzeiro demarcando os pontos de parada na procissão;c. índio na procissão.   | 107 |
| <b>Figura 37:</b> a. altar local de reza; b. Praiá no cruzeiro do Amaro; c. procissão no festejo do Amaro;  | 108 |

## **LISTA DE SIGLAS**

**FNMA/MMA** – Fundo Nacional do Meio Ambiente do Ministério do Meio Ambiente

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio **GEAP** – Gestão Etnoambiental Pankararé

**ONGs** – Organizações Não Governamentais

**TIP** – Terra Indígena Pankararé

**UEFS** – Universidade Estadual de Feira de Santana

## 1 INTRODUÇÃO

Os Pankararé, assim como outros povos indígenas, representam o tipo de índio que enfrentou todos os gêneros de compulsões: culturais, socioeconômicas e conseguiram sobreviver às mesmas, ocupando terras que apresentavam-se como economicamente inviáveis para os interesses da época pela sociedade não indígena. Mesmo “descaracterizados” fenotipicamente como costuma frisar a população urbano-industrial, os índios vivem nas últimas décadas um movimento de recriação e revitalização de rituais, que reforça sua identidade étnica.

A população indígena Pankararé encontra-se no interior da região Nordeste brasileira, numa área denominada Raso da Catarina-Ba (Brasil, 1983). De forma geral, a maior parte da população sobrevive das atividades agrícolas, caça e extrativismo de frutos e plantas medicinais da criação de animais dentre outros. Esse processo revela a articulação entre o uso dos espaços e evidencia a importância da pluriatividade existente no seu cotidiano.

O meu contato com os índios Pankararé deu-se da seguinte maneira: a primeira vez que estive na Terra Indígena Pankararé-TIP em 2004, fiquei perplexa com tal singularidade e tive a real percepção da diferença entre os biomas Caatinga/ Mata Atlântica. Tudo que eu estudei nos livros estava ali sendo vivenciado e sentido pelo meu corpo (como é quente e seco). A vegetação lindíssima, ao mesmo tempo que se mostrava forte e exuberante, exibia uma certa sutileza com suas pequenas flores. Com solo arenoso, o relevo mostrava-se extensamente plano, entre algumas serras de maior discrepância altimétrica que permitiam olhar a grande formação do Raso da Catarina. Tudo era muito distinto do ambiente litorâneo no qual eu nasci e estava acostumada. Neste período era graduanda em Geografia e meu olhar curioso procurava observar atentamente, sentir, descrever, classificar e analisar tudo que via.

Essa primeira experiência foi sem dúvida muito importante, pois percebi que o povo do Sertão é antes de tudo um forte, parafraseando Euclides da Cunha (1985). Anteriormente tinha passado por outras experiências de estágio em pesquisa na academia, sempre relacionadas às questões ambientais, e por fim, ingressara no Grupo de Gestão Etnoambiental Pankararé (GEAP) sob a coordenação do professor Dr. Fábio Pedro Bandeira, da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), para trabalhar como voluntária na meta de Educação Ambiental com os professores das escolas na Terra Indígena Pankararé. Este trabalho de pesquisa e extensão fazia parte de um projeto mais amplo financiado pelo FNMA- Fundo Nacional do Meio Ambiente, que encontrava-se na 2ª etapa de execução. Tal experiência foi extremamente enriquecedora, visto que aprender e

trabalhar com um grande grupo de pesquisadores, professores, alunos e comunidade tradicional sem dúvida enriqueceu a minha formação acadêmica, pois sem ela o meu percurso inicial não teria sido tão profícuo.

Cumpridas as demandas do projeto diversos questionamentos sempre estavam presentes e aguçavam o meu desejo enquanto pesquisadora. Alguns deles foram: Como e por que este povo estabelece uma relação de afetividade com território? Quais critérios os índios utilizam para delimitar de maneira tão minuciosa suas terras? Como sabem e escolhem os melhores lugares para caçar, coletar mel, tirar os remédios? Qual a relação entre os encantados em seus rituais com o Toré (dança) e os Praiá (dança com vestimenta específica)? Qual a relação entre a conservação dos recursos naturais e os encantados? Qual significado da expressão utilizada pelos índios Pankararé: 'cada coisa no mato tem seu dono'? Quais são as atividades exercidas por homens e pelas mulheres? O que é roça, mata, reserva, casa, quintal? O que é Raso, Chapada e Brejo? Onde localizam-se as terras fortes e as terras fracas? Como os índios respeitam as áreas das roças uns dos outros se não há cercas em todas as áreas? Estas e tantas outras questões ao longo do tempo de convivência com os Pankararé foram fomentando meu desejo de estudá-los. O projeto GEAP findou-se mas o trabalho com os Pankarré não, pois a Especialização em Modelagem em Ciências da Terra e do Ambiente da UEFS, na qual fui aprovada em 2007, teve a TIP como área de pesquisa, o trabalho referiu-se ao estudo dos regimes de direito de propriedade nas décadas de 80, 90 e 2000. Ainda nesse caminho o ingresso no Mestrado em Geografia em 2008 na UFBA, também teve como sujeitos de pesquisa os índios Pankararé, contudo apresentou uma proposta distinta, pois refere-se ao estudo da relação entre os processos de identificação territorial e a conservação dos recursos naturais na TIP.

Este estudo possui a temática territorial como um dos principais questionamentos levantados. O principal objetivo do mesmo é estudar a relação entre território, identidade territorial e os usos e conservação dos recursos naturais. Mas por que o Território, já que houveram tantas críticas e sugestões para trabalhar com outras categorias de análise da ciência geográfica, como por exemplo: o lugar? O território foi a abordagem teórico-conceitual utilizada para estudar a TIP devido, principalmente, ao processo de luta dos Pankararé para assegurar e demarcar suas terras. Não se nega no entanto, que além destas relações e disputas de poder imersas na terra indígena, há um forte sentimento de pertencimento que demonstra a construção de suas singularidades e do processo de identificação territorial.

Para isso, a principal questão que motivou esta pesquisa foi: de que maneira se dá o processo de identificação territorial e quais são as relações entre Identidade Territorial e

conservação dos recursos naturais no Território Indígena Pankararé? Nesse sentido, a revisão bibliográfica que subsidiou o estudo teve como conceito base a discussão conceitual sobre território enquanto categoria de análise geográfica. Além dele, discutiu-se os conceitos de identidade, identidade territorial, e cultura. Para enriquecimento das análises foi utilizado o material de campo que possibilitou elaborar algumas inferências acerca dos processos de identificação e suas relações com o uso dos recursos naturais no grupo social na área estudada.

Como tal abordagem de estudo ainda não havia sido trabalhada em estudos realizados anteriormente na TIP, isso contribuiu e deu maior motivação a pesquisar sobre esta temática, sobretudo por que se trata de uma abordagem relativamente nova dentro da ciência geográfica. Os estudos realizados acerca das populações tradicionais geralmente são da área de antropologia ou biologia dentre outras ciências. Nesse sentido, a geografia pode contribuir de maneira profícua na discussão sobre a temática territorial relacionada aos aspectos ambientais, visto que o olhar geográfico nas análises pode vir a ser um contribuinte-chave nos estudos de caráter socioambiental.

Para isso, as referências dos estudos pioneiros na TIP como Bandeira (1993) sobre etnobiologia, Maia (1992) sobre política e etnicidade e Luz (1985) acerca da história oral Pankararé possibilitaram o reconhecimento da área de estudo e foram tomados como base para o desenvolvimento do mesmo. No âmbito da geografia tomou-se como referenciais os estudos de Santos (1978, 1985, 2002, 2006), Haesbaert (1999, 2004, 2006, 2007) e Claval (1999). Sobre a temática da cultura e identidade foram utilizados os conceitos de Hall (2005), Mitchell (1999). Na definição de povos tradicionais tomou-se como base Little (2002), Diegues (2001) e, para a de desenvolvimento sustentável, Castro (1997) e Sachs (2004).

Visto que a questão norteadora do estudo refere-se aos processos de identificação territorial e conservação dos recursos naturais a pesquisa participante e entrevistas foram utilizadas para trabalhar com essa temática, já que necessita de um maior contato com o grupo social para conhecer de maneira mais aprofundada sua dinâmica interna, costumes entre outros. Portanto, na elaboração do presente trabalho dissertativo, foi imprescindível a realização de entrevistas semi-estruturadas e estruturadas com os índios Pankararé. De modo geral, as conversas deram-se em ambientes com mais de uma pessoa, especialmente durante a realização das atividades cotidianas como trabalho na roça, no quintal, ou na cozinha, com duração média duas horas. A maior parte das entrevistas foi gravada, o que possibilitou a transcrição integral das falas. Além disso, foram disponibilizados mapas,

fotografias, questionários, diversos dados e informações pelo GEAP que auxiliou na construção das análises sobre a temática.

Nesse sentido, para elucidar as problemáticas elencadas pensou-se na seguinte estrutura do trabalho. A dissertação possui cinco capítulos. O primeiro capítulo refere-se à introdução geral do trabalho. O segundo capítulo, intitulado Processos de Territorialização e Identificação Territorial nas Sociedades Tradicionais, faz uma discussão a partir do olhar geográfico sobre os conceitos de território e de territorialização relacionados aos processos de identificação territorial nas sociedades tradicionais. No terceiro capítulo Os povos indígenas no nordeste brasileiro: contexto histórico-espacial faz-se um apanhado histórico destas populações indígenas no Nordeste Brasileiro, para enfim chegar ao povo indígena Pankararé. O quarto capítulo trata das subjetividades e concretudes no território indígena. No quinto e último capítulo foi feita uma abordagem geral sobre as concepções teóricas acerca da gestão territorial referente aos espaços dos povos tradicionais e como tem sido o processo de diálogo entre estas populações e as sociedades urbano-industriais, sobretudo no que se refere à implantação de áreas prioritárias para conservação e a ocorrência das sobreposições nos territórios dos povos tradicionais, dentre estes os povos indígenas, bem como o fomento a execução de projetos de gestão ambiental nestas áreas.

## **2 TERRITÓRIO E IDENTIDADE TERRITORIAL: UMA PERSPECTIVA GEOGRÁFICA**

A ciência geográfica tem como objeto de estudo o espaço que, ao longo do processo histórico, é transformado em espaço social pelas distintas sociedades, dando-lhe formas, contornos e conteúdos. Segundo Santos (1985) a essência do espaço é social, o mesmo é considerado como o palco de ações das sociedades, em que ocorrem construções e reconstruções através de um processo dialético. O espaço é visto como um conjunto indissociável, de um sistema de objetos e sistema de ações, que considerados conjuntamente formam uma totalidade na qual ocorrem os processos históricos. De acordo com Santos (2001), os objetos e ações são partes indissociáveis construtoras do espaço, há para isso uma interação entre si:

De um lado os sistemas de objetos condicionam a forma como se dão as ações e, de outro lado, os sistemas de ações leva a criação de objetos novos ou se realiza sobre os objetos pré-existentes. É assim que o espaço encontra a sua dinâmica e se transforma (SANTOS, 2001, p. 63).

Nesse sentido, o estudo do espaço é realizado com base nessa dinâmica que o transforma constantemente reunindo a materialidade e a vida que a anima. Desta maneira, o objeto de estudo da geografia refere-se ao espaço formado pelo conjunto entre o sistema de objetos e sistema de ações. De acordo com Santos (2001), ambos os sistemas formam um conjunto indissociável, solidário e contraditório e devem ser considerados como um quadro único onde a história se dá. Como afirma o autor nas interações entre os objetos e as ações ocorrem interferências entre ambos contribuindo com o processo de dinamicidade e transformação do espaço.

Nesse processo contínuo de transformação verifica-se que o homem vêm a cada dia substituindo elementos naturais por objetos artificiais na apropriação do espaço. Tais processos de interação entre objetos e ações produzem como resultado uma multiplicidade de situações, que podem apresentar diversas possibilidades de análises. As análises referentes ao espaço podem ser realizadas através das categorias analíticas internas,



recortes espaciais e por meio dos processos externos ao mesmo. As categorias internas de análise são definidas como região, lugar, território e paisagem, bem como, a configuração territorial, divisão territorial do trabalho, espaço produzido, rugosidades e formas conteúdo. Enquanto os processos externos ao espaço referem-se: a técnica, a ação, os objetos e a norma; os eventos são a universalidade e a particularidade, a totalidade, a temporalidade, a idealização e a objetivação, os símbolos e a ideologia.

Nesta perspectiva, verifica-se a indissociabilidade entre objetos e ações devido ao contínuo movimento de produção e reprodução do espaço, configurado por meio de uma constante sucessão das “formas-conteúdo”, ou seja, o espaço compõe-se de objetos com formas, mas também possui conteúdo (atores sociais) que interage com estas formas e estas com o conteúdo, num vai-e-vêm incessante. Nesse sentido, visto que a totalidade é dada por um processo contínuo, os espaços se criam e se recriam novamente. Assim, a divisão social do trabalho condiciona esse processo com o papel de definir os espaços dando-lhes novos conteúdos e criando novas formas, metamorfoseando os objetos e as ações através de novas configurações (SANTOS, 2001, p. 25).

Nesse sentido, visto que as intencionalidades materializam-se sobre os espaços, com a ocorrência concomitante dos processos, funções e formas sociais, considera-se que toda formação socioespacial é também territorial, tendo em vista essa interdependência entre tempo-espaço.

No entanto, para analisar o espaço social é necessário estabelecer recortes e trabalhar com diversas escalas de análise. Para isso, neste estudo coube fazer um recorte espaço-temporal, além de trabalhar com as interações entre as escalas geográficas (local, regional e nacional) devido às distintas contribuições e rica possibilidade das mesmas estabelecerem diálogos entre si.

A partir deste ir e vir interescalar, foram elucidados pontos-chave visto que as relações entre o tempo e as territorialidades constituem o território, formado pelo processo cumulativo da dinâmica socioespacial-temporal, onde a cada momento têm-se um resultado e uma possibilidade num movimento

contínuo. Segundo Moraes (2000) o território é um produto socialmente produzido, bem como um resultado histórico da relação dos grupos humanos com o espaço. Para enriquecer tal discussão, cabe mencionar os conceitos associados e concebidos a partir do território, como a territorialidade e territorialização visto que ambos permitem a construção concreta e visível do território por lhe darem “vida” e mobilidade.

As territorialidades para Saquet (2009, p.79) são as relações sociais que podem ser simétricas ou dissimétricas e produzem historicamente cada território. A territorialidade encontra-se imersa no território tendo em vista que manifesta-se através de um processo (SAQUET 2009 p. 78 apud RAFFESTIN). A territorialidade é definida como relacional e dinâmica, mudando no tempo e no espaço, conforme as características de cada sociedade. O território acaba sendo o resultado das territorialidades efetivadas pelos homens (SAQUET, 2009, p.79).

Já a territorialização apresenta uma definição distinta: ela refere-se à ação, ao ato de territorializar; trata de indivíduos ou grupos sociais que, a partir de suas ações no mundo material, modificam aspectos do mesmo, construindo-o e reconstruindo-o conforme suas necessidades. O sujeito que territorializa um determinado espaço está realizando um processo de territorialização e concomitantemente construindo territorialidade, que pode ser individual ou coletiva. Conforme Saquet (2009) a territorialização é substantivada por distintas temporalidades e territorialidades multidimensionais.

A territorialização é o resultado e condição dos processos sociais e espaciais, significa movimento histórico e relacional. Sendo multidimensional, pode ser detalhada através das desigualdades e das diferenças e, sendo unitária, através das identidades (SAQUET, 2009, p.83).

Nos processos sociais e espaciais citados pelo autor encontra-se associada a noção de temporalidade. O seu caráter multidimensional se aplica bem à área deste estudo, visto que durante todo processo de construção histórica do território indígena Pankararé a territorialização contribuiu para a construção de uma identidade específica Pankararé. Nesse sentido, observa-se que distintas territorialidades podem ser criadas num mesmo território e

ainda pode ocorrer sobreposições entre as mesmas. Longe de demonstrar-se como algo estático, puramente físico com delimitações fronteiriças fixas e imóveis, o território passa adquirir um caráter mais abrangente, agrupando diversas territorialidades, ora mais fixas ora mais móveis e flexíveis. As ações praticadas pelos atores sociais nos processos de territorialização mostram-se imprescindíveis, por dar “vida” ao processo, estabelecer e legitimar o caráter social presente nesta perspectiva de abordagem geográfica. Portanto, não cabe estudar apenas a construção de um dado território sem o que lhe dá vida, sem sua “alma” (leia-se ação dos atores sociais). No estudo espaço-territorial, torna-se fundamental analisar indissociavelmente a relação tempo-espaço-sujeitos, tendo em vista as infindas possibilidades e distintas configurações que o território pode apresentar a partir dos interesses dos seus atores e interferências das temporalidades e dinâmicas sociais a que estão submetidos.

Nesta perspectiva, analisar as sociedades através da relação que as mesmas estabelecem com seus espaços territoriais pode ser realizada por meio de distintas categorias de análise da ciência geográfica (paisagem, região, território, lugar). Neste estudo, o território foi o conceito-chave utilizado por ter respondido de forma mais coerente aos questionamentos da pesquisa, tendo em vista que o espaço ocupado pelos Pankararé registrou relações de poder, conflitos e disputas essenciais para sua configuração, presentes em todo processo histórico na Terra Indígena Pankararé.

Na perspectiva de Saquet (2007), o território não é aquele “sem atores”, reduzido ao ambiente físico, nem aquele restrito a interação entre atores das ciências sociais e políticas. O território encontra-se imerso nas relações entre sociedade-ambiente e tem como resultado uma grande diversidade sociocultural e ambiental. Essa diversidade sociocultural, que representa também, uma riqueza, pode acarretar conflitos se as diferenças entre os grupos se traduz, por divergências antagônicas.

O território essencialmente contém e é contido por/pelas relações de poder que refletem os conflitos de classes. É resultado das dinâmicas de produção imersas nas relações sociais materializadas cotidianamente, em que o uso dos recursos nos mais diversos ambientes gera conflitos e disputas de

poder devido às necessidades dos atores sociais. As necessidades de cada grupo social dizem respeito desde aspectos essenciais para sobrevivência (alimentação, saúde, moradia, segurança, educação) até outros mais simbólicos, relacionados à religiosidade por exemplo. Na Terra indígena Pankararé diversos conflitos estão presentes e refletem uma perspectiva de leitura diferenciada sobre sua dinâmica de formação, visto que os atores sociais (índios, posseiros, Estado, FUNAI, Igreja) possuem interesses diferenciados.

Nesse sentido, a constituição do território depende dos arranjos, material e imaterial, incluindo valores culturais, sociais e econômicos. Seu estudo pode ser um rico caminho para a análise da formação sociohistórica de um grupo social.

(...) toda sociedade para se reproduzir cria formas, mais ou menos duráveis, na superfície terrestre. No entanto, tais formas obedecem a um dado ordenamento sociopolítico do grupo que as constrói, regulando e definindo os modos de apropriação da natureza, os usos do espaço e dos recursos nele contidos (MORAES, 2000, p.15).

Esse ordenamento sociopolítico citado pelo autor é reflexo da dinâmica social onde os usos do solo e dos recursos naturais de forma geral, as formas de ocupação, os estabelecimentos e as hierarquias entre os lugares expressam os resultados de lutas, hegemonias, violências, enfim, atos políticos. Para, além disso, a construção do território também envolve representações, discursos, consciências, processos de identificação e sentimentos de pertencimento. Nesse sentido, as singularidades, particularidades e diversidade dos locais são fatores essenciais e contribuem na formação destes territórios.

Os aspectos peculiares presentes nos territórios podem ser analisados a partir das identidades dos vínculos e ideias de pertencimento que os atores constroem nos seus espaços de vivência (palco das ações cotidianas). Os estudos do território e identidades territoriais tornam-se mais ricos ao se estabelecer a relação entre a materialidade destes territórios com as subjetividades e as ideias de pertencimento uma vez que estas formam uma base de coesão social para que um determinado grupo social se mobilize em favor de seu controle sobre o território. Daí a relevância de uma abordagem

sob a ótica geográfica acerca dos aspectos da Identidade pelo viés das Identidades Territoriais. Para Haesbaert (2004), as identidades territoriais, na atualidade não se expressam com limites rígidos, e sim num continuum em que, cada porção destes espaços pode gerar tanto identidades mais fechadas e essencializadas quanto identidades mais flexíveis com caráter múltiplo e híbrido.

Desta maneira, a análise do território pode ser vista como contribuinte-chave na busca da autonomia e desenvolvimento local dos grupos sociais. Além de instrumento complementar, o estudo das diversas territorialidades pode auxiliar os grupos sociais a autogovernarem-se, visto que as sobreposições reivindicatórias entre os diversos grupos sociais que possuem identidades e lógicas socioculturais distintas sobre o mesmo recorte espacial refletem múltiplas formas de apropriação da natureza devido aos seus distintos modos de vida. Os conflitos gerados entre os grupos hegemônicos da sociedade urbano-industrial-capitalista e os grupos tradicionais, que se encontram, de modo geral, parcialmente inseridos nesse modelo de sociedade, refletem formas particulares de vivenciar e utilizar o território. Assim, a organização em resistência às ações homogeneizadoras é um dos instrumentos de luta mais utilizados pelos grupos marginalizados. Entre as décadas de 1980 e 1990, tais reivindicações reverberaram alguns resultados positivos como a exigência de estudos de avaliação de impactos ambientais e sociais e sobre planejamento participativo com intuito de empoderar, segundo Sachs (2004), as vítimas do desenvolvimento.

As sociedades modernas podem desenvolver identidades multiterritoriais e, ao transferir a organização e a gestão do território para as instituições públicas que passam a controlar os interesses do setor empresarial, transformam o espaço em unidades privadas avaliadas, sobretudo pelo valor de troca em detrimento do valor de uso. Com o argumento de justificativa relativo ao crescimento econômico e à geração de emprego, a competição entre governos de vários níveis para atrair capital externo é algo extremamente presente nos dias atuais o que tem acirrado ainda mais os conflitos entre os grupos sociais que possuem interesses distintos.

Segundo Zhouri e Laschefski, (2010, p.24) é nesse contexto que o Estado muitas vezes se alia a segmentos do capital contra as territorialidades de outros grupos existentes no interior da nação, tais como os povos indígenas, os quilombolas e outros povos tradicionais. Isso tem como reflexo o aumento da homogeneidade socioambiental do espaço. Nesse sentido, ampliam-se os conflitos e disputas territoriais quando ocorre o choque entre os distintos interesses dos grupos sociais.

Entendendo o território como patrimônio essencial, para a produção e reprodução, que garante a sobrevivência da comunidade como um todo, o estudo das potencialidades de cada território pode contribuir para o desenvolvimento de políticas que propiciem maior autonomia dos mesmos, sobretudo numa escala local. Tais estudos podem auxiliar a democratização das informações e o processo de busca da autonomia dos grupos sociais, visto que a projeção destes num espaço mais amplo onde os valores contidos e produzidos nos territórios como os fatores ecológicos, humanos e simbólicos-culturais passam a adquirir maior visibilidade e podem ser potencializados. Além disso, os estudos podem auxiliar na divulgação da cultura visto que a mesma é um instrumento-chave na auto-afirmação identitária.

Portanto, cabe à geografia, através da análise sobre a realidade socioespacial, trazer contribuições com estudos nesta perspectiva de modo que possa ampliar a valorização e o respeito à diversidade cultural, no intuito de que os territórios e sociedades locais tenham seus valores reconhecidos, ao invés de destruídos pelas determinações e tendências homogeneizadoras da lógica e modo de produção do sistema econômico global.

Portanto, ao iniciar esta proposta de estudo verificou-se a necessidade de definir espaço, principal categoria da análise geográfica, com intuito de elucidar sob qual perspectiva deteve-se o olhar nas análises, além de definir os demais conceitos que subsidiaram e complementaram o trabalho posteriormente. Para isso, partiu-se do pressuposto de que a essência do espaço é social. Alguns estudos discutem-no através de categorias de análise (região, território, paisagem, lugar), com o intuito de torná-lo mais operacional e adequado a seus

objetos de estudo. No entanto, todas essas categorias partem do conceito-chave espaço, tendo em vista seu caráter abrangente de totalidade.

Nesse caso, o espaço não pode ser apenas formado pelas coisas, os objetos geográficos, naturais e artificiais, cujo conjunto nos dá a Natureza. O espaço é tudo isso, mais a sociedade: cada fração da natureza abriga uma fração da sociedade atual (SANTOS 1988, p.1).

Tais objetos geográficos encontram-se distribuídos sobre o espaço, no entanto, o que lhe dá vida são os processos sociais imersos nele. Desta maneira, visto que a geografia estuda as relações entre sociedade e natureza no que tange aos aspectos socioespaciais, a definição de espaço geográfico torna-se conceito chave nas análises. Como o autor frisa, “o espaço geográfico deve ser considerado como algo que participa igualmente da condição do social e do físico, um misto, um híbrido” (SANTOS 1996, p. 86)

Nessa perspectiva, a categoria de análise espaço designa uma totalidade, um meio material onde ocorrem as relações entre sociedade e natureza. Além disso, possui uma diversidade que abrange aspectos sociais e naturais, onde hibridizações ocorrem concomitantemente. Nesse sentido, Haesbaert, (2004) mesmo com uma abordagem distinta da proposta por Santos, contribui com a discussão da perspectiva integrada do espaço.

a concepção do espaço como um híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e idealidade, numa complexa interação tempo-espaço, como indissociáveis entre movimento e relativa estabilidade, recebendo estes nomes de fixos e fluxos, circulação e iconografias, ou o que melhor couber (HAESBAERT, 2004, p.79).

O espaço é este híbrido proposto por Santos (2006) e Haesbaert (2004); para caracterizá-lo os autores ressaltam a noção de idealidade e materialidade. Sendo assim, o espaço é formado por aspectos objetivos e subjetivos. Tanto o material quanto o imaterial se complementam e encontram-se associados nas formas-conteúdo que trazem características da temporalidade e do movimento, onde tempo e espaço, por meio dos fixos e fluxos, estão num dinâmico e incessante processo de mudança.

Para a compreensão e análise dos processos de identificação territorial e territorialidades presentes na Terra Indígena Pankararé, foram discutidos alguns conceitos-chave que deram subsídio ao trabalho: Território, Territorialidade, Identidade e Identidade Territorial, além dos Processos de Identificação Territorial, visto que a identidade territorial supracitada encontra-se num contínuo processo de movimento. O primeiro deles, Território, possui um papel norteador no entendimento dos demais conceitos.

O conceito de Território, no processo de sistematização da geografia, inicialmente esteve ligado às ciências naturais. Ratzel o define como uma porção do espaço apropriada por determinado grupo. Esta concepção vincula-se à idéia de desenvolvimento do Estado como único agente construtor territorial. Valaux, partindo de Ratzel, com enfoque da escola possibilista, definia o território com um enfoque de dominação política, onde, à diferença dos animais, o homem possui uma capacidade de não deixar-se determinar pelo meio.

Posteriormente, apresentando uma visão distinta, Raffestin, influenciado pela concepção de poder foucaultiana, distingue espaço e território, sendo o primeiro anterior ao segundo, ou em outras palavras, o território construído a partir do espaço. Raffestin (1993) define território a partir do seu caráter político ou econômico.

O território que se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço (RAFFESTIN, 1993, p. 143).

Nesta perspectiva, o território é fruto da apropriação concreta e/ou simbólica do espaço, que passa a externalizar-se materialmente. O poder relacional, imerso nas relações sociais torna-se categoria de análise essencial para a compreensão do território. Portanto, tendo em vista a concepção proposta por Raffestin a construção do território se dá por/e através das relações marcadas pelo poder. Tal relação pode ser verificada na área de estudo e será discutida posteriormente ao longo dos capítulos.



Um dos aspectos de grande relevância é a reivindicação presente na área de estudo onde a garantia do território com os limites territoriais bem demarcados davam-lhe maior legitimidade enquanto grupo étnico distinto dos seus vizinhos habitantes do entorno. Apresentando uma visão mais abrangente, Haesbaert (2004) define o território em três vertentes básicas:

1) Jurídico-política, a mais difundida, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado através do qual se exerce um determinado poder – mas não exclusivamente – relacionado ao poder político do Estado.

2) Cultural ou Simbólico Cultural: prioriza a dimensão simbólica mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido.

3) Econômica: menos difundida, enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, o território como fonte de recursos e/ou incorporado no embate entre classes sociais e na relação capital trabalho, como produto da divisão territorial do trabalho, por exemplo (HAESBAERT 2004, p.40).

O diálogo entre estas três dimensões possibilita compreender o conceito não como algo estático sem conexão entre as três vertentes, mas sim como uma dinamicidade que pode apresentar maior influência de uma ou outra, tendo em vista que nenhuma delas pode ser “pura” devido à própria complexidade dos processos sociais. Por conta disso, as análises dão maior enfoque a uma ou outra concepção a partir da temática específica de cada estudo. Neste trabalho, tomou como base teórico-conceitual a seguinte abordagem acerca do território;

Nos tempos atuais o território, impregnado de significados, símbolos e imagens, constitui-se em um dado segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição. O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades (HAESBAERT, 2007).

Compartilha-se aqui com a ideia do autor, tendo em vista que a definição traz um olhar específico sobre as relações políticas e simbólicas imersas no território, o que apresenta forte proximidade com essa pesquisa. Parte-se do princípio que o território é construído no jogo entre material e imaterial, funcional e simbólico. Essa concepção de território é capaz de responder às complexidades da realidade contemporânea além de buscar superar os dualismos fundamentais: tempo-espaço, fixação-mobilidade, funcional-simbólico. Por isso, as análises devem partir das:

- perspectivas que valorizam as relações e os processos: o território num sentido relacional e processual (devendo-se mesmo falar mais em processo de territorialização do que de território como entidade estabilizada);
- múltiplas temporalidades e velocidades nas quais ele pode ser construído, desde territórios com maior fixidez até aqueles mais móveis e flexíveis;
- conjugação entre um continuum que se estende desde os territórios mais funcionais até aqueles com maior carga (ou poder) simbólica (o).

(...) Hoje num mundo em que o simbolismo da cultura é presença fundamental em todas as esferas da vida, o território (...) se vê cada vez mais mergulhado nas tramas de um poder simbólico (...). Se considerarmos, num sentido mais amplo e falando então mais de espaço do que de território, de um espaço que é imanente à construção social, podemos afirmar que toda dinâmica de construção identitária é inerentemente espacial (HAESBAERT, 2007, p. 37,38).

Visto que o espaço encontra-se permeado desse poder simbólico imerso nas relações sociais, a construção identitária na terra indígena Pankararé foi estudada a partir do diálogo com o que o autor classifica de inerentemente espacial. Amplia os conceitos de território e de identidade territorial vinculado aos processos de identificação, que possuem importante papel nas análises. Ao discutir processos de identificação e identidade territorial, o conceito de identidade é compreendido a partir da alteridade, além da relação dialética e luta dos contrários. Nesse sentido, a ampliação da leitura dos fenômenos sociais a partir da dialética, analisando as transformações sociais enquanto processo, permite deixar de ver as identidades como algo estático verificando a dinamicidade inerente a elas. Conforme Hall (2005) há três concepções de identidade:

a) sujeito do iluminismo: baseado na concepção de indivíduo centrado que emerge quando ele nasce permanecendo idêntico ao longo de toda existência do indivíduo.

b) sujeito sociológico: reflete acerca da crescente complexidade do mundo moderno, onde a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade. A identidade então costura (ou para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura (HALL, 2005, p. 12).

Nesse sentido, HALL afirma que as coisas atualmente estão mudando, onde o sujeito que possuía uma identidade unificada e estável, está tornando-se fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não resolvidas (HALL, 2005, p. 12).

Os índios Pankararé possuem algumas semelhanças com estas características definidoras do sujeito sociológico discutido por Hall. Observa-se que sua identidade é formada por uma junção complexa de várias identidades. Estes sujeitos fragmentados depois passam por um processo de reconstrução, formando um mosaico identitário complexo tendo em vista as várias contribuições externas. Vale ressaltar que este assunto será abordado com mais detalhe no capítulo 4.

c) sujeito pós-moderno: aquele que não possui uma identidade fixa, essencial ou permanente. Para o autor neste caso:

A identidade torna-se uma “celebração móvel” formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 2005, p. 13).

A identidade deve partir do auto-reconhecimento construído por um grupo de indivíduos a partir de fatores como laços referentes às relações de parentesco, modos de produção, vinculação institucional, traços étnicos, religião e ideologia. Assim, a relação entre identidade e território é resultante do auto-reconhecimento e estabelecimento de laços e vínculos territoriais.

Desta maneira, ao tratar dos processos de identificação no território por um indivíduo ou grupo, discute-se os significados que tal(is) indivíduos atribuem ao mesmo. Portanto, a análise realizada levou em consideração as

especificidades e particularidades da etnia indígena Pankararé, tendo em vista os distintos aspectos simbólicos, materiais, religiosos e culturais de maior relevância para o grupo.

A cultura estreitamente próxima das relações de poder foi um dos eixos fomentadores dessa leitura da identidade. Segundo Castells (2007) a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado pelo poder e define três formas e origem de construção da identidade:

identidade legitimadora: construída pelas instituições dominantes, com o objetivo de expandir e manter a dominação sobre as forças sociais dominadas;  
identidade de resistência: produzida pela reação de atores que estão em posições dominadas e que resistem para sobreviver;  
identidade de projeto: surge quando atores sociais em posições subordinadas constroem uma nova identidade, capaz de redefinir a sua posição na sociedade, e até obter transformações nas estruturas sociais (CASTELLS, 2007).

De acordo com essa definição, algumas identidades constroem-se pela submissão às forças dominantes e outras a partir da contestação destas forças. Desta maneira, a identidade possui um caráter político além do caráter cultural, uma vez que o poder imerso nas relações pode subjugar as populações ou ser contestado por elas. Nesse sentido, as múltiplas manifestações das identidades dependem das intencionalidades do grupo em que estão inseridas e estas identidades por sua vez, ora mostram-se mais abertas, inserindo e incorporando mudanças com inserção de novos valores agregados, ora fecham-se com intuito de proteger os elementos considerados essenciais pelo grupo para não ocorrer intercambiamento com aspectos culturais externos que interfiram negativamente no grupo.

As imposições do atual modelo hegemônico de desenvolvimento levaram a uma tendência homogeneizadora dos espaços, solapando as bases estruturais de algumas culturas utilizando o discurso da substituição em que as coisas consideradas arcaicas e ultrapassadas devem ser substituídas pelo novo e o moderno. Verifica-se na utilização deste discurso um dos principais objetivos dos atores hegemônicos: desfazer os laços identitários dos grupos sociais com intuito de apropriar-se de seus territórios e espaços de vivência, sobretudo quando estas áreas possuem recursos naturais de grande valor e interesse econômico.

Por conta disso, de acordo com a dinâmica dos processos sociais, muitas sociedades utilizam discursos de afirmação identitária a partir da relação com o território, pois para eles é necessário um substrato físico-material para estabelecerem-se. Em virtude destes processos de identificação territorial pode-se verificar:

Há nesse caso uma ligação inextricável entre a construção da identidade e a do território associado; a afirmação da diferença identitária como vinculada à diferença territorial e vice versa (ARAÚJO, F.G.B., 2007, p.31).

No entanto cabe ressaltar algumas distinções, pois nem todas identidades sociais são territoriais, ou seja, nem todas possuem o território como eixo central para seu reconhecimento. A identidade espacial é um componente indissociável de qualquer processo social; neste estudo a mesma adquire a especificidade de identidade territorial visto que trabalha-se com o território como categoria de análise.

toda identidade cultural é espacial, na medida em que se realiza no/atraves do espaço, mas nem toda identidade é territorial no sentido da centralidade adquirida pelo referente espacial em estratégias de apropriação, culturais e políticas dos grupos sociais (HAESBAERT 2007, p. 44).

Diversas sociedades tradicionais, entre elas os grupos sociais indígenas no Brasil bem como de outros países, apresentam essa relação de pertencimento com seus espaços por eles ocupados, o que pode levar à leitura da possível presença de identidade territorial pelos atores nestes espaços quando tem algum efeito com demais grupos para o uso desses espaços.

Alguns povos indígenas ressurgiram foram emergindo e adaptando-se ao atual contexto histórico e às novas demandas do mercado, que passa a ter maior interferência pressionando os territórios. Segundo Varese (1996, p.207), tais povos passam a ter uma relação menos conservadora em termos da identidade cultural, tornam-se mais adaptáveis a novos ambientes além de utilizar sua etnicidade como estratégia flexível. Nesse sentido, pode-se estabelecer uma relação com a pluralidade cultural e o intercambiamento de novos valores culturais, tendo em vista os diálogos que passam a contribuir

para o “efeito pluralizador” (termo a ser discutido posteriormente) vivenciado por estes grupos ao longo do tempo.

Com isso, buscou-se aprofundar neste estudo análises acerca dos processos de identificação territorial e das territorialidades na sociedade indígena Pankararé, tendo em vista o estreito vínculo deste grupo com seu território, uma vez que os mesmos utilizaram-no como um dos instrumentos chave no processo de auto-identificação e reconhecimento da comunidade.

De acordo com Haesbaert (1999), “identificar-se implica sempre identificar-se com, num sentido relacional, dialógico inserido numa relação social”. Dessa forma, as identidades apresentam um sentido dialógico-relacional onde se encontram em constante movimento ao contrário do caráter estático e estável das velhas identidades. Nesse sentido, a identidade territorial,

só se efetiva quando um referente espacial se torna elemento central para a identificação e ação política do grupo, um espaço em que a apropriação é vista em primeiro lugar a partir da filiação territorial e onde inclui o potencial de ser acionada em diversos momentos, como instrumento de reivindicação política (HAESBAERT, 2007 p. 45).

Com base nessa perspectiva, a identidade territorial só se concretiza quando o substrato concreto e material do espaço, referente espacial, torna-se elemento central de apropriação do grupo. Insiste-se que ao discutir o conceito de identidade territorial, faz-se necessário abordar o conceito de identidade de acordo com a perspectiva dinâmica e não estática. Conforme Serpa (2007), “[...] “identidades” constroem-se sempre a partir do reconhecimento de uma alteridade.” Desta maneira, a territorialidade aparece outro conceito chave na discussão, pois ela

Assim, verifica-se a relação entre território e identidade, sobretudo quando o autor afirma que “Processos identitários podem surgir também a partir da relação original entre sociedade e a natureza, redundando em atividades que aos poucos vão marcar um estilo de vida característico” (SERPA, 2007, p.165).

Isso pode ser visto nos processos atuantes no território, onde, de acordo com a dinâmica social sobre o espaço, a territorialidade, tanto material como imaterial, contribui no processo de construção dos espaços de identidade. No entanto, adquirindo papel material ou simbólico, a territorialidade encontra-se estrategicamente relacionada à dimensão sociopolítica. Assim, a análise da territorialidade, tendo em vista sua dinamicidade no tempo e no espaço, é uma perspectiva indicativa que auxilia a compreensão dos processos identitários nos territórios.

Nesse sentido a territorialidade deve ser analisada sob o ponto de vista processual em que ações vinculadas às estratégias de poder fazem-se presentes. As ações e estratégias de controle inserido neste contexto social são materializadas no território a partir das ações dos atores sociais. Assim, com intuito de complementar a rede estrutural de conceitos que auxiliaram a interpretação deste objeto de estudo, cabe ressaltar a importância do conceito de Cultura.

Partimos do pressuposto da cultura como culturas, distinta da visão iluminista anterior à Revolução Francesa, em que a cultura era considerada como sendo tudo, e o todo, a soma dos saberes acumulados e transmitidos. Segundo Coelho (2008, p.17) a cultura não é o todo. Nem tudo é cultura. Cultura é uma parte do todo e nem mesmo a maior parte do todo. O relativismo cultural hoje difundido dos estudos de Franz Boas (1858-1942) admite que cada cultura possui um valor próprio a ser reconhecido que se manifesta na língua, nas crenças, nos costumes, na arte e que veicula. Para Coelho (2008) um espírito próprio (a identidade). Desta forma, cabe aos estudos referir-se às culturas (não à Cultura) e focar atenção ao elo que une um indivíduo a uma cultura. Isso sem dúvida é mais importante para a política cultural do que aquele objetivo habitual que se preocupa apenas com a reprodução desse elo ao reforçá-lo, preservá-lo, conservá-lo e restaurá-lo. Portanto, a concepção de cultura como um estado deveria ser substituída pela concepção da cultura como ação, a cultura aberta ao poder ser no sentido de experimentar ser uma coisa ou outra e experimentar ser uma coisa e outra, livre de toda restrição ou

imposição (COELHO, 2008, p. 22). Nesse sentido, compartilha-se com a seguinte definição de cultura

a cultura é o meio pelo qual as pessoas transformam o fenômeno cotidiano do mundo material num mundo de signos significativos, ao qual dão sentido e atrelam valores (HALL apud COSGROVE e JACKSON, 2000, p.25)

Este mundo material transformado e repleto de signos e valores apresenta uma perspectiva ampla de análise visto que procura abordar tanto a materialidade inerente à cultura, quanto os aspectos subjetivos da mesma, ou seja, os valores simbólicos imersos nesta materialidade. Neste estudo deu-se maior ênfase no reflexo das implicações simbólicas e sociopolíticas do espaço, tendo em vista a grande diversidade de olhares possíveis nos estudos culturais, sobretudo acerca das sociedades tradicionais.

Para isso, foi imprescindível descortinar, tirar o véu romantizador que existe sobre as sociedades tradicionais e dentre estas as populações indígenas. Pois, embora estas populações vivam de maneira distinta da população urbana, encontram-se imersas no processo da globalização e estão “vivendo seu efeito pluralizador embora num ritmo mais lento e desigual” (HALL, 2005, p.80).

Tal efeito engloba novas culturas, permitindo às populações tradicionais pluralizar-se ao invés de singularizar-se. As singularidades anteriormente exaltadas passam a abrir espaço para uma pluralidade, um contato maior com o outro, sem perder sua essência identitária. Ou seja, as culturas dialogam entre si, permitem-se adquirir novos valores e práticas, “vestem-se com outras roupagens”, mas não deixam de identificarem-se como únicas. Como o autor afirma, alguns grupos abrem-se mais rapidamente a esse efeito pluralizador e outros possuem um caminhar mais lento e desigual. Não existe homogeneidade nas interações interculturais; cada grupo social possui um caminho muito particular e os diálogos acontecem por pressões políticas, econômicas, culturais, linguísticas. Afinal de contas são distintos os momentos históricos vivenciados pelos grupos, portanto têm de fato que ser diferentes. Ao comparar uma sociedade tradicional com algum grupo urbano percebe-se que



os novos valores e as dinâmicas que acabam de surgir são inseridos ou absorvidos pelos mesmos de formas distintas.

Portanto, buscou-se fazer uma análise dos processos de identificação territorial na sociedade indígena Pankararé através das relações sociais de produção e reprodução do espaço e compreender os processos de identificação além das atuais dinâmicas presentes no território. A territorialização neste espaço tornou-se múltipla e complexa, afetando diretamente as construções identitárias cada vez mais flexíveis e mutáveis. Isso tem gerado segundo Haesbaert (1999), à multiplicidade e/ou ao hibridismo cultural, repercutindo na intensificação do fenômeno de multiterritorialidade no território estudado. Com isso, procurou-se ressaltar as singularidades e particularidades das sociedades tradicionais, dentre elas, o povo indígena Pankararé, em virtude da possibilidade delas contribuírem na construção de uma sociedade mais democrática.

Nesse sentido, os estudos acerca destas dinâmicas sobre o território na perspectiva geográfica podem ser vistos como instrumento de poder e resistência, sobretudo no que se refere à possibilidade de contribuir na defesa do território bem como reivindicar o direito de uma participação mais efetiva na gestão dos recursos. Além disso, pode tornar-se um subsídio ao pensar políticas que contemplem de fato as especificidades e necessidades das comunidades, assim como, pode contribuir no processo de empoderamento e busca de autonomia especificamente na sociedade indígena Pankararé.

## **2.2 DO TERRITÓRIO À MULTITERRITORIALIDADE COMO SER TRADICIONAL NO MUNDO PÓS-MODERNO?**

Atualmente, a estratégia política hegemônica neoliberal traz o discurso do desenvolvimento sustentável como essencialmente necessário à solução dos problemas ambientais. Porém, as disputas de poder imersas nas relações sociais, relacionadas a esta temática, comumente utiliza este conceito baseando-se em interesses estritamente econômicos.

A problemática imersa nesse discurso traz como concepção predominante o preservacionismo ao invés da conservação dos recursos. Uma das principais características do preservacionismo é restringir o acesso das pessoas aos recursos naturais, enquanto o conservacionismo possui uma concepção de uso sustentável dos mesmos. No entanto, os interesses relacionados às atividades econômicas que sobrepõem os recursos naturais, estrategicamente utilizam ambos os conceitos como sinônimos com intuito de camuflar os reais interesses de exploração econômica que, por trás do discurso ambiental, vêm persuadindo a sociedade ao longo dos últimos 20 anos. O termo desenvolvimento sustentável começou a ser utilizado no relatório Brundtland que deu bases para a conferência da Terra sediada no Rio em 1992. A própria origem diplomática implica em uma definição faltando a precisão e rigor, pois visou criar um consenso. Posteriormente foi apropriado por diversos setores da indústria e da mídia, tornando-se o “slogan” da conduta ambientalmente mais adequada. Tais setores, afirmam preocupar-se com o meio ambiente e afirmam agir de acordo com as normas ambientais mas, na prática, observa-se principalmente medidas adotadas pelo mercado em razão dos lucros auferidos, sem reverter a tendência geral e histórica. De fato, têm-se um aumento gradual de ações que contribuem com o crescente processo de degradação socioambiental.

O discurso da proteção ambiental integral, além de restritivo, é extremamente questionável. Desde as sociedades pré-históricas há registros de usos dos recursos naturais. Os grupos humanos sempre necessitaram

intervir de alguma maneira na natureza, visto que eles próprios fazem parte da natureza constituindo uma totalidade múltipla e complexa. Nesse sentido, a proteção integral que tem como principal objetivo manter o ambiente intocado é um modelo criado que na prática não pode ser multiplicado indevidamente, tendo em vista a necessidade de o homem utilizar os recursos naturais para sua sobrevivência. No entanto, é válido ressaltar as proporções destes usos, visto que as sociedades urbano-industriais contemporâneas têm sobrexplorado de maneira exacerbada os recursos e por isso, têm tornado-se cada vez mais urgente rever os padrões de produção e consumo do atual sistema econômico desenvolvimentista. Portanto, faz-se necessário uma reflexão crítica sobre quais intencionalidades encontram-se por trás do discurso ambiental. Na concepção preservacionista um fator de grande relevância a ser analisado refere-se à retirada das populações que vivem em contato com os recursos naturais de suas áreas há séculos.

Os preservacionistas argumentam que a proteção dos recursos é essencial e para isso, é necessário retirar as populações locais destes espaços sobre o pretexto de que as mesmas vêm, ao longo dos anos, esgotando os recursos disponíveis. No entanto, contraditoriamente, diversos estudos trazem referências de que estas populações vêm contribuindo com o aumento da biodiversidade nos espaços ao longo do tempo (ADAMS, 1994). O que diferencia nitidamente as populações tradicionais da sociedade urbano-industrial é a lógica de convívio em grupo, a estreita relação com a natureza, os valores éticos além das relações de compadrio e auxílio mútuo.

Nesse sentido, os estudos acerca dos modos de vida destas populações mostram-se relevantes para defender minimamente o respeito à diversidade sociocultural e ambiental. Vale ressaltar a não homogeneidade da relação entre estes grupos com os recursos naturais, visto que estas populações possuem costumes distintos da sociedade urbano-industrial e podem em algum momento do seu processo histórico sobrexplorar algum recurso em virtude da escassez de outros recursos, privações de outra ordem (como interferências climáticas causando escassez de recursos específicos) ou pressão do mercado.

Nas últimas décadas, vem ocorrendo um crescente reconhecimento, sobretudo de pesquisadores e mais timidamente da sociedade civil, da relevância dos saberes e dos modos de vida destas populações e seu papel na conservação dos recursos naturais. No entanto, no âmbito do mercado, estes conhecimentos “aceitos” passaram a serem vistos como mais uma possibilidade de lucro pela indústria. A partir do momento em que esta reconheceu a importância destes conhecimentos, observou-se maior fomento à pesquisa em algumas áreas, pois o objetivo da mesma é apoderar-se destes conhecimentos para gerar lucro. É o caso, por exemplo, da indústria farmacêutica.

Nesse sentido, as sociedades tradicionais vivem sob pressão do modo capitalista de produção, em virtude dos seus conhecimentos ambientais. Historicamente, tais populações encontram-se invisibilizadas, subalternizadas (algumas ainda encontram-se nessa situação) e marginalizadas pela sociedade urbano-industrial. No entanto, nas duas últimas décadas as sociedades tradicionais têm vivenciado algumas mudanças aonde o processo de auto-empoderamento e valorização dos aspectos culturais vêm tornando-se mais visíveis. Além disso, a sociedade urbana passou a considerar como fator de grande relevância cultural e ambiental a contribuição destas populações tradicionais na conservação dos recursos naturais, devido ao manejo múltiplo dos ecossistemas comumente realizado em suas práticas cotidianas.

Estes grupos, ao mesmo tempo em que se encontram pressionados pelo poder hegemônico, que fomenta a cada dia sua inserção no mercado e insere valores culturais relacionados à cultura urbano-industrial, têm vivenciado concomitantemente uma relativa ressurgência identitária na medida em que conquistam maior autonomia e começam a sair da condição de “marginalizadas”. Assim, tornam-se mais visíveis, adquirem poder e passam a lutar por direitos históricos como posse da terra, direito à saúde, educação diferenciada, diversidade cultural, dentre outros.

As sociedades tradicionais, ao reivindicarem seus territórios, estão reivindicando também o direito de produzir espaço de modo diferente da sociedade hegemônica.

Diversos estudos têm utilizado novas tecnologias no processo produtivo com objetivo de amenizar os processos degradativos provocados por uma exploração intensa da natureza. Mas, mesmo com tais esforços, sabe-se que o “nó” (entrave) da questão ambiental está nos interesses político-econômicos e não se referem essencialmente a causas naturais como a mídia afirma e tenta convencer a sociedade.

Nesse sentido, compartilha-se a ideia da crise ambiental como reflexo da crise política. Para encontrar soluções realmente sustentáveis é necessário substituir o atual modelo hegemônico por um novo projeto político, uma vez que o sistema capitalista apresenta inúmeras vulnerabilidades e mostra-se insustentável, não só do ponto de vista ambiental, mas sobretudo social. Acredita-se que além da crise ambiental, vive-se uma crise social onde grande parte dos valores civilizatórios dos diversos grupos sociais, estão sendo monopolizados, suprimidos e subjugados em detrimento de uma forma única de pensar.

Portanto, os estudos e análises dos espaços sob a perspectiva territorial-identitária, adquirem maior relevância, sobretudo por mostrarem-se coerentes visto que possuem uma relação (na maior parte das vezes) mais sustentável com os recursos naturais do que a sociedade urbano-industrial. Dentre a extensa diversidade dos modos de vida destas populações, vale ressaltar alguns aspectos como as representações simbólico-materiais imersos na sua organização social, além das distintas formas de interpretar e agir sobre os espaços. Estes grupos comumente chamados de populações tradicionais (DIEGUES, 2008) ao agir sobre os espaços transformando-os, estabelecem e criam representações e intervêm concretamente sobre os mesmos. Portanto, estudar o sistema de representações, sobretudo os aspectos relacionados às identidades territoriais faz-se necessário, por causa da importância dos levantamentos acerca do tipo de organização socioeconômica, os juízos de valores e as crenças que os grupos construíram e vêm construindo ao longo do tempo.

Nesse sentido, ao longo deste estudo surgiram alguns questionamentos: 1 Como as populações tradicionais pode conviver com a

sociedade urbano-industrial sem gerar impactos negativos nos seus aspectos socioculturais? 2 Qual o olhar mais comum da sociedade urbano-industrial sobre os povos tradicionais? Para esta sociedade os povos tradicionais são todos iguais? 3 Como estes povos podem permanecer tradicionais no mundo pós-moderno? 4 Qual é a relação das populações tradicionais com seus territórios? No território físico e bem demarcado com fronteiras nítidas seria possível existir mais de um significado? Haveria possibilidade de ocorrer distintas territorialidades dentro de um mesmo território? Como seria um território com múltiplas territorialidades?

Visto que o atual sistema econômico baseia-se na produção de produtos (agrícolas, industrializados) gerando a homogeneização dos espaços e culturas, tem-se como resultado o empobrecimento dos ambientes. Devido ao caráter monocultor de exploração do sistema mercadológico, tem ocorrido um processo que desencadeou a diminuição da diversidade biológica das espécies nos ecossistemas, resultando em espaços pobres e desgastados. Isso gera a queda na produtividade em algumas áreas depois de sobreplicar recursos como solo, água, flora dentre outros, o que leva tais atores a expandir-se para novas áreas. Por conta disso, os territórios das populações tradicionais têm sido pressionados ao longo das últimas décadas. Nesse sentido cabe a reflexão: como manter-se com a identidade fechada (viver como uma ilha) se o entorno tenta persuadir a população, seduzindo-a por meio de diversas formas que mudou seu modo de vida e seus valores? Como manter-se puramente tradicional no mundo globalizado e para uns pós-moderno? Por que a sociedade urbano-industrial apresenta um discurso de que as populações tradicionais só podem ser consideradas como tal se viverem do modo mais primitivo possível? Na maior parte das vezes a sociedade urbano-industrial utiliza esse discurso com intuito de menosprezar e diminuir a legitimidade das populações tradicionais. As seduzem para viver de acordo com os costumes citadinos e depois que conseguem persuadi-las utilizam o discurso de que as populações já não são mais “puras” e por isso não possuem mais direito à terra, direito a educação diferenciada, direito à diversidade cultural.

Nesse sentido, estudos acerca destas populações sob uma perspectiva identitária podem ser instrumentos que as auxiliem no seu processo de

empoderamento e reconhecimento. Tais conhecimentos são de extrema relevância e necessitam ser registrados, catalogados e documentados para sua proteção, tendo em vista que a maior parte destas populações utiliza a oralidade como forma de transmissão do conhecimento, diferente da sociedade citadina que utiliza a escrita como registro oficial.

Cabe inserir na discussão dois possíveis olhares dos estudos científicos. Ao mesmo tempo em que estes possuem o potencial de auxiliar tais grupos, podem concomitante e contraditoriamente tornar tais populações mais vulneráveis devidos, sobretudo à exposição dos seus saberes. Em outros termos, quando algum estudo sobre determinado recurso natural é publicado os interesses sobre o mesmo aumentam e este pode vir a sofrer algum tipo de pressão e/ou sobreexploração.

Nesse sentido, é relevante verificar a maneira como estas populações administram as pressões sobre os recursos em seus territórios de forma a preservar uma cultura e práxis tradicionais num mundo pós-moderno.

Dentre as diversas formas de administrar tal dinâmica sobre os seus territórios estas populações geralmente proporcionam o estabelecimento de diálogo com os novos costumes; assim sendo algumas práticas são agregadas e modificadas e outras permanecem as mesmas. Neste processo não ocorre perda da cultura como alguns estudos apontam; ao invés disso, novos valores passam a ser agregados a antigas práticas.

Para que essa incorporação de novos costumes não sobreponha e anule gradualmente antigos costumes, é necessário que a população possua uma identidade forte. Nesse processo novas lideranças surgem nos grupos, tendo em vista que os líderes mais antigos de modo geral não possuem vontade e/ou disponibilidade em participar de reuniões fora de suas comunidades. Portanto, verifica-se um movimento de saída dos mais jovens dos seus territórios para estudar com intuito de adquirir mais conhecimento técnico-científico e, posteriormente, fazer o caminho de retorno à comunidade. Vale ressaltar que em alguns casos tais jovens não retornam à sua comunidade, permanecendo nas cidades. No entanto, tem-se visto que os mais politizados e engajados

retornam a seus territórios e tornam-se parte do grupo ativo que estabelece uma relação dialógica acerca dos distintos interesses dos atores externos.

Em muitos grupos observam-se significativas mudanças na medida em que são implantados projetos relacionados ao desenvolvimento sustentável, estabelecendo relações com base no diálogo entre as populações tradicionais e a sociedade não tradicional. Para os indígenas, é redundante na maior parte das vezes falar em projetos sustentáveis, educação ambiental, desenvolvimento sustentável, na medida em que para eles tais práticas já fazem parte do seu cotidiano. No entanto, ocorrem algumas vezes trocas significativas de conhecimentos, algum auxílio da ciência moderna que serve a melhorar a disponibilidade de um recurso que está em redução nas áreas tradicionais. Inversamente, os conhecimentos tradicionais agregam aos estudos científicos formas de aprimorar seus resultados.

Contudo, nesse processo de trocas e diálogos, ocorre em algumas populações desagregação e ruptura de alguns valores por causa de disputas de poder e brigas por recursos disponibilizados por ONGs e órgãos do governo federal, deixando as comunidades vulneráveis. Como a disputa de poder é algo inerente a todas as sociedades, cabe a elas procurar formas de gerenciá-los, com o fim de não permitir a ruptura dos laços identitários e de respeito mútuo no grupo. Tal exemplo pode ser verificado no capítulo 3, com a discussão da realidade vivenciada pelos índios Pankararé.

Por conta destes conflitos tem-se observado um relativo aumento no processo de individualismo em algumas comunidades tradicionais. Como exemplo, cita-se trabalhos antes realizados de forma coletiva, que passam a ser realizados individualmente ou em núcleos familiares menores. Isso também é verificado nos direitos de propriedade, pois, o acesso à terra e alguns recursos antes gerido sob regime de propriedade comunal, passa a adquirir um caráter mais individualizado. Isso vem refletindo na mudança de paradigmas nestas populações.

Outro fator de relevância refere-se ao processo de transmissão do conhecimento. Foi inserido em muitas populações o sistema educacional



urbano. O mesmo, geralmente, não possui olhar atento à diversidade e insere na comunidade valores, formas de pensar e de agir típicos da sociedade hegemônica, desqualificando as formas tradicionais de viver. Pode-se observar como um dos reflexos desse sistema educacional a mudança comportamental dos jovens nas comunidades através das mudanças de valores como a supervalorização do consumo de modo geral. (referenciais de beleza urbano, consumo de álcool e outras drogas, além do gosto musical de massa, consumo de carros, motos, eletrodomésticos, celulares, entre outros.) O processo de auto-identificação entre os jovens pode passar por uma crise provocando um choque de valores entre comunidades que apresentam características distintas das suas sobrepondo valores urbanos sobre os tradicionais. Mas de modo geral para que estas ocorram, são avaliadas pela comunidade antes de serem agregadas. Tais mudanças não ocorrem passivamente sem nenhum tipo de discussão sobre sua pertinência aos hábitos e modos de vida da comunidade como muitos afirmam, como pode se observar na discussão do capítulo 3.

Nesse sentido, como sugere Haesbaert e Bandeira (2007) na definição de identidade territorial, não se espera que tais populações estejam estáticas e imóveis em “ilhas” territoriais, conservadas de todo efeito perverso do modo capitalista de produção. Sabe-se que todos estão imersos e sofrem os efeitos do atual modelo econômico, no entanto cabe conviver com estes atores hegemônicos. Para isso o processo de autonomia, reconhecimento e empoderamento destas populações fazem-se necessário. Mas isso não deve ser realizado por meio de projetos assistencialistas das ONGs e demais organizações, impostos “de cima para baixo” e sem qualquer afinidade com as aptidões destas populações. Deve-se levar em consideração, sobretudo suas escolhas, o que elas produzem e tal demanda deve partir das próprias sociedades em questão. No entanto, sabe-se que os jogos de interesses e as disputas de poder diminuem as reais possibilidades destes grupos tornarem-se independentes e auto-gerenciarem-se. Importa os grupos serem coesos nas relações de força com agentes externos.

Portanto, o questionamento sobre como ser tradicional num mundo pós-moderno, está imerso na discussão identitária entre o fechamento ou abertura

das populações a valores e costumes externos aos seus. Nesse sentido, encontra-se estreita relação com o território e suas múltiplas territorialidades. A multiterritorialidade, citada no título deste capítulo refere-se nesse sentido em partir de uma perspectiva de território como algo único e essencializado para estabelecer diálogos e tornar-se um território múltiplo agregador de outras distintas territorialidades. Segundo Haesbaert e Bandeira (2007) isso possibilita a formação do fenômeno de multiterritorialização, aumento da diversidade e intercâmbio entre as populações, ao contrário do que alguns estudos apontam como ocorrência de desterritorialização. Não cabe nos dias atuais analisar as comunidades com base no essencialismo e fechamento das mesmas tendo em vista que o mundo globalizado encontra-se em constante mudança e interconexão. Isso pode de certa forma auxiliar estas populações a sobreviver à pressão externa, gerando formas alternativas de não submeter-se aos processos homogeneizantes do capital.

Nesse sentido, o grupo indígena Pankararé tem realizado algumas destas alternativas, fomentando a realização de projetos com base nas atividades com as quais a comunidade possui afinidade e já trabalha no seu cotidiano.

Em virtude destes fatos vale a pena ressaltar a discussão da perspectiva do processo de identificação destes povos. Como eles podem contribuir e trocar conhecimentos com a sociedade urbano-industrial sem perder sua identidade? Estes mundos podem conviver “harmonicamente”? Tendo em vista tais questionamentos, as populações tradicionais devem ser autônomas o suficiente para conceber e gerenciar projetos nos seus territórios. As instituições governamentais, ONGs, grupos de pesquisa dentre outros, devem atuar apenas como parceiros das associações nas comunidades, e fomentar nas mesmas atividades que possuam relação com as potencialidades e interesses já existentes na área. Além disso, devem possibilitar a inserção de novas atividades, apenas nos grupos que desejem tal realização, ao contrário do que vêm ocorrendo em numerosos projetos, que incluem atividades desconhecidas ou que as populações não possuem afinidade. Por esse motivo geralmente tais projetos são fadados ao insucesso. Assegurar a escolha das atividades a serem realizadas por estas populações pode trazer efeitos mais

profícuos do que trazer novos hábitos distintos culturalmente do que é realizado no cotidiano por estas populações.

No entanto, a maior importância nesse processo, é a possibilidade de trocar conhecimentos, pois tais populações quase sempre têm muito mais a ensinar a sociedade urbano-industrial do que o contrário. Nessa perspectiva, ao invés de impor ideias e ações de “desenvolvimento sustentável” baseadas na concepção urbano-industrial, olhar as populações tradicionais com respeito e procurar estabelecer um diálogo é o caminho mais sensato a ser trilhado e entender como estas tem se desenvolvido e sustentado apesar de tantas influências.

### **3 OS POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE BRASILEIRO: CONTEXTO HISTÓRICO-ESPACIAL**

No que se refere aos aspectos históricos, o contato inicial do “Velho Mundo” que ocorreu na primeira década do século XVI. Há registros da presença europeia em algumas localidades do extenso litoral brasileiro, área hoje denominada de nordeste brasileiro. Os pontos que adquiriram maior importância na época foram a sede do governo geral na Bahia de Todos os Santos, e a sede da capitania de Pernambuco. Em ambos locais, foram estabelecidas as bases econômicas da colônia na época, em que a articulação com o mercado mundial foi dada através da comercialização do açúcar.

Após o início da ocupação ocorrido nas áreas do litoral, a partir do século XVII, o processo exploratório se deu, em direção às terras interioranas. Entre os mais diversos motivos, os fatores naturais como a vegetação tipo caatinga (menos densa do que a mata atlântica) facilitou a empreitada de exploração das terras. A partir dessas frentes de expansão através das grandes boiadas, a penetração e assentamento nas áreas do interior ocorreram de maneira acentuada.

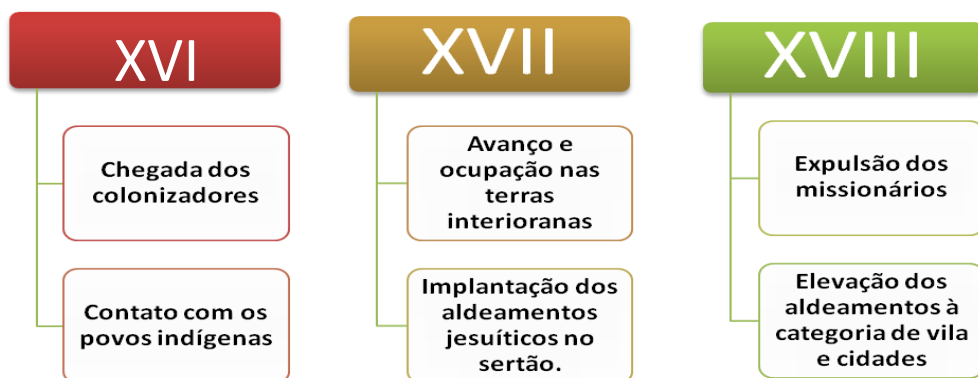
Ao longo do processo, decorridos aproximadamente cem anos, as boiadas passaram a ocupar cerca de cem léguas, entre a capital Salvador e o vale do rio Piauí. Um dos principais fatores que possibilitam a ocupação nessa extensão foi o rio São Francisco, que teve papel destaque, pois, era uma das principais vias de acesso ao sertão.

Além da ocupação do sertão, vale destacar a importância dos povos indígenas do litoral que sempre lutaram e defenderam seus territórios dos invasores europeus. No entanto, este capítulo dará maior enfoque ao processo histórico de adentramento e invasão às terras interioranas, visto que o povo indígena Pankararé, encontra-se inserido na região semi-árida do nordeste brasileiro.

Tendo isso em vista, cerca de 200 anos após a ocupação, instalou-se a efetiva presença colonial no Nordeste, esta por sua vez trouxe diversos impactos negativos ao ambiente natural, sobretudo no que se refere ao desmatamento e inserção das pastagens de gado. As extensas áreas desmatadas e utilizadas para a monocultura de cana de açúcar concentrou-se na porção litorânea, devido a abundância de solo massapê. Enquanto que, a região semi-árida segundo à ótica dos invasores, era uma área propícia apenas para a criação extensiva de gado devido ao clima e a pobreza dos solos.

Posteriormente, a exploração das terras tomou novos rumos, onde se iniciou o processo de marginalização da região nordeste, devido, sobretudo à descoberta das minas em Minas Gerais, deslocando o pólo econômico para o Sudeste. Tal evento demonstrou indicações das bases econômicas que a região percorreria mais tarde, pois o processo de marginalização da região Nordeste resultou deste deslocamento. Esse processo pode ser verificado na linha do tempo abaixo.

#### Povos indígenas no Brasil: o contexto histórico-espacial



Nesse sentido, ao tratar da história dos povos indígenas do Nordeste, deve-se esclarecer esta relação com a dinâmica regional, os deslocamentos, migrações.

Os índios da região (povos das caatingas), segundo registros, apresentavam uma grande diversidade étnica. Ao longo do tempo, tiveram um extenso contato com as frentes de expansão agropecuárias e estas frentes marginalizaram os índios, afirmando que eram grupos residuais. Estas

concepções deviam-se ao fato da homogeneidade linguística e cultural presente no litoral muito distinta da realidade vista no sertão. Por conseguinte, passou-se a dividir os povos indígenas em dois pólos: os índios do litoral e mata tropical e os índios do interior e caatinga. Desta maneira, segundo estudos de Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), a articulação entre tamanha diversidade entre o litoral e o sertão e o volume modesto de informações disponíveis tornam a leitura difícil acerca dos povos do sertão.

Estes estudos supracitados reconhecem a predominância de etnias da família Kariri, presente desde o Ceará e a Paraíba até a porção setentrional do sertão baiano. A leste o vale do rio era dominado pelos Proká e Pankararú (parentes dos Pankararé) até a cachoeira de Paulo Afonso, enquanto a oeste onde localizam-se as atuais cidades de Juazeiro e Petrolina há registros da presença dos Okren, Sakrakrinha, Tamakin, Koripó, Massakarará e Pimenteiras. No sertão ao sul do rio São Francisco, predominavam os grupos Kariri (kiriri) e os Payayá, muitos deles deslocados para aldeamentos no Paraguaçu, no Jaguaripe e no litoral de Camamu, a fim de defender a Bahia de Todos os Santos do avanço dos Aimoré.

Além dos Tupi e Jê, outros três grupos possuem grande relevância, visto que possuem graus de diversidade interna distintos. São as famílias dos Botocudos, Maxakali, Kamacã e Pataxó. No sertão ao norte a diversidade étnica é ainda maior, mas como não encontra-se nas proximidades do território Pankararé, objeto desta pesquisa, não será aqui tratada.

A hipótese mais aceita acerca desta grande diversidade étnica no período colonial refere-se à expulsão destes povos do litoral nordestino pelo avanço dos portugueses e dos índios Tupi, visto que os povos indígenas guerreavam entre si, geralmente em busca de novos territórios (MÉTRAUX, apud SAMPAIO 1992). Assim, mesmo que embrionária e difusa, havia uma certa unidade entre os povos do sertão, não apenas por contraste relacionado aos seus vizinhos do leste e do oeste, mas sobretudo por uma associação a um ambiente natural diferenciado, cujas características favoreciam de certo modo uma concentração sazonal de grupos diversos nos poucos locais

favoráveis a sobrevivência. Esta tendência foi reforçada pela frente de expansão das boiadas e das missões religiosas.

A princípio, estas últimas concentraram-se, sobretudo na costa, sob a defesa da economia açucareira. Mas já em 1551, tiveram acesso aos povos do sertão, a partir do São Francisco, ocorrendo as chamadas missões rurais, no sertão de Jacobina, do Kiriri e do rio São Francisco (ANAÍ- BA nº 438, SERAFIM LEITE, apud SAMPAIO).

Os missionários e curraleiros se concentraram no submédio São Francisco e fizeram do sertão de Rodelas (relativamente próximo às Terras indígenas Pankararé) o seu quartel-general. Deste local prosseguiram para Pernambuco, Paraíba, Rio Grande, Ceará, Piauí e Maranhão. No São Francisco, os capuchinhos franceses foram os primeiros a chegar antes de 1671 e fundaram a missão de Rodelas e a dos Aramuru, no baixo São Francisco, bem como a de Pambu (NANTES, apud SAMPAIO, 1992). Este movimento missionário atingiu o seu apogeu por volta da segunda metade do século XVI e nas primeiras décadas do século XVII.

Vale, no entanto ressaltar que as disputas entre os jesuítas e os donos de terras foram constantes em todo o período colonial. Os primeiros defendiam a liberdade dos índios e os segundos, com interesse no desenvolvimento da colônia, utilizavam a mão-de-obra indígena como principal força propulsora. Devido a tal feito, o governo de Mem de Sá conferiu aos jesuítas o poder de administrar as aldeias, segundo o Alvará de 26/07/1595. No entanto, os missionários nunca gozaram de autonomia devido aos vários casos de conflitos ocorridos entre eles e os donos de terras.

Considerados como “ameaças para a segurança nacional”, os padres capuchinhos franceses saíram do Brasil no ano de 1702. Os terésios ou carmelitas descalços substituíram os jesuítas expulsos das missões de Acará, Rodelas, Caruru e Sorobadé no São Francisco.

Dentro desta perspectiva e relacionado às pressões exercidas pelos fazendeiros e demais detentores de poder, ficou determinado na legislação que, a partir de 1755, as aldeias mais populosas seriam elevadas à categoria

de vilas e municípios e as terras das comunidades indígenas seriam distribuídas entre as famílias. Em 1757, seria implantado o Diretório Geral dos Índios, que reformou o regimento de 1694 e criou um novo governo indígena. Estas novas disposições culminaram com a expulsão dos jesuítas de Portugal e de todos os seus domínios, por força da Lei de 3/9/1759, pois não havia mais o direito dos mesmos instalarem-se nos aldeamentos.

Tal configuração histórica demonstrou que enfrentando as compulsões decorrentes da implantação do projeto colonial português, os índios habitantes do Nordeste chegaram ao século XIX vivendo situações distintas. Os poucos indígenas que viviam isolados passaram a entrar em contato com os neobrasileiros por meio das chamadas guerras justas. De modo geral, a maior parte dos índios da região vivia aldeada ou já tinha vivido em aldeamentos, que agrupavam grupos étnicos diversos.

Ainda na década de 1850, índios que tinham abandonado as aldeias transitavam entre as fronteiras da Paraíba e do Piauí, vivendo da caça e da coleta, mudando constantemente de local de acampamentos, por conta da perseguição dos fazendeiros (MOREIRA NETO, apud SAMPAIO, 1992).

Espalhados tanto no litoral quanto no sertão, os aldeamentos constituíam-se em unidades diferenciadas das formas de organização do restante da população nacional. Portanto, em reconhecimento à identidade indígena de seus habitantes, o Estado brasileiro, semelhante à conduta do Estado português, dava-lhes tratamento especial mediante o direito à propriedade coletiva de terras, isenção de tributos, gratuidade de serviços religiosos, administração específica exercida por diferentes agentes sociais civis ou religiosos. Estes geriam os bens das aldeias e intermediavam as requisições de índios para o trabalho e participação nas atividades militares.

O conjunto de experiências vividas, tendo como referência as tradições culturais dos grupos indígenas aí reunidos, tornou os habitantes dos aldeamentos diferentes dos grupos regionais com os quais viviam em contato. No entanto, os europeus exploradores da área produziam descrições negativas destes aldeamentos, enfatizando a decadência e apatia das populações



aldeadas, que demonstravam conformismo e aceitação do destino inevitável de desaparecimento.

Ao contrário do que descreviam os viajantes europeus, os registros demonstram que os índios aldeados, ao invés de aceitarem passivamente o status quo, interagiram de formas distintas e reivindicaram os seus direitos. De fato, estas populações marcam sua presença na história através de movimentos armados contra os fazendeiros e movimentos de pressão sobre as autoridades no intuito que elas cumprissem os acordos e as leis. Desta maneira, os conflitos e as negociações fazem parte da realidade multifacetada vivenciada por estes povos.

De modo geral, os índios eram atacados nos aldeamentos; devido a isto, eles comumente fugiam para as áreas de mais difícil acesso, como no topo das serras e no interior das matas. Nestes locais menos acessíveis, os grupos indígenas juntavam-se com outros grupos, também desprovidos de terras, como escravos alforriados.

Os senhores de engenhos, criadores de gado ou lavradores, frequentemente arrendavam ou simplesmente invadiam as terras indígenas. Foi implantada uma medida que contribuiu para o aumento dos conflitos na região, a criação do Regulamento das Missões (Decreto 428 de 27/7/1845), instrumento legal que dispõe sobre a administração dos índios e seu patrimônio. Tal medida ampliou o espaço para os proprietários rurais assumirem a direção das aldeias (SANTOS, apud, SAMPAIO, 1992).

Reivindicando seus direitos, os índios dirigiram-se às autoridades, buscando respostas ao não cumprimento dos acordos que lhes garantiam certos direitos. Tais enfrentamentos e conflitos são um dos principais pontos a serem discutidos referentes ao século XIX, visto que foram resultantes da política racial de miscigenação. Como pode ser verificado no decorrer do texto as medidas desta política de integração refletiram no processo de aculturação entre os povos indígenas, em que o principal objetivo do governo federal foi “pacificar” os índios. Os reflexos sociais desta política que tinha o discurso de preparar o índio para ingressar na “civilização” camuflou a diversidade étnica e

cultural do país durante décadas. Para isso, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), tinha como medidas demarcar as terras indígenas, oferecer serviços de saúde e educação formal, além de ensinar técnicas de cultivo e administrar seus bens.

Uma das estratégias utilizadas para a integração da população indígena com os regionais deu-se através da inserção da política de incentivo aos casamentos inter-raciais/inter-étnicos no governo de Pombal, desde o século XVIII. Os índios do Nordeste por volta da metade do século XIX passaram a ser chamados de índios “misturados”. A população regional não indígena (donos de terra) utilizava uma série de atributos negativos que os desqualificavam enquanto índios “puros”, questionando desta forma a legitimidade de sua indianidade. A “mistura”, resultante do convívio dos índios com os brancos, efetuada tanto biologicamente quanto no âmbito cultural, forjava a ideia de assimilação, na transformação do índio em não-índio. Essa estratégia política utilizada como elemento diluidor exacerbou-se no decorrer da segunda metade do século. Desse modo, mediante a mistura de raças e culturas, descaracterizar-se-iam os sujeitos de seus direitos históricos, dentre os quais o mais relevante era a posse de terra.

Tal iniciativa ganhou respaldo na política indigenista tradicional, que via o índio como ser destinado a deixar de sê-lo. Junto a isto, havia outros dispositivos jurídicos que dificultaram o reconhecimento das Terras Indígenas a partir da Lei de Terras (1850), que trouxe a definição da propriedade de terras no Brasil. Desta maneira, já que os índios não viviam mais aldeados, mas sim confundidos com a massa de população civilizada, o governo ordenou a incorporação deles com os próprios nacionais com o respaldo da nova lei.

De acordo com esta ordem e com base nas informações dos presidentes da província de que não havia mais índios, mas tão somente populações “misturadas”, muitos aldeamentos foram oficialmente transformados em vilas em todo o Nordeste. Diante desta situação, os índios continuavam recorrendo ao imperador, ao mesmo tempo em que utilizaram outras estratégias mais agressivas, tentando reverter o argumento que os desqualificavam enquanto seres étnicos distintos da população regional.

Inseridos nesse contexto, uma das alternativas utilizadas pelos índios foi a reafirmação de sua identidade; eles reforçaram sua indianidade, reavivando elementos da cultura a partir do histórico de seu povo para exibir uma “cultura do contraste” (CARNEIRO CUNHA, apud SAMPAIO, 1992).

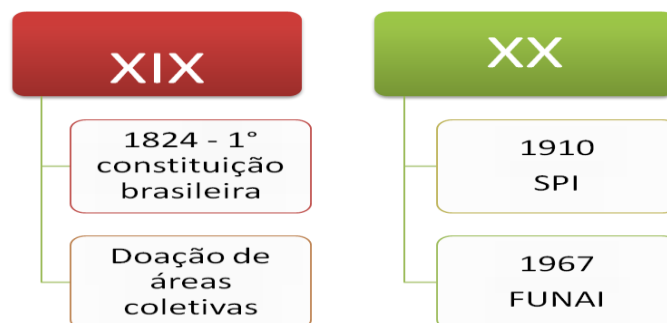
Segundo Viveiros de Castro:

Com o reconhecimento do direito sobre a terra, vários grupos índios-camponeses viram algo que podia ser usado a seu favor. Nessa redescoberta, muitos deles precisaram recriar linguagem e costumes perdidos, reinventar-se, criar um presente a partir de um passado em descontinuidade (CASTRO, 2006, p.5).

Desta maneira, os índios fizeram-se presentes na história durante o século XIX por meio de distintas ações, ora através de movimentos armados, ora apelando às autoridades para cumprir a seu favor os acordos não cumpridos. Contudo, mesmo resistindo e inseridos nesse complexo jogo de forças, não conseguiram reverter o processo de extinção dos aldeamentos, por meio do qual se tornava legal a espoliação de suas terras.

Até o final do século, antigas propriedades coletivas foram doadas a Câmaras Municipais, outras loteadas entre famílias indígenas ou transformadas em propriedade particular de fazendeiros, que delas podiam se apropriar por diversos meios.

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, posteriormente, Serviço de Proteção ao Índio (SPI), foi criado pelo Decreto-Lei nº 8.072, de 20 de junho de 1910, com o objetivo de ser o órgão do Governo Federal encarregado de executar a política indigenista. Tinha como principal finalidade proteger os índios e ao mesmo tempo, assegurar a implementação de uma estratégia de ocupação territorial do País. No Nordeste, o SPI não teve presença logo após sua criação, o que demonstra o vazio institucional nesta região, visto que as maiores atenções e recursos dirigem-se, sobretudo, para a região Norte. Pode-se verificar na linha do tempo abaixo o contexto histórico-social entre os séculos XIX e XX.



A criação do SPI, em 1910, tinha a perspectiva de modificar a situação indígena no Brasil, visto que a igreja deixou de ter a hegemonia sobre os índios devido à catequese ter se associado à política de proteção do Estado. Contudo, não houve mudanças significativas na política indigenista com o processo de independência política do Brasil, ou seja, houve continuidade na criação e manutenção de aldeamentos indígenas através da catequese.

Visto que o SPI foi formado com base nas premissas coloniais, seu modo de atuação incorporou técnicas missionárias de relação com os índios, tais como distribuir presentes e vestimentas para os índios. A formulação destas concepções está ligada à atuação de Rondon (1865-1958), primeiro presidente do órgão, que influenciou as políticas de condução da instituição. O governo tinha como prioridade garantir a posse das regiões de fronteira do país, sobretudo na região Oeste; para isso, a instalação de linhas telegráficas nestas áreas foi um dos projetos do governo federal. Rondon foi o responsável pelo desbravamento destas terras.

A primeira Constituição brasileira de 1824 ignorou a existência das sociedades indígenas, camuflando a diversidade étnica e cultural do país e forjando prevalecer à concepção da sociedade brasileira homogênea. O Ato Institucional de 1834 facilitou a apropriação das terras indígenas, visto que deu às províncias o direito de promover a catequese e de formar os agrupamentos dos índios.

Entre as décadas de 1940 e 1960, os irmãos Villas-Boas destacaram-se por suas expedições no Brasil Central. Estiveram à frente do processo de pacificação dos Xavante (MT) e da concepção, implantação e gestão do Parque Indígena do Xingu. A proposta concebida por eles, em 1952, previa

limites muito maiores do que os vigentes nos dias de hoje, mas denotou uma inovação na política indigenista com a demarcação de uma ampla extensão territorial com mais de 2,5 milhões de hectares. Portanto, a concepção de áreas indígenas mais extensas defendidas pelos irmãos Villas-Boas foi um marco para estas sociedades.

No entanto, em 1957, o SPI entrou num processo de decadência e submeteu-se às pressões dos interesses dos estados e não conteve o avanço dos mesmos sobre as terras indígenas. Em 1967, quando o regime militar instalou-se no Brasil, o SPI foi extinto, devido a irregularidades e substituído pela nova instituição Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Dessa época até os anos, 1970, dez postos indígenas foram instalados no sertão.

No âmbito das mudanças regionais, a criação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), em 1959, intensificou os investimentos industriais, visando criar um desenvolvimento na Região nordestina com maior autonomia manufatureira. Orientou a economia agrícola da faixa úmida para a produção de alimentos e a da zona semi-árida para a pecuária. Além disso, houve programas de construção de rodovias e portos além de projetos de geração de energia em desenvolvimento com as obras da hidrelétrica de Paulo Afonso. O resultado destas ações foi o avanço do gado sobre as tradicionais áreas da agricultura de subsistência, bem como sobre as terras indígenas.

Desta maneira, ao romper o isolamento político e sócio-econômico com a chegada destas novas redes de comunicação, ampliaram-se os contatos interno e externamente à região. Tanto os índios como os não-índios (seus vizinhos regionais), aumentaram as possibilidades de inserção na economia local e regional, mediante, sobretudo as migrações nos períodos de entressafra.

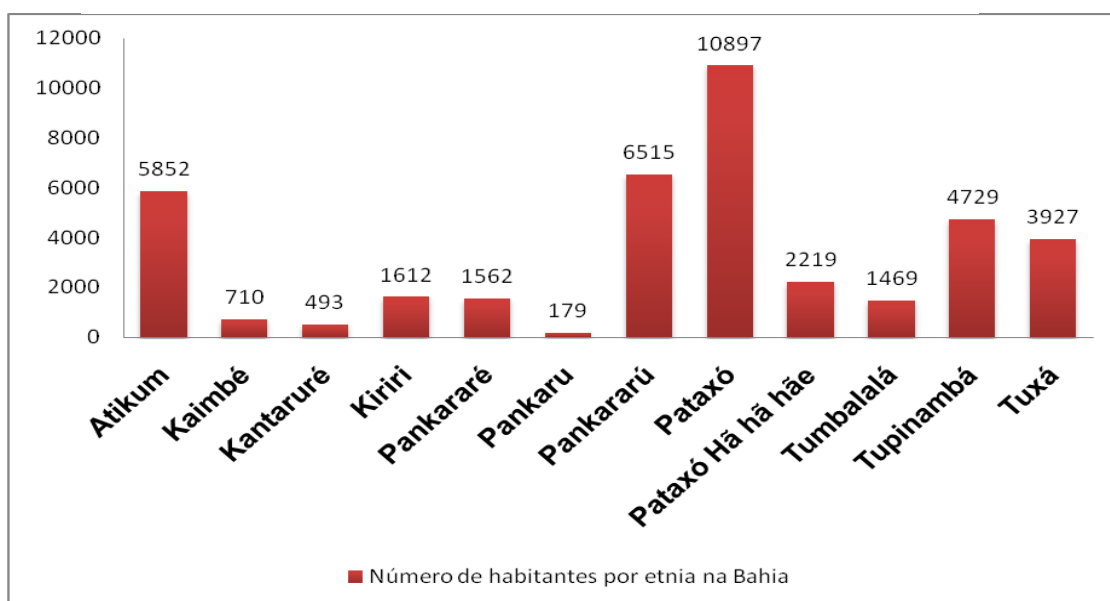
A FUNAI foi submetida a pressões políticas pelos movimentos indígenas nas décadas de 1970 e 1980, marcadas por episódios que refletiram uma grande mobilização dos povos indígenas. Mesmo com a pressão dos índios sobre o Estado, reprimiu os movimentos reivindicatórios dos indígenas. Mas

houve resultados positivos destes movimentos como a promulgação do Estatuto do Índio, em 1973, a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e demais associações de apoio à causa indígena criadas em 1979, tal como Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ), o Instituto Socioambiental (ISA) dentre outros.

Toda essa efervescência de eventos contribuiu para que os índios do Nordeste participassem mais ativamente das reuniões promovidas, refletindo um forte sentimento étnico-identitário que se traduziu na busca por seus direitos históricos, ou seja, seu reconhecimento como índio e a consequente posse de terras historicamente ocupadas.

Ambos direitos descritos acima estão relacionados com o estabelecimento dos postos indígenas nas áreas. No entanto a FUNAI, buscando restringir a definição de índio, iniciou um processo de “aplicação dos critérios de indianidade” para definir quem era e quem não era índio no Brasil. Três objetivos principais permeavam tal ação: suprimir os direitos territoriais dos indígenas, eximir o Estado de alguns tutelados e livrar-se de lideranças indígenas incômodas. O gráfico abaixo demonstra o número de habitantes por etnia no estado da Bahia, segundo os dados da FUNAI, 2010.

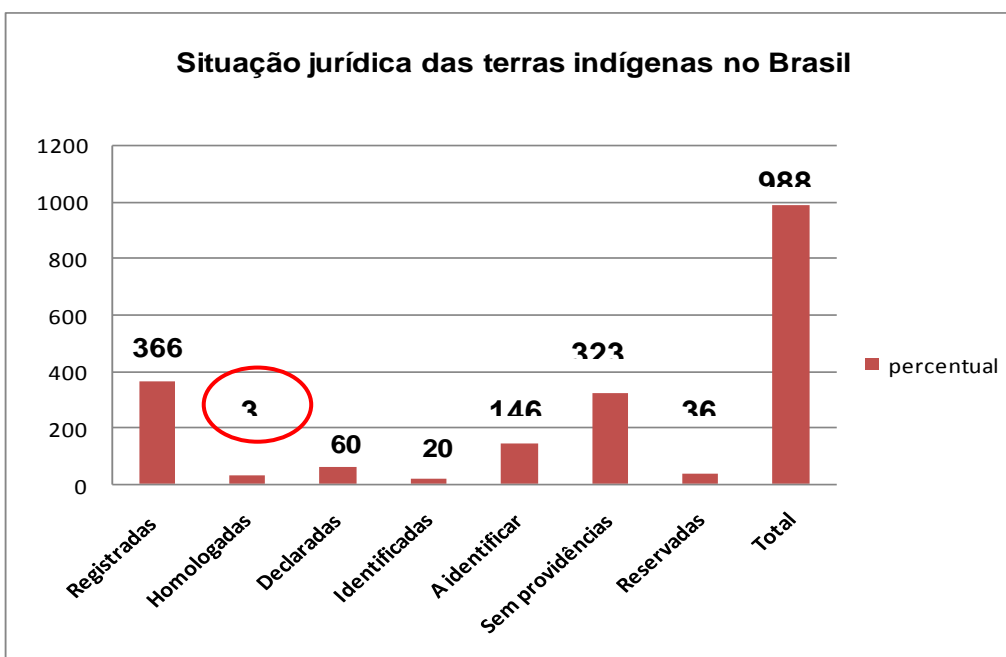
### Número populacional das etnias indígenas na Bahia



Os índios do Nordeste foram os principais alvos destes critérios visto que eram considerados misturados pela sociedade nacional. No entanto, esta tentativa não foi aceita facilmente pelos índios, antropólogos e associações indigenistas.

Como resposta, novos grupos passaram a emergir. Assim, em 1986, entre a Bahia e a Paraíba, 19 povos etnicamente distintos totalizavam cerca de vinte e sete mil indígenas (ANAÍ, FUNAI, 1985). Esta realidade é muito distinta daquela apresentada em 1970, que afirmava que os povos não litorâneos do Nordeste viviam seus últimos dias, excluídos e em pequenos grupos imersos numa sociedade não indígena ao redor.

Ao contrário disso, estudos demonstram a presença das identidades estreitamente relacionadas à noção de territorialidade, além da revitalização por meio dos empréstimos e reelaborações de práticas e representações (CARVALHO, 1984, 1988). Portanto, os índios, que na década de 70 foram declarados quase extintos pelo poder político representado pelas entidades como FUNAI aguardaram o momento certo para ressurgir e reivindicar seus direitos. O gráfico abaixo elucida a situação jurídica das terras indígenas no Brasil, segundo os dados da FUNAI, 2010.



#### **4 FORMAÇÃO E DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA PANKARARÉ: PROCESSO HISTÓRICO E SITUAÇÃO ATUAL**

A reconstituição histórica do povo Pankararé se revela uma tarefa difícil devido a escassez de fontes documentais. No entanto, a partir de alguns estudos como os de Soares (1977) e Dantas et al (1992) supõem-se que os povos antecessores dos Pankararé ocupavam as terras do vale do médio e baixo São Francisco e só foram atingidos pelo processo de colonização no século XVII. Por volta do ano 1698, iniciou-se no Nordeste o ciclo do couro na economia colonial, cujo ápice ocorreu por volta do século XVIII, através da penetração e expansão de frentes agro-pastoris na região.

Estas terras no semi-árido, por apresentarem um grande potencial para as fazendas de gado, passaram a ser pressionadas e a expulsão dos seus habitantes tornou-se cada vez mais acentuada: ou eram mortos ou eram utilizados como mão de obra barata, especializada em determinados tipos de produção.

De modo geral, o objetivo das frentes de expansão sobre estas áreas era garantir os territórios livres, visto que necessitavam das terras vazias para as pastagens. Portanto, a alternativa encontrada pelas populações indígenas foi sua inserção nos aldeamentos das missões católicas, que de certa forma auxiliaram-nas a sobreviver até os dias atuais, preservando certos traços étnico-culturais diferenciados do restante da população regional.

Os Pankararé, assim como outros diversos povos indígenas, representam este tipo de índio que enfrentou todos os gêneros de compulsões e conseguiu sobreviver a estas, ocupando atualmente as terras que se apresentaram como economicamente inviáveis aos interesses da época.

Portanto, mesmo visivelmente “descaracterizados” na visão de alguns, tanto cultural quanto fenotipicamente, eles guardam traços culturais e vive um movimento de recriação e revitalização de rituais que reforçam sua identidade étnica.



Segundo Leite (SOARES, 1977), na última década do século XVII, houve a implantação de aldeamentos jesuíticos, sobretudo às margens do rio São Francisco, nas proximidades da cachoeira de Paulo Afonso. Curral dos Bois foi um destes aldeamentos, onde a história oral Pankararé afirma ter existido a aldeia Jatinã. O mesmo era assim denominado em virtude do local ser “pouso de boiadas” na passagem do gado que migrava das fazendas ao longo do rio, em direção à Baía de Todos os Santos.

Conforme Dantas et al. (1992), o aldeamento missionário jesuítico Curral dos Bois, foi denominado posteriormente de Santo Antônio da Glória, dando origem tempos depois, ao município de Glória, local hoje submerso pelo lago da barragem de Moxotó da Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF). Devido às pressões políticas para a construção da barragem, o município de Glória deslocou-se posteriormente para outro local, hoje denominado de Nova Glória. Em meados do século XVIII, nesse processo de conflitos e disputas por terras, quando houve a expulsão dos jesuítas do Brasil, os Pankararé fugiram do aldeamento de Curral dos Bois e dispersaram-se na região.

Segundo FUNAI (1976), na história da Companhia de Jesus (SOARES, 1977), há uma referência à aldeia de Curral dos Bois, mas o autor deixa de mencioná-los e referiu-se aos índios “Carurus” situados acima da Cachoeira de Paulo Afonso. Os estudos de Dantas et al (1992) afirmam que os traços culturais dos Pankararú de Brejo dos Burgos (ele supunha Pankararú ao invés de Pankararé) indicam que essa população pertenceria ao tronco linguístico Jê. Contudo, outros estudos discordam dessa afirmação.

Havia informações no posto indígena Pankararú de índios que se identificavam Pankararé da localidade de Brejo do Burgo, que eram parentes dos Pankararú e que estavam ali em visita. No entanto, a hipótese de que os Pankararé e Pankararú constituíam duas metades de um só grupo antes do contato com o branco permitiu supor que as frentes agro-pastoris expulsaram vários grupos indígenas, dentre estes os grupos Pankararé e Pankararú. Na procura de locais onde não fossem facilmente descobertos, os dois grupos dividiram-se e migraram para locais de difícil acesso. O povo indígena Pankararú deslocou-se para Brejo dos Padres a noroeste da missão jesuítica,

na Serra de Tacaratu, em Pernambuco, e o indígena Pankararé dirigiu-se para Brejo do Burgo, a cerca de 24 quilômetros a sudeste de Curral dos Bois, na Bahia.

Na cosmovisão Pankararé, a história da descoberta da Fonte Grande pelo índio ancestral dos Pankararé Bugre explica a atual localização da comunidade. Devido ao nome deste índio o local ficou conhecido como Brejo do Burgo.

Onde hoje é a Fonte Grande, existia uma mata fechada, habitada por muitos animais e todo tipo de caça. A fonte já existia mas, como por encanto, ninguém via. As pessoas dizem que quem descobriu a fonte foi um índio chamado Bugre. Ela estava coberta com um tacho de barro grande e, em cima dele, havia uma esteira de madeira e “plantado” de croatá. Quando o índio Bugre descobriu a água, o encanto se quebrou e todos que passavam por ali viam a fonte. Assim, as pessoas que foram chegando para morar na região utilizavam aquela água. O tempo passava, a população crescia. A mata foi sendo devastada. Aos poucos, cada índio foi cercando um pedaço de terra ao lado da Fonte Grande. Eles fincavam um tronco de umburana oco formando sua própria fonte. Todos utilizavam as águas que da fonte brotavam. Muitos acreditam que, nesse local vivem os encantados das águas e outros. Dizem que, logo que a fonte foi descoberta, quem se aproximava ouvia um barulho como se algo caísse dentro d’água. Acredita-se ser a mãe d’água. Hoje o lugar da fonte já não é mais o mesmo de alguns anos atrás. Foi feito um pequeno muro de tijolos e cimento ao redor da fonte. As plantas e as árvores que havia no lugar não existem mais. A Fonte Grande já não dá mais água como antigamente. (GEAP, 2008, p.24)

Passados os anos, chegaram à área dos Pankararé, famílias de brancos vindos de regiões próximas, das serras de Pernambuco, Curral dos Bois, Paraíba e Alagoas. Muitas destas famílias encontraram no Brejo do Burgo as condições mínimas para sobreviverem. Estes novos moradores agruparam-se nas proximidades do Brejo do Burgo e formaram os povoados como os de Olho D’água, Juá, Pedra D’água, Retiro dos Padres.

Na década de 20 do século passado, com a diminuição das áreas disponíveis nestes povoados, muitas famílias brancas passaram a ocupar parte das terras úmidas e férteis do Brejo do Burgo. Grande parte das famílias residentes no Brejo tornou-se aparentada, por meio dos casamentos interétnicos que se tornaram frequentes entre os filhos dos posseiros com os

índios. A partir destes casamentos, as distinções étnicas e diferenciação entre brancos (entendidos como não índios) e índios foram sendo suprimidas e os descendentes passaram a autodenominar-se caboclos (misturados) ao invés de autodenominar-se índios (puros).

As frequentes secas na região vinham dificultando a prática agrícola e a produção dos cultivos realizados pelos Pankararé já não era suficiente para a subsistência de suas famílias. A alternativa encontrada pelos índios foi a troca e a venda de suas terras mais férteis do Brejo para os brancos que geralmente pagavam em pequenas quantidades de mantimentos.

Segundo Soares (1977) a partir das vendas sucessivas das terras mais úmidas e férteis, os brancos passaram a registrar as novas posses em cartório e cercar as roças e os pastos, incluindo porções de terras ainda pertencentes aos Pankararé. Apesar de não conseguirem impedir as invasões, os indígenas conheciam muito bem as extensões de suas posses, utilizando, sobretudo marcos naturais, como a localização de determinadas árvores (pés de pau) que demarcavam um roçado do outro. Uma das características marcantes na comunidade é a presença de fortes laços de solidariedade e compadrio presentes no auxílio mútuo no trabalho nas roças e no compartilhamento dos compromissos nas festas e rituais praticados pelos índios (caboclos).

Devido à diminuição de suas melhores áreas para o cultivo, os Pankararé tinham como alternativa migrar para outras áreas em busca de trabalho, como meeiros, vaqueiros ou empregando-se por empreitada. Nas décadas de 30 e 40, do século passado, eles deslocaram-se para regiões próximas como Penedo, Salgado Melão, Salgaimho, Juá e Jeremoabo na Bahia, assim como na Paraíba (Pedra Branca, Piancó), Alagoas (Mata Grande, Boca da Mata, Água Branca, Palmeira dos Índios), Pernambuco (Caraibeiras, Tacaratu) e Ceará. Vale ressaltar que estas migrações apresentavam uma sazonalidade, pois após a época da colheita de milho, feijão, mandioca dentre outros produtos agrícolas, os Pankararé retornavam ao Brejo do Burgo. Tais deslocamentos possibilitaram aos Pankararé o contato com distintas culturas que acabaram ensinando-lhes novos recursos agrícolas além daqueles já conhecidos.

Assim, os Pankararé diversificaram os produtos cultivados e passaram a armazenar nos períodos de seca os excedentes produzidos no período das chuvas.

No contexto regional, no final dos anos 1940 e início dos anos 1950, ocorreu uma mudança devido às obras da Usina Hidrelétrica de Paulo Afonso, inaugurada pela CHESF em 1954. Esta região bastante despovoada em relação à capital começou a alterar-se devido a mudanças nos quadros demográficos e socioeconômicos. Neste período houve uma significativa valorização das terras e aumento na oferta de emprego devido aos empreendimentos e projetos hidrelétricos implantados ao longo do curso do rio São Francisco. No entanto, mesmo com as mudanças regionais, o impacto causado pela grande seca, em 1955, fez com que muitos Pankararé fossem expulsos de suas terras e migrassem para o estado de São Paulo, onde serviram como mão-de-obra, sobretudo na construção civil, retornando ao Brejo do Burgo nos períodos das chuvas.

Concomitantemente, em meados dos anos 1950, as invasões das terras indígenas intensificaram-se, ocasionando protestos por parte dos índios. Esse processo de espoliação de parte das terras mais férteis deu início, segundo os Pankararé, a diferenciação e conflitos entre caboclos e não caboclos. O acirramento do conflito deu-se com o primeiro grande enfrentamento, em meados da década de 1960, na gestão política do Prefeito Arthur Figueiredo, quando seu irmão invadiu a área da terra indígena Brejo do Burgo e foi protegido pelo prefeito. Com a ocorrência deste episódio, foi decretado à proibição dos índios Pankararé dançarem o Toré (dança tradicional, em que os índios cantam os toantes, vestem-se com as saias de croá e utilizam os maracás). A proibição da dança do Toré deu-se por conta dos brancos acreditarem que tal prática era um atentado contra sua segurança, visto que os índios praticavam-na com o intuito de reafirmarem sua identidade étnica, visando fortalecer o povo na luta dos seus direitos.

Devido à pressão sofrida, os índios do Brejo do Burgo só retornaram dançar o Toré por volta de 1966, enfrentando todas as proibições que lhes eram impostas.

Os índios da Bahia e dentre estes os Pankararé, violentados em todo processo histórico resistiram à ocupação, à redução de seus territórios, à destruição dos seus valores socioculturais e à perda da língua, enfrentam a ameaça de ver negado seu direito a identidade, por meio da retomada de suas práticas culturais (dança do Toré), pela sociedade brasileira, intolerante à diversidade cultural. Além disso, ocorreu uma série de invasões nas roças e a destruição de cercas dos índios. Nesse período, os índios Pankararé foram impedidos de coletar madeira na região e frequentar a escola. O assassinato da liderança indígena Ângelo Pereira Xavier<sup>1</sup>, em 1979, foi mais um indício, comum entre os milhares de crimes cometidos contra os oprimidos e excluídos.

O cacique Ângelo dedicou-se à luta pelos direitos do seu povo, contra a pressão comumente praticada pela sociedade contra os grupos etnicamente distintos, vistos como ameaças aos interesses dominantes. Frisa-se que não se trata apenas de uma luta dos indígenas, mas dos pobres, operários e homens do campo diante da opressão das minorias privilegiadas. Estes grupos não têm outra alternativa senão a luta para se preservar enquanto grupos sociais.

Apesar destas e outras violências ocorridas, os Pankararé não se intimidaram; ao contrário, passaram a afirmar rigorosamente suas tradições, o que acentuava suas diferenças em relação aos brancos. Desta maneira, como o poder político municipal não conseguiu destruir a identidade étnica através da força, procurou estrategicamente dividir o grupo indígena por intermédio de mecanismos das relações clientelísticas que passaram tanto a aguçar a rivalidade entre os índios e brancos, quanto entre as próprias famílias indígenas. No entanto, mesmo com a presença de famílias com pais e filhos de lados opostos politicamente, não houve a desistência do propósito de lutar por seus direitos.

Desta maneira, uma das obras mais significativas que representavam a reafirmação étnica da comunidade foi a de construção do Poró (casa de ciência

---

<sup>1</sup> Ângelo Pereira Xavier (06.08.1924- 26.12.1979), lutou tenazmente pelas terras Pankararé e essa luta provocou a sua morte. A sua dignidade, determinação e coragem permanecem símbolos de resistência a todas as formas de prepotência, violência e humilhação praticadas contra os povos oprimidos. (Boletim nº 2 ANAÍ- BA, número do documento 430).

dos índios) em 1980. O Poró<sup>2</sup> possui grande significado simbólico para os índios visto que esta casa representa um dos aspectos de grande relevância para a religiosidade do povo Pankararé. A discussão acerca do significado simbólico-cultural do Poró será discutida posteriormente no item 3.3.2.

Em 1982, ocorreu o reconhecimento dos Pankararé pela FUNAI, sobretudo como resultado das lutas e reivindicações. No entanto, como até 1984, não houve indicativos da resolução dos seus conflitos com os brancos, os índios tomaram a iniciativa de demarcar sua reserva. A delimitação tinha como principal objetivo indicar os limites da área e preservar seus recursos naturais, tendo em vista que os mesmos já se encontravam num processo de escasseamento devido ao fato da área ser utilizada por todos os grupos (índios e não-índios) presentes na região.

Apenas em fevereiro de 1985, a FUNAI enviou à área os técnicos responsáveis pela identificação e medição da reserva. Desta maneira, a FUNAI seguiu a demarcação feita pelos Pankararé, em 1984, mas excluiu partes da Fazenda Caldeirãozinho e a totalidade da Fazenda Pau Preto e incluiu as áreas da roça de outro fazendeiro, Éneas Lourenço. O resultado foi que a área passou de 44,5 mil hectares para aproximadamente 28 mil hectares. Dentro destes, criou-se uma pequena área indígena inserida no Brejo do Burgo, onde se localizam o Poró, a Fonte Grande, o Terreiro do Toré, lugares sagrados de grande relevância histórico-cultural do povo Pankararé.

Apesar da redução da superfície do TIP, com a iniciativa de demarcação das terras os brancos ficaram insatisfeitos e reagiram violentamente, derrubando os marcos e as placas, além de queimar o Poró.

Em agosto de 1985, ainda sob tensão e reflexo destes conflitos violentos na área, iniciavam-se as negociações entre as partes, com a participação da comissão composta pelo INCRA, FUNAI, INTERBA, MIRAD e STR de Glória e Paulo Afonso, além de um representante da Diocese e do CIMI. Resultou na formulação e assinatura de um acordo. A FUNAI, por sua vez, efetivou em

---

<sup>2</sup> **Poró** é a **Casa da Ciência** do índio, local em que realizam suas práticas médicas tradicionais e guardam seus objetos rituais: roupas de croá, maracás, campriôs e outros.

dezembro a demarcação acordada para ser realizada em agosto. Tanto índios quanto brancos, ao tomarem conhecimento dos limites da reserva definidos pela comissão, passaram a contestar e entrar em conflito novamente.

Para solucionar a questão, houve mais uma reunião por falta de consenso entre as partes. Foi determinado que os técnicos arbitrassem em campo, os contornos e limites da roça de Enéas Lourenço e assim ficaria definida a reserva indígena. Por volta de 1986, foram concluídos os trabalhos de delimitação. No entanto, o clima de tensão voltava ao Brejo do Burgo, devido ao não pagamento de indenização a uma propriedade pela FUNAI. No momento em que a FUNAI foi efetuar o pagamento o dono da propriedade não aceitou o recurso, por pressões dos posseiros<sup>3</sup>. Diante deste fato, os posseiros abriram picada e compraram do branco a propriedade que localizava-se junto ao terreiro do Toré (local onde realizam-se as danças e rituais indígenas) e deram aos índios sete dias para retirarem-se da propriedade.

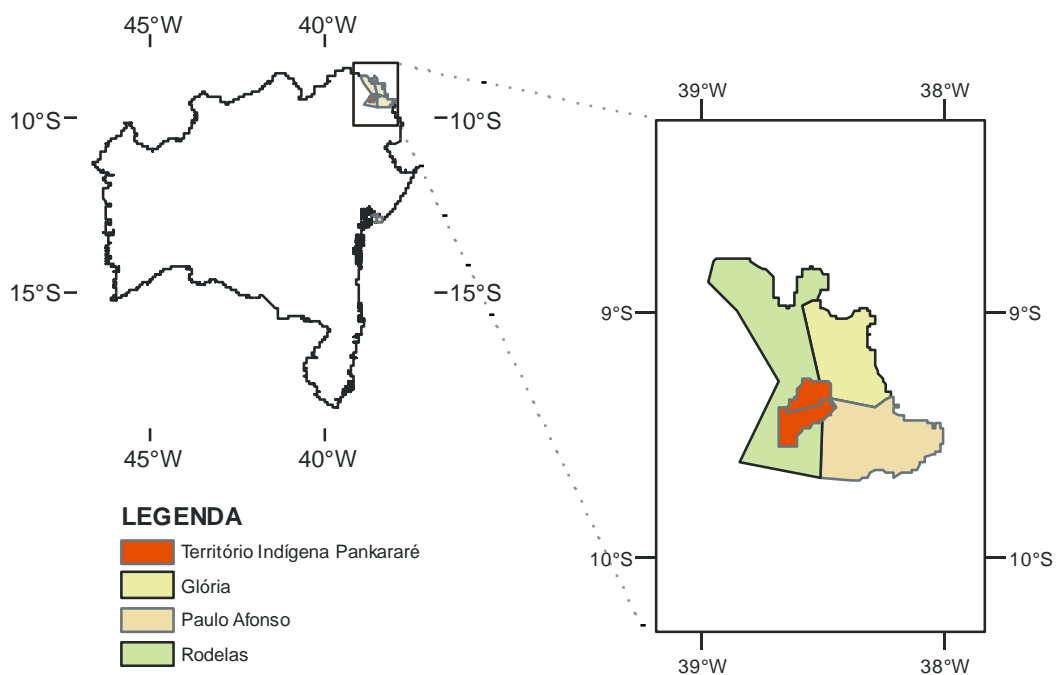
Em abril em 1986, revoltados com a situação, os índios destelharam a casa da propriedade e derrubaram parcialmente suas paredes. Esse foi apenas o motivo que os posseiros esperavam para reagir com violência. Eles, então, convocaram posseiros de outras localidades próximas dos povoados de Icó, Salgado Melão, Várzea de Ema, Lagoa do Nego, Várzea, São José, Retiro, Olho d'Água dentre outros, e agiram violentamente contra os índios. Atiraram em várias casas de índios residentes no povoado da Cerquinha. Invadiram mais uma vez o Terreiro do Toré, destruindo o novo Poró e queimaram os Praiá (roupa de croá utilizada nos rituais e danças) e as cabanas que serviam de abrigo. A ação dos posseiros impediu os índios de sair do Brejo do Burgo, pois os mesmos ficaram cercados por cerca de 400 homens armados.

Em resposta a tais atos de extrema violência contra os índios, as autoridades representantes do INCRA, FUNAI, CIMI e sindicatos negociaram uma solução: determinaram que a área de litígio, fronteira com a propriedade de Enéas Lourenço, seria dividida ao meio. Negado o direito predeterminado

---

<sup>3</sup> Posseiros são as populações de não-índios que vivem no interior da Terra indígena. Geralmente eles casam-se entre si e possuem alguma relação de parentesco, por conta dos descendentes.

na lei 6.001 de 19/02/1973, conhecida como Estatuto de Índio, que assegura aos índios a prática de seus rituais reafirmadores da sua identidade, este breve histórico demonstra que os índios Pankararé habitantes do município de Glória-Ba, representam mais um grupo socialmente excluído, que apresenta-se na sociedade resistindo a sua intolerância frente à diversidade cultural.



**Figura 1:** Mapa de localização da área de estudo. Mapa do estado da Bahia e mosaico das Terras indígenas Pankararé ao sul e Brejo do Burgo ao norte. Fonte: Banco de Dados GEAP.

Depois do processo histórico de luta em busca dos seus direitos, atualmente o Território Indígena Pankararé (TIP) encontra-se configurado espacialmente da seguinte maneira. O Território indígena como pode ser observado na Figura 1, é constituído por duas Terras Indígenas: a Terra Indígena Pankararé, demarcada em 1987, homologada apenas em 1996, com área de aproximadamente 29.000 ha, e a Terra Indígena Brejo do Burgo, antiga "área mista" (local onde viviam posseiros e índios) até o final dos anos 1990, homologada em 2001 (BANDEIRA et al, 2003) com área de 17.000 ha. Tal processo pode ser observado na linha do tempo abaixo.





Inserido nesse processo de ocupação das TIP, um fator de grande relevância ocorrido na década de 50 do século passado, foi à abertura das estradas pela Petrobrás, com intuito de verificar a existência de recursos energéticos na área. As estradas facilitaram o acesso e deslocamento no interior das TIP visto que se abriram redes que possibilitam o fluxo de transportes e pessoas no interior da área, seja através de transportes coletivos ou particulares. Por conta disso aumentou o contato entre os Pankararé e seus vizinhos regionais e com isso cresceu o número de pessoas que passaram a ter acesso à área dos índios, gerando um grande descontentamento, pois, os Pankararé afirmam que depois da abertura das estradas os caçadores passaram a sobreexplorar os recursos na área visto que comercializavam a caça (peba, cutia, veado) e mel, o que vêm contribuindo ao longo dos anos com a diminuição da disponibilidade destes recursos nas matas.

No que se refere à situação política do grupo, ao longo dos últimos anos os Pankararé vêm conquistando maior visibilidade frente à sociedade não-indígena. O grupo de modo geral vem demarcando espaço e representatividade, sobretudo nas instituições governamentais. Para isso, vale ressaltar que o principal fator para tal visibilidade e reconhecimento étnico dos Pankararé foram os estudos iniciados na área na década de 70 e 80 do século passado, pela UFBA e ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista). Os pesquisadores produziram estudos fundamentais de reconhecimento da identidade Pankararé que subsidiaram a demarcação da TIP posteriormente. Nos anos 1990 houve novos estudos de grande abrangência com enfoque na antropologia e etnobiologia. E a partir dos primeiros anos do século XXI pode-se destacar a realização de projetos de pesquisa e extensão como o Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé (GEAP), através de convênio entre UEFS e MMA, que direcionou suas ações de extensão relacionadas a atividades já realizadas pela comunidade como criação de abelhas nativas, criação de abelhas *apis melífera*, criação de emas e cutias, construção de horto, educação ambiental nas escolas e mapeamento da área. Depois desse contato inicial com projetos e fontes de recursos verificou-se um fomento nas associações da TIP para encaminhar novas propostas de projetos direcionados à outras

atividades e fontes financiadoras. Os mesmos encontram-se em andamento na terra indígena nos dias atuais.

Por outro lado, a dinâmica do grupo indígena Pankararé vem refletindo um processo de fragmentação e reconstrução interna. Preliminarmente infere-se a ocorrência de dois movimentos distintos no território, ao mesmo tempo em que o grupo indígena vem afirmando sua identidade étnica aumentando sua visibilidade nos espaços externos, há um processo de desarticulação interna e aumento dos conflitos familiares. É claro que tais conflitos são reflexos do início do processo de demarcação das TIP, mas perduram até as últimas décadas; encontram-se mais acentuados por conta dos processos de indenizações e saída das famílias de não-índios do interior da área.

Observa-se que passados tantos anos para ocorrer as indenizações a situação interna na TIP acentuou os conflitos porque depois de um grande movimento de reivindicação, embates e disputas para enfim haver o reconhecimento e demarcação do território, houve posteriormente um processo de acomodação, tendo em vista que seria necessário um tempo para efetivação dos trâmites burocráticos na FUNAI com indenização das famílias que iriam sair da TIP. Infere-se que nesse longo tempo de espera estreitaram-se os vínculos afetivos com o território (topofilia) e com seus parentes tendo em vista que todos moradores da TIP de alguma maneira possuem algum grau de parentesco, o que dificulta o processo. Alguns moradores chegavam a afirmar que nunca iriam sair daquele lugar, pois acreditavam que a FUNAI não iria indenizar ninguém.

Nesse sentido, quando estas famílias são de fato indenizadas e veem-se obrigadas a sair da TIP para irem morar noutra lugar, adquirem uma postura por vezes agressiva. No entanto, ainda não se pode afirmar tal hipótese visto que ainda não há estudos que discutem tal dinâmica no território.

Nos dias atuais a TIP encontra-se representada politicamente por quatro caciques. O primeiro cacique Pankararé foi Ângelo Pereira Xavier, assassinado em 1979 lutando pelo reconhecimento da terra; foi substituído após sua morte por seu filho Manoel (Lelo) no cargo de liderança indígena. Com a emergência de conflitos e discordâncias entre famílias ocorreu a primeira divisão do grupo em que surgiu a figura do cacique Afonso como liderança. Posteriormente, Lelo deixou de ser cacique do grupo e passou seu cargo para Judival. Nesse

período, entre a década de 1980 até o início do século XXI, o grupo indígena Pankararé ficou dividido entre estas duas facções políticas. No entanto, as divergências políticas e conflitos entre as famílias aumentaram com o passar do tempo resultando numa nova fragmentação no grupo em que João Batista tornou-se mais uma liderança na comunidade. Ele tinha feito migração de retorno à TIP, pois anteriormente encontrava-se vivendo em São Paulo. O argumento utilizado por este cacique é que sua aldeia Ponta d'Água não era igualmente beneficiada com os recursos dos projetos. Para o mesmo as duas associações não dividiam os recursos de forma equitativa e por conta disso criou uma nova associação que passou a atender apenas os interesses da aldeia Ponta d'Água. Atualmente as duas terras indígenas (TI Pankararé e TI Brejo do Burgo), composta por quatro aldeias (Brejo do Burgo, Serrota, Chico e Ponta d'Água) são lideradas por quatro caciques e possuem quatro associações distintas, todas com o papel de intervir junto ao poder público e sociedade não indígena com o fim de resolver os problemas e suprir as necessidades e interesses das famílias indígenas.

Desse modo, verifica-se uma relação assimétrica de poder entre os representantes Pankararé, uns possuem maior representatividade do que outros dentro da comunidade. A legitimidade de cada representante está diretamente relacionada com o reconhecimento do grupo. O líder deve possuir uma relação de parentesco com os Pankararé, conhecer os costumes, tradições e a ciência Pankararé, ter conhecimento aprofundado sobre a área do território. Além disso, a legitimidade também se encontra atrelada ao poder de barganha que ele possui, sobretudo quando traz algum tipo de benefício para as famílias. De modo geral observa-se um caráter paternalista na relação entre o cacique e as famílias associadas. Aquelas lideranças que têm maior poder de argumentação externamente conseguem mais benefícios para seu grupo seja através da FUNAI ou por meio de outras instituições, adquirindo com isso mais adeptos para seu grupo.

Na divisão espacial do poder tanto o número de famílias associadas, quanto o tamanho da aldeia sob sua liderança refletem o grau de popularidade e reconhecimento de uns caciques sobre os outros por parte da comunidade. O cacique Afonso é líder representativo das aldeias do Brejo e Chico; o cacique Judival é liderança das famílias da aldeia Serrota e parte da aldeia do Brejo, o

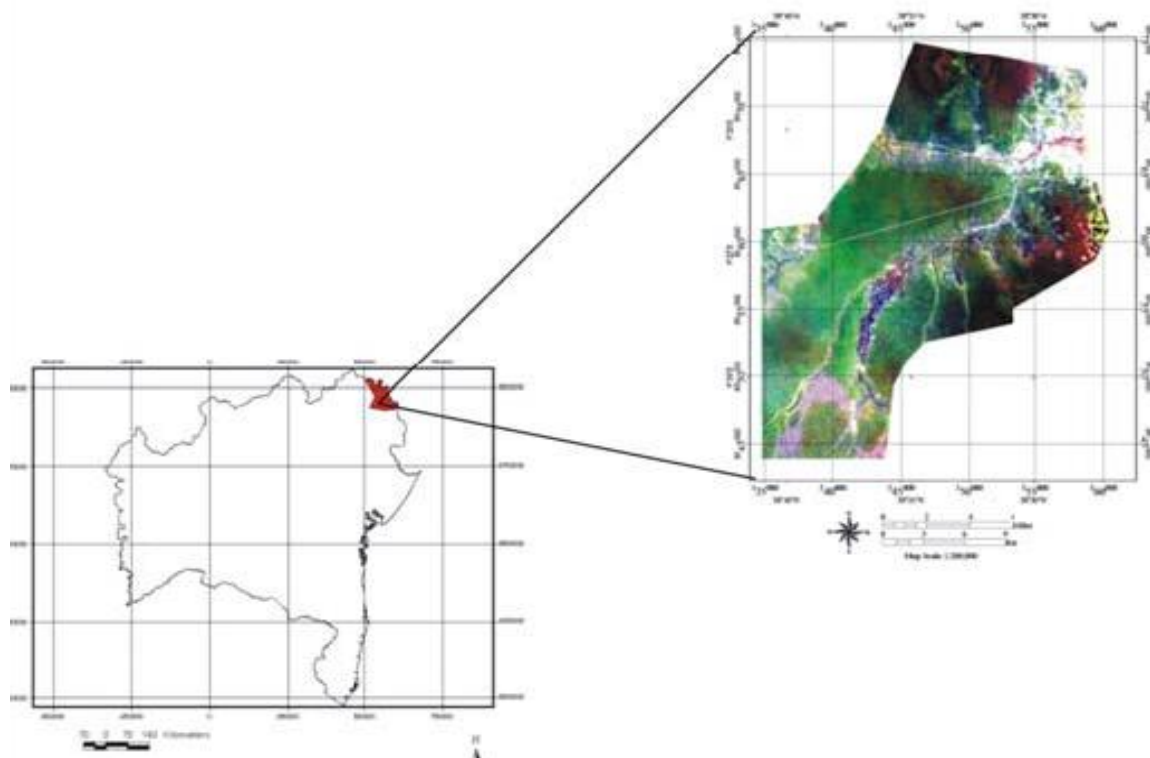
cacique Batista representa a aldeia Ponta d'Água. Ramos, antigo Pagé da comunidade quando unificada, é uma liderança que representa apenas um pequeno número de famílias da comunidade atualmente; ele tornou-se cacique e recentemente passou seu posto para outro índio, Beião. A partir da observação da dinâmica de convívio nas aldeias da TIP, observa-se no cotidiano que a divisão interna do grupo indígena configura-se em apenas dois grupos: o do cacique Afonso e o de Judival, pois se verifica que o grupo respeita estes caciques e estabelece maior relação proximidade e respeito com eles.

Um fator relevante na discussão relaciona-se aos fatores que contribuem aos processos de identificação territorial. O discurso comumente utilizado com os sujeitos pertencentes ao grupo (índios) e os de fora (não-índios) apresentam-se de formas distintas. No discurso para os de fora (não-índios) verifica-se unidade entre o grupo com interesses e objetivos comuns. Eles falam do povo Pankararé como grupo único, no entanto, quando se participa do cotidiano na comunidade as desavenças e conflitos internos revelam-se e, de modo geral, são fomentadas por oportunidades de aquisição de recursos ou algum outro tipo de benefício. De acordo com essa perspectiva de análise a identidade territorial Pankararé é uma ao utilizar-se o discurso para os não-índios e outra entre eles. Não cabe, no entanto restringir e generalizar este olhar como único componente no discurso identitário Pankararé. Este se mostra como um ponto integrador de uma dinâmica socioespacial mais complexa.

Afinal de contas, tendo em vista que se trata de uma comunidade rural que possui diversas necessidades, este discurso pode ser uma estratégia utilizada apenas para que os mesmos adequem-se na maioria das vezes aquilo que os de fora querem ouvir ao encontrá-los. Esse subterfúgio pode servir como alternativa para a sobrevivência deles enquanto grupo. Diante de tal processo espacial, verifica-se que o grupo tem passado por constantes mudanças internas e externas que se refletem tanto nos aspectos físico-naturais do território indígena quanto nos aspectos socioculturais visto que ambos caminham juntos. Nos capítulos subsequentes, adentrar-se-á outros aspectos de grande relevância no processo de identificação e utilização dos recursos naturais na terra indígena.

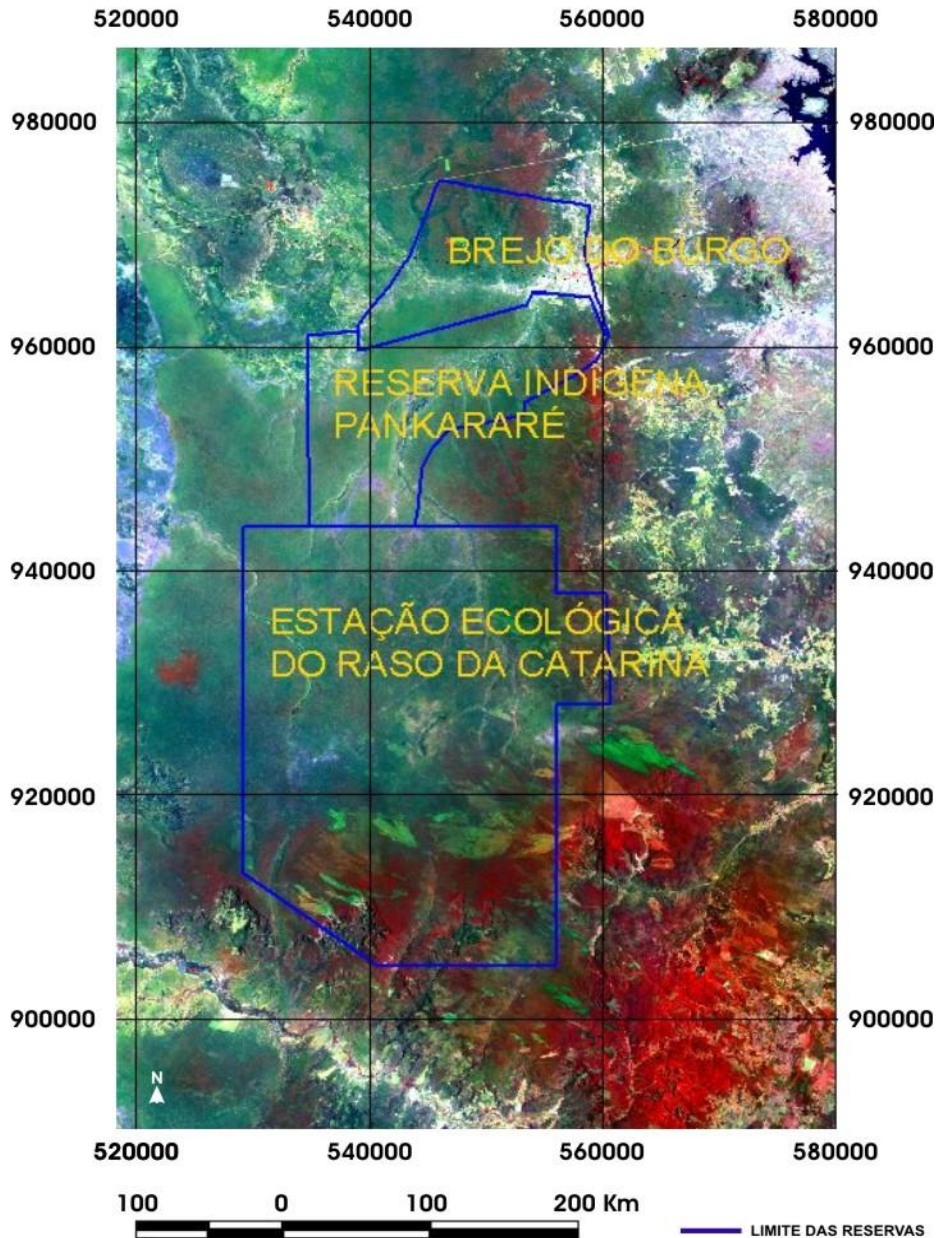
#### 4.1 CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

A população indígena Pankararé, encontra-se no interior da região Nordeste brasileiro, numa área denominada Raso da Catarina (Brasil, 1985). O Território Indígena Pankararé (TIP) esta representado na (Figura 2), possui área de aproximadamente 46.000ha, compõem-se por duas terras indígenas conforme demonstrado na (Figura 3) da página seguinte. 1- Terra Indígena Brejo do Burgo, 2- Terra Indígena Pankararé. As duas terras indígenas subdividem-se em 4 aldeias: Brejo do Burgo e Ponta D'Água (40 Km de Paulo Afonso), Serrota (6 Km ao sul do Brejo) e aldeia do Chico onde moram um pequeno número de índios. A poligonal das terras indígenas, localiza-se entre as coordenadas 39°3'44" e 37°55'38" W; 8°45'00" e 9°42'20" S, interceptando as cidades de Paulo Afonso, Jeremoabo, Canudos e Macururé nas proximidades da Estação Ecológica do Raso da Catarina– Ba. A área é considerada como prioritária para conservação em função da sua diversidade cultural e biológica para o bioma caatinga (MMA, 2004, decreto 5.092, de 21 de maio de 2004 apud BANDEIRA, 2003).



**Figura 2:** Localização da área de estudo. Mapa do estado da Bahia e mosaico das Terras indígenas Pankararé ao sul e Brejo do Burgo ao norte (Fonte: Banco de Dados GEAP, mapa elaborado por Rodrigues D. P. et al).

# CARTA IMAGEM 471 RGB



**Figura 3:** Localização da área de estudo. Imagem Landsat 7 ETM+, 471 RGB. Ao sul delimitação da Unidade de Conservação- Estação Ecológica Raso da Catarina e Terras indígenas Pankararé e Brejo do Burgo ao norte (Fonte: Banco de Dados GEAP, 2004).

O Bioma Caatinga em que está inserido o TIP, ocupa cerca de 12,14% do território nacional, abrangendo os estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí, Maranhão e Minas Gerais e corresponde a 40,98% do estado da Bahia.

Segundo Sampaio et al., (2002), a caatinga de modo geral tem sido descrita como pobre e de pouca importância biológica. Contudo, levantamentos recentes mostram que esse ecossistema possui significativo número de espécies endêmicas, que devem ser consideradas como patrimônio biológico de valor inestimável.

No que se refere aos aspectos climáticos à área possui um papel integrador nas análises físico-espaciais. As terras indígenas Pankararé estão inseridas numa região de clima semi-árido, com temperaturas médias anuais que variam de 25°C a 34°C (CAR, 1999 apud BANDEIRA, 2003) e altas taxas de infiltração e evapotranspiração anual chegando a 1400mm, tais índices refletem na escassez dos recursos hídricos superficiais, não obstante, possui alto potencial hídrico subterrâneo (Dantas, 2006). O índice pluviométrico apresenta isoieta de 500 mm na área de estudo, com chuvas mal distribuídas ao longo do ano, concentrando-se entre dezembro e março e ocorrência de anos de seca. A partir destas características verifica-se que esta área é a mais seca da região semi-árida no estado da Bahia. Registra seca meteorológica de 11 a 12 meses durante o ano, podendo ocorrer também oscilações periódicas.

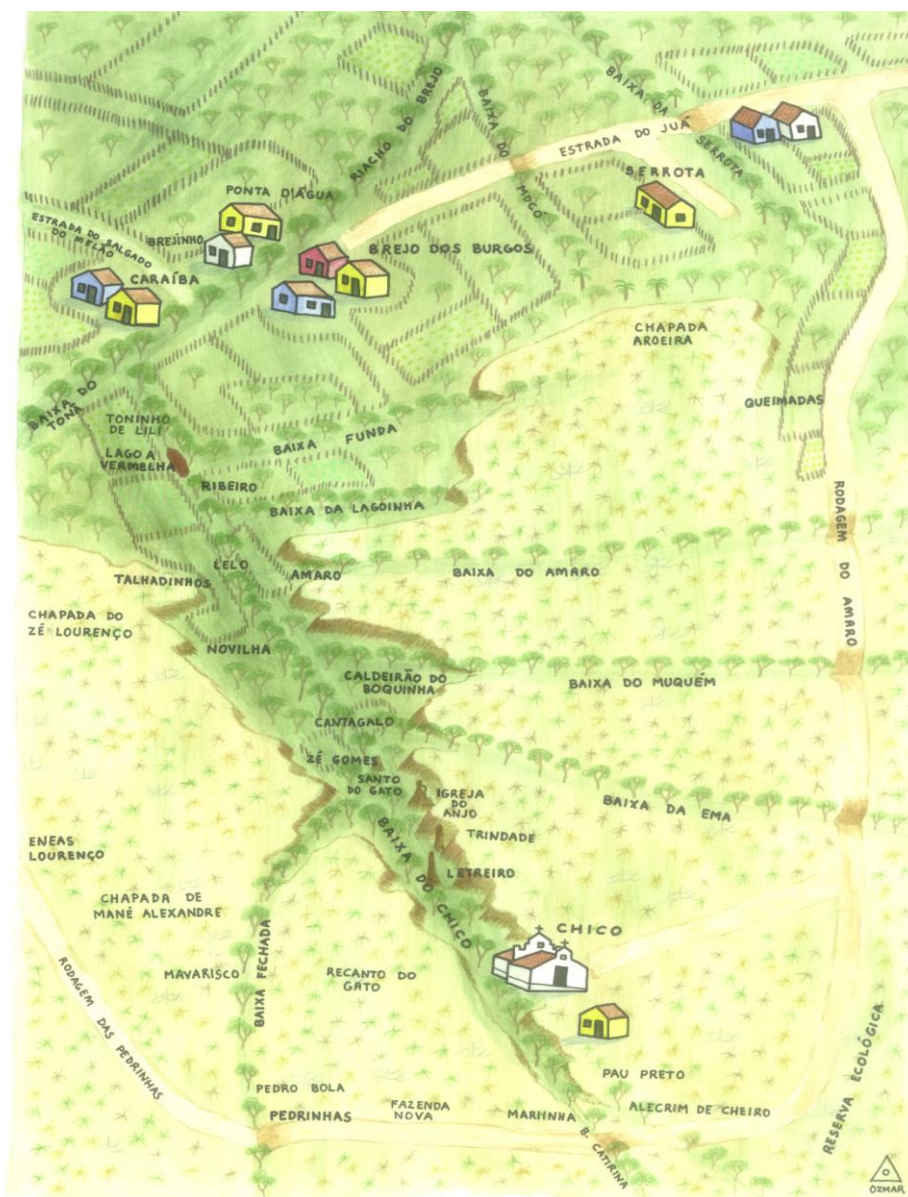
A área de estudo está inserida na bacia hidrográfica do São Francisco, onde as águas são drenadas pela sub-bacia do riacho do Tonã (riacho do Brejo do Burgo) verificado na Figura 4.



**Figura 4:** Vista aérea do Riacho do Tonã, na década de 70. (Foto de Carlos Caroso Soares)



Alguns afluentes do riacho do Tonã são Baixa do Veludo e Baixa do Tatu na margem esquerda e Baixa do Algodão, Baixa do Chico e Baixa Grande, à direita (Figura 5), além de outros cursos d'água intermitentes. Os únicos cursos de água perene na região são os rios São Francisco e Vaza-Barris. Verificam-se na área altas taxas de infiltração das precipitações pluviométricas bem como escoamento superficial difuso e padrão de drenagem subdendrítico a dendrítico, podendo também, em alguns casos, obedecer à estrutura tectônica. Os vales de modo geral são largos, apresentam fundo chato ou em berço, sobretudo na baixa do Chico e parte da Baixa da Catarina (Oliveira, 2008).

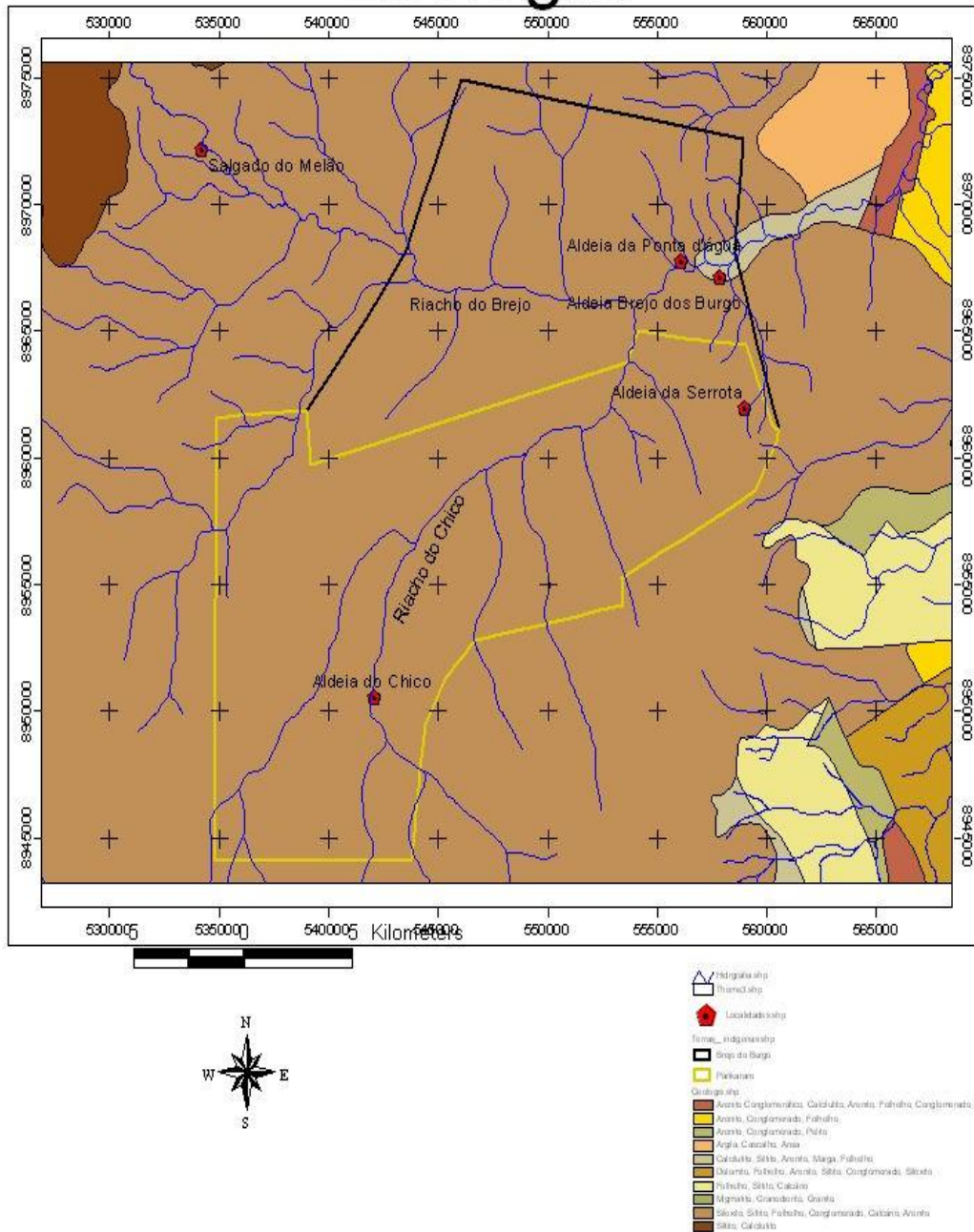


**Figura 5:** Etnomapa localização das baixas, chapadas e aldeias no Território indígena Pankararé (Fonte: Banco de Dados GEAP).



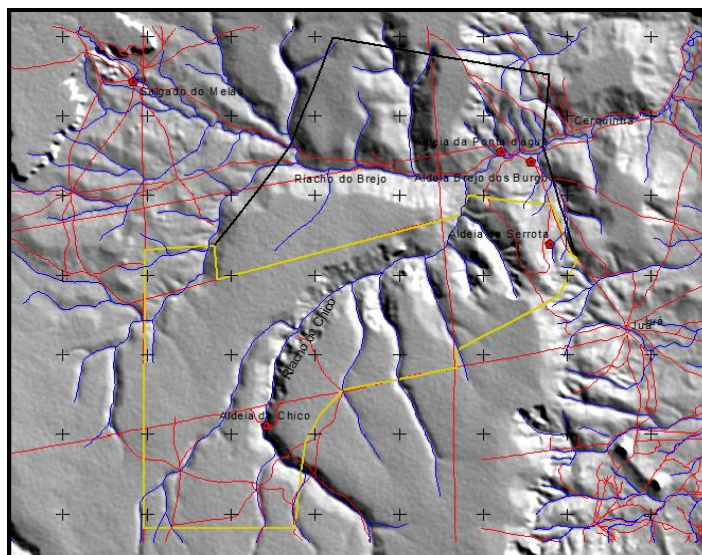
As terras indígenas Pankararé encontram-se no Planalto da Bacia Tucano-jatobá, Formação Marizal composta principalmente por arenitos que se formaram no período Mesozóico/Cretáceo. Conforme o mapa litológico (Figura 6) observa-se a predominância de arenitos em toda extensão da Terra Indígena e entorno.

# Litologia



**Figura 6:** Mapa de litologia das TIP (Fonte: Banco de Dados GEAP).

No que se refere às características geomorfológicas, a área está inserida no Domínio Morfoestrutural das Bacias e Coberturas Sedimentares, onde predomina a unidade geomorfológica da Chapada do Tonã (Oliveira, 2008). A partir da leitura do mapa de relevo demonstrado na (Figura 7), observa-se nitidamente os topos aplainados e os recortes nos vales das Terras Indígenas.



**Figura 7:** Mapa de relevo das TIP (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Segundo Bandeira et al, (2003 apud BRASIL, 1983) o contato destas unidades nas terras indígenas Pankararé geralmente é feito por meio de rampas, sendo registradas escarpas monoclinais nas bordas orientais. As altitudes variam de 400 a 600m, desta forma, o relevo é suavemente ondulado. Os relevos planos correspondem a regiões comumente denominadas de Rasos, essa característica predominante dá origem ao nome da região Raso da Catarina.



**Figura 8:** a. Relevo aplainado; b. serra relevo suavemente ondulado (Fonte: Banco de Dados GEAP).



A partir do exposto corrobora-se com o pressuposto que a análise espaço deve verificar as interações entre características físicas e socioculturais conjuntamente, tendo em vista a interdependência dos fatores ambientais (geológicos, geomorfológicos, pedológicos, hidrológicos, vegetacionais, climáticos) e sociais com os modos de vida das sociedades. No mapa de solos (Figura 9), há predomínio de solos arenosos e pouco férteis do tipo Neossolo Quartzarênico segundo Oliveira (2008 apud Embrapa, 1999), isso se deve, sobretudo aos componentes do substrato rochoso da Formação Marizal.

# Solos

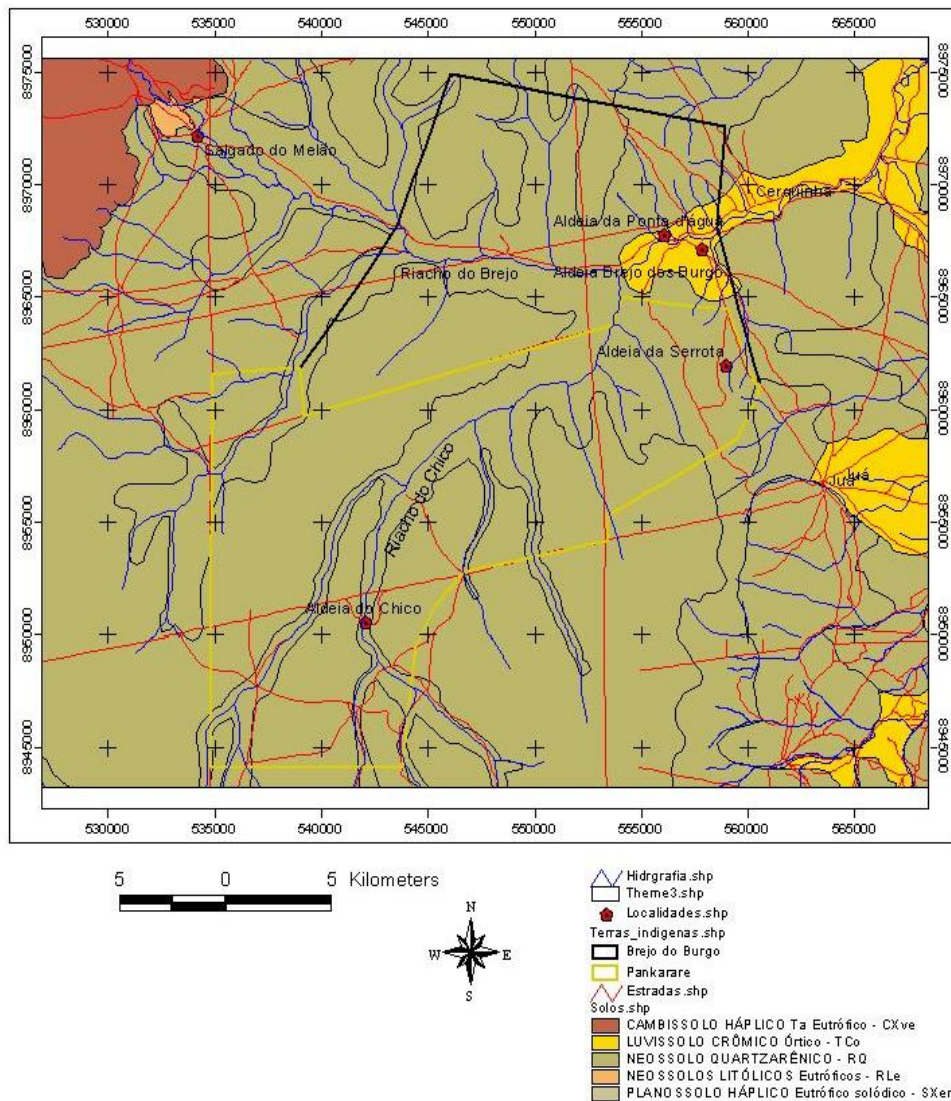


Figura 9: Mapa dos tipos de solo nas TIP (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Assim como, observa-se certa homogeneidade nas características litológicas há semelhante monotonia nas características pedológicas segundo essa escala de análise. No entanto, a partir da etnoclassificação Pankararé com maior riqueza de detalhes, verifica-se descrições das características dos solos a partir da cor, textura, umidade relacionados às formas de uso (tipos de cultivos, construção civil, remédios) entre outros.

Segundo Bandeira (et al, 2003) a etnopedologia é um domínio fundamental no sistema de conhecimento Pankararé, tendo em vista que a atividade agrícola é uma das principais atividades deste grupo. As distinções entre os tipos de solos encontram-se estreitamente relacionadas às áreas que possuem maior ou menor disponibilidade de água, bem como, a influência do tipo de substrato rochoso. Os Pankararé apresentam a nomenclatura “terra” como estrutura taxonômica etnopedológica e subdivide-a em outras duas baseadas essencialmente nas características de qualidade nutricional e significados agrícolas distintos Bandeira (et al, 2003, p.33).

As “terras de alto”, predominantemente fracas e as “terras de baixa” geralmente fortes. Essa etnoclassificação Pankararé possui estreita proximidade com a explicação científica. A definição científica afirma que isso ocorre, devido ao deslocamento das argilas nos relevos mais inclinados, retiradas da camada superficial do solo pelo agente erosivo água, transportados para as partes menos inclinadas e mais férteis. Nas entrevistas realizadas por Bandeira (et al, 2003), como o fragmento abaixo, pode-se constatar essa distinção das características das “terras de alto” e “terras de baixa” através do conhecimento Pankararé.

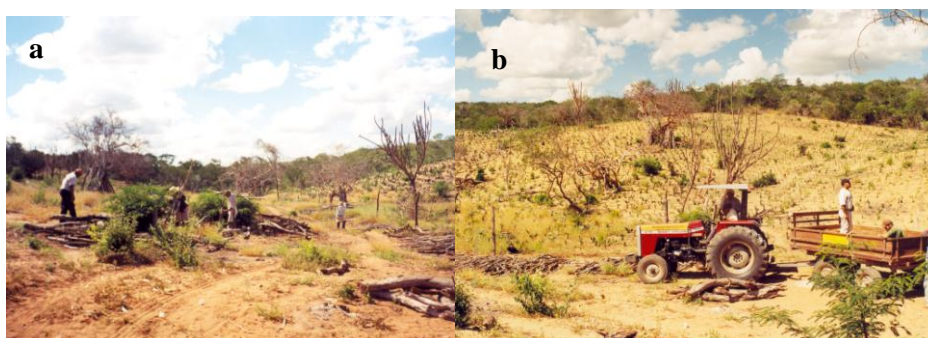
...aquela areia com aquelas árvores grandes, no verão cai todas as foia dela, aí vem aquela baixada, a água entope e aquilo fica uma terra adubada. Na chapada não... corre água. Aquela terra começa a lavar, não tem muita proteína de adubo das plantas das árvores, por que não entope, ou o vento carrega aquelas foia, então a terra fica limpa. E na baixa não, na baixa estroma tudo, a água carrega da chapada e joga aquele estrume tudo na baixa. O começo da baixa é terreno fraco por causa da força da água: no começo é bem grande arrasta tudo (BANDEIRA, 2003, apud entrevista do índio Pankararé p.33).

Conforme Bandeira et al, (2003) a explicação indígena referente a alta fertilidade nos vales (baixa) e menor qualidade dos solos das chapadas (alto)

baseia-se sobretudo, em processos de deposição aluvial e decomposição de matéria vegetal com formação de matéria orgânica. Nesse sentido, são utilizados pelos Pankararé distintos elementos cognitivos que estabelecem relações entre fertilidade, solo, relevo, condições climáticas de forma próxima às fundamentações utilizadas pela ciência, quando refere-se à formação do solo com base nos fatores: rocha, clima, organismos e tempo. Desta maneira, é possível verificar a relação entre os elementos e classificação dos Pankararé, com os fatores denominados pela ciência referentes aos solos.

A classificação terra fraca (raso-chapada) está relacionada a terras utilizadas como pastagem e criatório de animais (gado e cabras). Com base no conhecimento indígena, nestas terras fracas não é possível fazer o plantio de roças, com exceção apenas para os cultivos de mandioca e melancia adaptados a solos mais fracos. Segundo o conhecimento indígena, a escassez hídrica nestas terras provoca a limitação agrícola. Por serem terras impróprias para o cultivo agrícola, as aglomerações de famílias localizam-se distantes destas áreas, dessa maneira, há ausência de casas nesses locais. Uma das consequências da não ocupação humana nestas áreas, é o predomínio e conservação da mata (vegetação nativa).

Para os Pankararé, nestas áreas, só mora índio brabo, são as áreas menos habitadas do território. Segundo Moniz et al, (1975 apud Bandeira, 2003, p. 34) nesse aspecto, o raso, local do território onde predomina terras fracas, adquire um papel de suma importância para os Pankararé, pois é o espaço de referência simbólica e reafirmação étnica no território indígena. Os Pankararé definem estas terras como impróprias para os cultivos agrícolas, mas denominam-na como área onde vivem os encantos das matas, possuem grande diversidade e abundância dos recursos da mata como caça, mel, frutos silvestres, remédios (folhas, cascas de pau) e lenha como pode ser visto na (Figura 10).



**Figura 10: a e b** Extração de lenha depois de tombar a terra (desmatar) os grupos familiares coletam lenha para usos na construção civil e na cozinha. (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Enquanto as baixas (terras fortes) segundo a etnoclassificação indígena, como pode ser visto na (Figura 11), são definidas como áreas boas para os mais variados tipos de cultivo feijão, milho, mandioca, melancia dentre outros, devido à maior fertilidade do solo. A descrição da entrevista abaixo (DANTAS, 2006, p.46) indica a percepção indígena em relação à água como agente transportador carreando o material desagregado dos arenitos para as baixas.

Quando chove água desce... traz material pra baixa... lá em cima é tudo duro... antes tinha mais de 3 metros de altura pois toda vez que chove vem mais terra... agora tão tirano muito, não junta; Depois do desmatamento desceu muita terra... animal passano... área era praticamente plana. (DANTAS, 2006, apud entrevista do índio Pankararé p.46).

Por conta da fertilidade do solo, estas áreas encontram-se densamente povoadas, são locais onde se concentram muitas habitações, além da maior concentração de roças. Segundo a classificação indígena, nas baixas, onde as terras são fortes, boas para as roças, são os lugares onde mora o índio “manso”. Para os Pankararé, índio “manso” são aqueles que já absorveram os costumes do branco pois, não vive exclusivamente da caça, coleta de mel, e remédios do mato. Utilizam esses recursos com menor frequência quando comparados aos “índios brabos” que vivem sobretudo do mato.

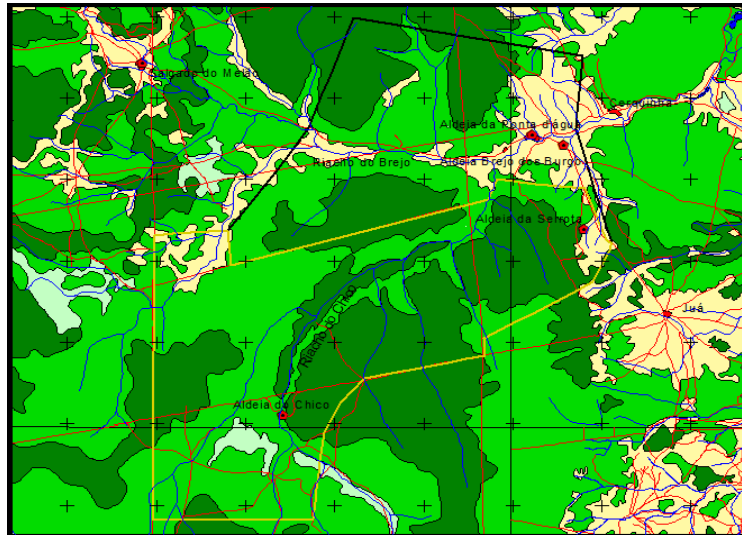


**Figura 11:** Terra forte **a.** Roça e riacho do Tonã, aldeia Brejo do Burgo; **b.** Riacho do Tonã, aldeia Brejo do Burgo; **c.** Roça no segundo plano Aldeia Serrota (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Ainda relacionado às características dos relevos planos associado às características climáticas, no Raso da Catarina, como pode ser visto na (Figura 12), é a área do território, onde ocorre as primeiras chuvas (trovoadas). Segundo o conhecimento indígena, são denominadas de áreas que “chove verão”, período de outubro até janeiro. Enquanto no Brejo e áreas das baixadas possuem característica e regime pluviométrico distinto, pois, “chove inverno”

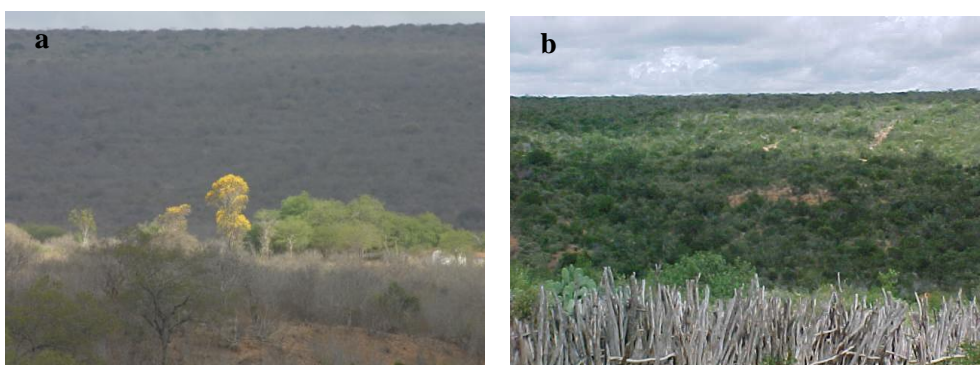


período em que o regime de chuvas concentra-se entre os meses de março a julho. As características da vegetação encontram-se associadas às condições geoambientais descritas acima. De forma predominante a vegetação apresenta classificação típica de caatinga arbóreo-aberta (Brasil, 1983) como pode ser observado na (Figura 13).



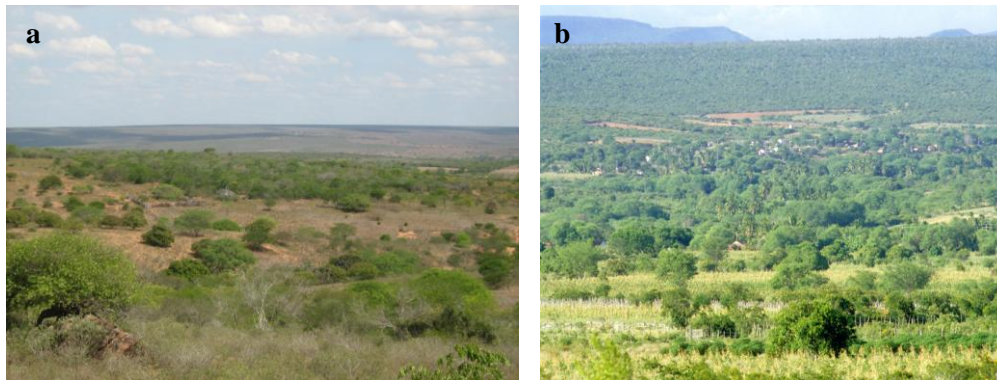
**Figura 13:** Mapa de vegetação nas TIP (Fonte: Banco de Dados)

Entretanto, em mapeamentos recentes realizados tem indicado a predominância de Caatinga arbórea- arbustiva. Conforme o mapa de vegetação na (Figura 13). Como se pode observar na (Figura 14) há ocorrência de algumas distinções na vegetação inserida na área de estudo, a figura 14, demonstra vegetação típica de caatinga densa e seca na época de estiagem e a vegetação mais verde depois da época de chuvas.



**Figura 14:** Vegetação **a.** Caatinga arbórea-arbustiva densa estação seca; **b.** Caatinga arbórea-arbustiva estação chuvosa. (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Verifica-se nas terras indígenas Pankararé, variações no que se refere ao porte e densidade a do substrato vegetacional. Segundo Figueiroa (1984 apud Bandeira et al, 2003 p. 40) a cobertura do raso predominante é caatinga fechada com formações arbustivas e arbóreas de pequeno porte. Nos pediplanos circundantes a caatinga encontra-se mais aberta e espaçada como pode ser visto na (Figura 15). Segundo a etnoclassificação Pankararé, nessas áreas existem os “paus faiado”, o que determina áreas com falhas, ou melhor, a vegetação tem oscilações com poucas árvores e maior predominância de formações arbustivas (cactáceas e bromeliáceas). Estas áreas do TIP geralmente são utilizadas para agricultura e pastagens.



**Figura 15:** Vegetação **a.** Caatinga arbórea-arbustiva densa estação seca; **b.** Caatinga arbórea-arbustiva estação chuvosa. (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Os Pankararé, de modo geral, delimitam as roças com cercas de madeira e arame. As mesmas encontram-se “tombadas” (limpa sem mata) ou com mata fechada. Nas roças “tombadas” observam-se os cultivos de milho, feijão, mandioca, melancia, dentre outros, enquanto as áreas sem cultivo, com capoeira (mato em crescimento) as terras estão em descanso ou simplesmente em desuso pela família proprietária.

Após a descrição das principais características físicas da área de estudo, verifica-se que os fatores socioculturais e geoambientais adquirem extrema importância por compor as particularidades desta região considerada prioritária para conservação do Bioma caatinga. Nesse sentido, este item teve como objetivo descrever as principais características desse território em estudo, contudo, as análises mais detalhadas referentes às inter-relações sociedade/ambiente serão discutidas no capítulo seguinte.



## 4.2 O POVO PANKARARÉ: USOS DO TERRITÓRIO

Segundo Maia (1994), o povo Pankararé se configura como grupo social camponês, que se constitui como “campesinato indígena” construído, ao longo do processo histórico, sendo a natureza, a principal base de sustentação dos índios Pankararé (BANDEIRA, 1993). Na (Figura 16), pode-se observar a ilustração da Aldeia Brejo do Burgo, local que concentra a maior parte das famílias Pankararé que, compartilha com seus vizinhos locais, algumas características como a economia de subsistência, através, sobretudo da prática da agricultura e da pecuária. Estas são as principais atividades realizadas na TIP, em que, apenas o excedente da produção familiar é comercializado na feira de Paulo Afonso. Além disso, os índios realizam atividades como o extrativismo vegetal e animal (caça, extração de mel, coleta de frutos silvestres) bem como, a confecção de artesanato, utilizando como matéria-prima base, a fibra da bromeliácea (*Neoglaziovia variegata*) observada na (Figura 19), cujo nome popular (Croá) é mais utilizado pelos índios.



**Figura 16:** Aldeia Brejo do Burgo Ilustração do livro: A água e os Pankararé (Fonte: GEAP, 2008).

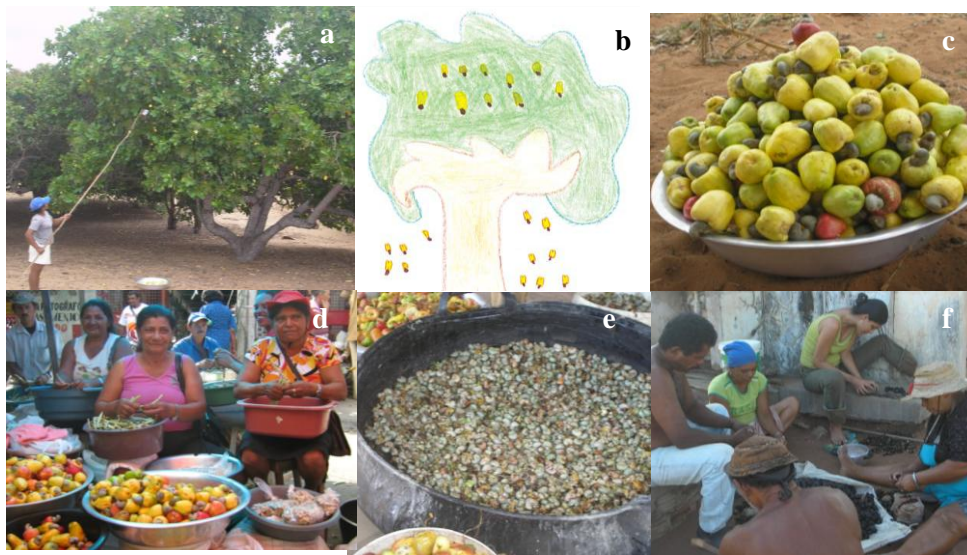
O cultivo nas roças é a principal atividade de subsistência realizada atualmente na TIP, como pode ser visto na (Figura17). No entanto, diversos estudos, como o de Modercin (2010), indicam que décadas atrás, os índios viviam mais do mato (caça) do que da roça. Isso demonstra que os hábitos e costumes Pankararé, não permaneceram estáticos ao longo do tempo, foram adaptados aos mais diversos fatores socioeconômicos, ambientais e culturais vividos ao longo do processo histórico.

Observa-se no cotidiano da comunidade indígena, práticas semelhantes entre os índios e seus vizinhos regionais não-índios, utilizadas na produção dos cultivos agrícolas.



**Figura 17:** a. Limpando o rancho na roça de milho na Serra do Cágado, b.Preparando a comida na roça; c.milho ensacado; d. batida (quebra) do milho; e. variedade de milho ( Fonte: Banco de Dados GEAP).

No entanto, existem costumes realizados pelos Pankararé, que os diferenciam e distinguem-nos etnicamente dos não-índios, possibilitando a reafirmação do grupo, através da construção identitária tendo como base material o território. Alguns exemplos são as atividades extrativistas, a caça, coleta de mel, sementes, plantas medicinais frutos (umbu, caju, murici) conforme pode ser visto na (Figura 18). Essas atividades são realizadas ao longo do ano, baseadas, sobretudo nas condições climáticas, e alternâncias entre os períodos de chuvas e as épocas de seca. O relativo aumento do extrativismo ocorre nos períodos de seca, enquanto o trabalho nas roças diminui por conta da escassez hídrica. Tais práticas se alternam, pois, na época das trovoadas (chuvas), as famílias concentram seus trabalhos nas atividades da roça (tombar, semear, limpar, colher, secar) e diminuem as atividades de caça e extrativismo.



**Figura 18:** a. Coleta de caju- aldeia Serrota; b. ilustração livro: A água e os Pankararé, c. caju coletado, d. venda de caju na feira de Paulo Afonso, e. castanha de caju, f. quebra da castanha de caju assada (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Os estudos apontam que o costume da caça entre os Pankararé é uma prática antiga, eles afirmam que os antepassados eram “índio brabo” e as famílias viviam mais do mato do que da roça. Depoimentos colhidos por (MODERCIN, I. 2010) demonstram que a prática da caça superava o cultivo agrícola, devido principalmente, a dois fatores, um deles era grande abundância da caça na TIP, e outro era dificuldade de armazenamento dos produtos agrícolas cultivados.

[...] Tinha muita caça, era muito mermo! Eles não matavam lambu, eles não matava caça pequena, só matava caça grande de caititu, de onça, de veado arriba! Aí que era que eles faziam, iam po mato. Lá no mato tinha a garapa, o meli, né? A garapa tinha a caça... Então que era que eles faziam? Eles viviam mais do mato. Por quê? Cando eles prantava o ligume, que o ligume dava, eles não tinha onde botá [...] (MODERCIN, I. 2010, J. p.12 )

[...] Viviam das roça e viviam do mato. Mas eles antes, os antigo, eles caçavam mais. E as roça dele era mais pouca. Eles quase num trabaiavam de roça, não. A vida deles só era os mato mermo. Aí a famia ficava era que trabaiava ai nas roça, as rocinha era tudo pequena. Mas tamém, os antigo, era uns tempo bom, chovia no tempo certo, eles tiravam o ligume e ficavam so caçando [...]. (MODERCIN, I. 2010, B. p.1)

Ao longo dos anos a dinâmica das atividades praticadas pelos Pankararé foi sendo modificada, sobretudo após a criação da Estação Ecológica do Raso da Catarina (Unidade de Conservação-UC), em 1980, denominada pelos índios de SEMA (Secretaria do Meio Ambiente). Após a

demarcação da UC, o IBAMA (CMBIO) proibiu a caça, isso repercutiu na diminuição da prática pelos indígenas, sobretudo, por que passou a ser proibida a comercialização das carnes de caça nas feiras.

Tais mudanças tiveram reflexo no modo de vida do povo Pankararé, sendo que, nos dias de hoje, os índios podem caçar apenas nos limites do território indígena, exclusivamente para consumo interno. Nesse sentido, as áreas de caça ficaram restritas já que a criação da UC, restringiu o acesso às demais áreas do Raso da Catarina percorridas pelos índios mais antigos.

Os índios Pankararé afirmam nos relatos colhidos, que após a proibição da caça, os posseiros (não-índios) continuam (em menor escala) entrando tanto na área da TIP quanto na área da UC- Estação Ecológica do Raso da Catarina para caçar e comercializar nas cidades vizinhas. Os Pankararé afirmam que isso ocorre por conta da falta de fiscalização na UC, e indicam que em pouco tempo, não haverá mais caça por conta da sobreexploração dos posseiros. E afirmam que além da caça inapropriada os posseiros, vêm aumentando as áreas desmatadas para novas áreas de roça.

Os índios ressaltam a necessidade de cercar todo o limite do território indígena para proteger a área dos não-índios, para solucionar tal problema, pois, atualmente apenas uma parte do território encontra-se cercada.

Outra atividade de grande relevância realizada pela comunidade é o artesanato. Os Pankararé utilizam a fibra do Croá como principal matéria-prima, em que após o processo de extração, secagem da fibra são feitas as vestimentas utilizadas nos rituais Praiá, Toré, o aiól (espécie de bolsa) como pode ser observado na (Figura 19). Há diversos outros objetos feitos artesanalmente que possuem o uso simbólico-religioso, e estético, como os adornos. O aiól é utilizado para transportar caças, fazer cocheira para alimentar o gado dentre outros usos. O artesanato produzido pelos Pankararé, possuem diversas funcionalidades sendo utilizado pelas famílias em atividades cotidianas.

Os principais exemplos de artesanato Pankararé são: as roupas do Praiá (vestimenta utilizada nos festejos), o aiól (bolsa), o campriô (cachimbo), maracás (instrumento musical), o cocar, os colares (sementes diversas), anéis (licuri) todos utilizados nos momentos festivo-religiosos ou no dia a dia. O



artesanato de modo geral, é uma das atividades realizadas em pequena escala, apenas alguns produtos são vendidos nas feiras de Paulo Afonso, Glória e nos eventos fora da Terra Indígena.

Os depoimentos dos mais antigos mencionam a produção de panelas de barro mas, nos dias de hoje, não há registros dessa prática nas aldeias, pois ficou escasso o barro branco na TIP, matéria prima utilizada na construção das panelas pelos mais antigos.



**Figura 19:** a. Coleta de croá; b. retirada da fibra do croá; c. croá; d. bolsa feita com a fibra do croá pronta (Fonte: Banco de Dados GEAP).

A organização política do grupo tem o centro de poder distribuído atualmente na figura de quatro lideranças (caciques). O surgimento destas autoridades deu-se nos momentos de desorganização interna do grupo (MAIA, 1994), em que os mesmos passaram a exercer a função, sobretudo, de apaziguadores de conflitos e responsáveis pela busca de auxílio externo. De modo geral, cada uma das aldeias (Brejo, Serrota, Ponta D'água e Chico)

possui um representante político, ou um único cacique é líder de uma ou mais aldeias. Os Pankararé comumente organizam-se em núcleos familiares extensos, além de relacionarem-se com outros membros do grupo por meio do compadrio. Tanto o compadrio quanto o trabalho em mutirões são formas de relacionamento social que assumem o papel de estreitar os laços e vínculos entre as famílias da comunidade. Alguns relatos indicam que estas práticas de trabalho conjunto ocorriam frequentemente, no entanto têm diminuído ao longo dos anos.

[...] É! Nós troca dia. A gente trabalha assim de... ontem mesmo eu tava com 15 homem trabaiando. Aí quando vim pra cá \_\_\_ vai com 15. Cando troco mais dia, vai com 21, 22... É um trabalho da porra trocando, pa trocá \_\_\_. Que eu não tenho dinheiro, aí tem que trocá só no dia de novo. Aí hoje mermo eles já tão ajudando Béião lá \_\_\_. Esse ôto tem de ajudar o irmão. Eu distraí ante de ontem tô de repouso, mas o ôto já foi na Lagoinha hoje encher o cocho pa criação lá de água, chegou inda agora. É tudo controlado, que se não controlá, o bicho pega. (A. p.11, MODERCIN, I. 2010)

[...] antes era muito mais difícil mas era melhor, hj as pessoas são mais egosístas, não querem mais trabalhar. Hj é raro ver os pais contando histórias para os filhos. Antigamente não tinha querer todo mundo levantava cedo e ia para roça, ficava lá no rancho embaixo do pé de umbuzeiro. [...] (C, MODERCIN, I. 2010)

Alguns índios incorporaram-se no sistema do assalariado, em que, uma das consequências desse tipo de atividade trabalhista refletiu no processo de individualização do trabalho nas roças entre as famílias, diminuindo as atividades antes realizadas em conjunto. As práticas conjuntas (mutirão) eram complementares, sendo o trabalho em núcleos familiares menores predominava entre os Pankararé. Diversos fatores como o problema de demarcação das TIP, dificuldades por conta das frequentes secas na região dentre outros fatores contribuíram os conflitos internos na comunidade, que por sua vez reflete na diminuição dos trabalhos em mutirão.

Os conflitos fizeram com que alguns membros do grupo se dispersassem para regiões vizinhas a partir da década de 50 em alguns casos, para regiões mais distantes como a região Sudeste do país, no entanto atualmente observa-se um movimento contrário, a migração de retorno para o TIP.

Segundo Soares (1975), ao migrarem para estas regiões, os índios empregam-se em atividades de menor prestígio social. Um exemplo são os empregos oferecidos pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco ou nas suas empreiteiras. Na escala regional os índios trabalham “alugados” em roças nas fazendas por pequenos períodos. Os que se dirigem ao Centro Sul do país geralmente trabalharam em atividades relacionadas aos serviços de alimentação (ajudante de cozinheiro, lavador de pratos, garçom), na indústria de construção civil (ajudante de pedreiro ou pintor) e raramente em atividades agrícolas.

Dentro desta perspectiva, compreende-se os Pankararé enquanto um subtipo especial de grupo camponês que se constitui num “campesinato indígena” (MAIA, 1994, p.4). Tal classificação refere-se aos índios integrados à sociedade nacional que vivem como produtores de artigos para o consumo e alguns artigos especializados para a troca em mercado, bem como adquirem bens e serviços dos quais não são produtores, conciliando a identidade étnica com a crescente participação na vida econômica da sociedade nacional.

No Brasil os camponeses indígenas apresentam posse comunal da terra (não possuem a propriedade, pois a terra pertence ao Governo Federal) e utilizam-na basicamente para o cultivo de subsistência e como “terra de moradia”. Desta forma o território usado possibilita a existência dos grupos enquanto unidades comunitárias. O sistema camponês refere-se a uma espécie de sociedade rural, sendo que a distinção entre o campesinato indígena e as demais parcelas da população rural faz-se por meio da auto-identificação, em que a etnicidade é construída de modo relacional quando dois grupos de interesses contrastantes enfrentam-se, e nessa situação de fricção interétnica os grupos em questão passam a ser identificados por auto-atribuição e atribuição dos outros.

Para Cardoso de Oliveira (1972), o índio camponês, encontra-se em processo de aculturação, devido a diversos fatores dentre eles os usos das mesmas tecnologias que os camponeses não indígenas, bem como, o acesso ao mercado na troca de seus excedentes. No entanto, eles não deixam de ser índios pois, além de autoidentificarem-se realizam cotidianamente práticas

singulares que preservam sua identidade étnica, não como algo estático, mas como uma sucessão particular de características que mesmo em movimento mantêm sua singularidade apesar da crescente homogeneização.

Um dos principais mecanismos utilizados pelos grupos indígenas do nordeste como os Pankararé foi o desenvolvimento de alternativas que buscaram intensificar a solidariedade grupal, através da restauração de velhos mitos e pela criação de novas formas de representação do mundo.

A preservação de suas características culturais, sobretudo no período de reconhecimento e demarcação das TIP a revitalização e reelaboração de elementos e costumes no plano étnico apresentam uma estreita vinculação com a reivindicação do espaço tradicionalmente ocupado o território político e simbólico.

Nesse sentido, a afirmação étnica encontra-se estreitamente relacionada a identidade territorial, visto que nesse período o grupo organizava-se politicamente tanto para o reconhecimento étnico quanto para demarcação do Território indígena.

Segundo Maia (1994), na década de 60 os Pankararé retomaram os contatos com os Pankararú que ensinaram-lhes antigas práticas rituais (Toré e Praiá) contribuindo para organização política e luta dos 'enfrentantes' (primeiras lideranças). Com essa revitalização de alguns costumes os Pankararé foram incetivados no processo de reaparecimento e reinvenção de símbolos expressivos tidos como elementos centrais da "invenção da etnicidade" utilizados, sobretudo na contestação e direitos sobre o território.

A partir do processo de autoidentificação houve uma intensificação na dinâmica de ocupação territorial nas terras indígenas, em que se pode estabelecer relação com o discurso do poder hegemônico, no que se refere à tendência homogeneizadora das relações e dos espaços.

O discurso reflete o modo capitalista de produção, ao afirmar que o processo de aculturação é inevitável após o contato entre diferentes culturas. No entanto, verificam-se outras leituras apontadas como a possibilidade de



ocorrer processos de etnogênese a partir da reelaboração de hábitos e costumes por meio dos diálogos e troca de saberes resultantes destes contatos.

Segundo Little (2002, p.5), "(...) os processos de etnocídio sofridos pelas distintas sociedades indígenas muitas vezes deram lugar a novos processos de etnogênese". É comum a ocorrência de constantes processos que reinventam e remodelam os comportamentos dos grupos sociais, onde a cultura é tida como algo dinâmico e vivo. Então, por que "exigir" um isolamento étnico destes povos, visto que os processos histórico-sociais no entorno destas áreas estão em constante processo de mudança? Como estes povos permaneceriam estáticos num mundo altamente dinâmico?

Ao longo deste estudo pôde-se verificar a recriação de traços da cultura Pankararé, bem como sua interação com as distintas populações (índios, caboclos, negros, brancos) e demais habitantes do sertão nordestino.

Nesta perspectiva, o campesinato pode ser visto como uma forma de dominação-subordinação inserida no processo das diferenças de classe. No caso do campesinato indígena este se situaria ao nível da fricção interétnica. Conforme Cardoso de Oliveira (1972), o campesinato indígena considera como equivalente às lutas de classes em que o submete a duas formas de dominação: uma exterior ao seu extrato social e outra exterior à sua etnia em que "o cultivador passa a estar sujeito a exigências e sanções de detentores do poder, exteriores ao seu extrato social".

Nesse sentido, tendo em vista as etapas de integração do índio à sociedade nacional o caso específico dos Pankararé os leva a inseri-los numa situação de campesinato diferenciado. Estas etapas são estágios intermediários de um continuum que vão desde o índio tribal ao índio genérico. Segundo Ribeiro (1970), as populações indígenas no Brasil são classificadas em quatro categorias quanto à situação de contato com a sociedade nacional: isolados, com contato intermitente, com contato permanente e integrados. A permanência dos grupos em cada uma destas categorias varia de acordo com as características socioestruturais dos grupos em contato.

Algumas sociedades não percorrem todas as etapas e podem desaparecer antes de percorrê-las, devido a vários fatores como epidemias, frentes de expansão e a própria estrutura da sociedade indígena.

Os grupos indígenas integrados à sociedade nacional são aqueles que sofreram todas as compulsões e coerções (ecológicas, biológicas, sociais, econômicas e culturais) e conseguiram sobreviver, chegando aos nossos dias ilhados em meio à população nacional. Geralmente, são inseridos na vida econômica como reserva de mão de obra tornando-se mestiçados, vestem as mesmas roupas, comem os mesmos alimentos, podem facilmente ser confundidos com seus vizinhos se eles próprios não afirmassem serem pertencentes a uma etnia distinta.

No entanto, a integração não corresponde a uma assimilação de grupos indígenas à sociedade nacional de forma que os tornem indistinguíveis da sociedade nacional. Contrário a isso, o povo indígena Pankararé concilia uma identidade étnica específica, com crescente participação na vida econômica nacional guardando e recriando costumes da cultura demonstram que não houve completa assimilação, como fase última de um processo de transfiguração étnica a que foram e continuam sendo submetidos.

#### 4.2.1 Aldeias, modos de vida e usos do território

##### a) Aldeia Brejo do Burgo

A aldeia Brejo do Burgo está inserida na terra indígena Brejo do Burgo, antiga área mista até os anos 1990, foi demarcada e homologada apenas em 2001 e possui em torno de 17 000 hectares. Possui os povoados do Brejo do Burgo: Poço, Ponta D'água, Cerquinha e Brejinho. É o centro político e econômico (Maia, 1994) onde mora a maior parte da população indígena, bem como o local onde reside as lideranças da comunidade. Local onde está localizado o Posto indígena-FUNAI, como pode ser visto na (Figura 20) a escola Ângelo Pereira Xavier, o posto de saúde da FUNASA, a casa de farinha e pequenas casas comerciais padaria, mercadinho, bar e restaurante em que os proprietários dos estabelecimentos são geralmente não-índios.



**Figura 20:** Posto indígena FUNAI, Aldeia Brejo do Burgo. (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Foi nesta localidade do território indígena que ocorreu maior número de conflitos entre índios e posseiros, lá se encontra o Terreiro do nascente local onde os índios dançam o Toré em dias religiosos e festivos e o Poró (casa da ciência indígena) destruído mais de uma vez nas disputas. Os Pankararé lutavam para assegurar o direito de manifestar sua indianidade através das danças Toré e Praiá. Localiza-se também a Fonte Grande de extrema relevância simbólico-cultural para os Pankararé (local de surgimento da comunidade conforme história) (Figura 21), que gerou disputas por conta das terras férteis ao longo da baixa do Tonã (riacho do Brejo) único riacho

intermitente na região diferente das outras áreas das Terras Indígenas que sofrem maior escassez d'água.



**Figura 21:** Fonte Grande década de 70  
(Foto de Carlos Caroso Soares).

De modo geral, o Brejo do Burgo (Figura 22), possui a fisionomia de um típico vilarejo rural, o que diferencia esta aldeia das demais aldeias são alguns fatores como a alta densidade populacional, pois é nesta localidade que se encontra cerca de 80% da população indígena Pankararé. Segundo Bandeira et al, (2002), no Poço vive a maior parte dos índios, 84 famílias com 322 índios; na Cerquinha há 55 famílias e 135 indígenas; no Brejinho, 38 famílias com 84 índios onde vivem os brancos mais ricos e os índios que não se autoidentificam. Outro aspecto visivelmente diferenciador nesta aldeia em relação às demais é a forma como as residências encontram-se dispostas no espaço. Ao percorrer as vielas arenosas da aldeia do Brejo têm-se casas de alvenaria bem próximas umas as outras.



**Figura 22:** Aldeia Brejo do Burgo. (Fonte: Banco de Dados GEAP).



Nessa configuração espacial nos quintais das casas observam-se pequenas roças com cultivos de feijão, palma, milho, mandioca, abóbora, melancia (Figuras 23 e 24). Conforme Bandeira et al (2003), as unidades de produção e consumo estão organizadas pelas oposições roça/pasto, em que a mão de obra é exercida na maioria das vezes pelos homens e casa/quintal, com as atividades domésticas geralmente realizadas por mulheres.



**Figura 23:** a. Roça cultivo de milho; f. Feijão de arranca; b. vista aérea delimitação das roças; c. Roça cultivo de palma (Fonte: Banco de Dados GEAP).



**Figura 24:** a. roça de mandioca no quintal; b. farinha; c. beijú no forno da casa de farinha (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Além dos cultivos nos quintais observam-se nestes espaços, criações de animais como galinhas, porcos e cabras (Figura 25). As criações destinam-se basicamente para o consumo doméstico, no entanto, algumas famílias vendem criações entre si e para os de fora.



**Figura 25:** a. Criação de animais a galináceos; b. cabra; c. porcos (Fonte: Banco de Dados GEAP).

O povo indígena Pankararé, bem como a maior parte das sociedades tradicionais, mesmo tendo a agricultura de subsistência como principal atividade produtiva possui um grande leque de outras práticas que diversificam a produção e possibilitam a complementaridade dos produtos para subsistência. Tal diversidade se dá, sobretudo pela necessidade de garantir o alimento assegurando-nos dos imprevistos como períodos de seca.

As ruas das aldeias e dentre elas a aldeia do Brejo não são pavimentadas, são de areia, solo predominante na área. Para tornar possível o acesso ao TIP por meio de carros e ônibus as estradas foram recapeadas com terra e cascalho fino pelo município. As Terras Indígenas são fluxo de passagem para povoados vizinhos como Cerquinha, Salgado Melão dentre outros e por conta disso, é grande a movimentação de não-índios na área.

A aldeia do Brejo possui iluminação elétrica a mais tempo do que as demais aldeias. Hoje quase 100% das casas possuem geladeira, TV, rádio, antena parabólica dentre outros eletrodomésticos. Observa-se com isso um maior conforto nas residências assim como, maior interferência dos meios de comunicação no cotidiano das pessoas.

As residências também dispõem de água encanada devido ao poço perfurado pela FUNASA. Vale ressaltar que a dificuldade no abastecimento de água sempre esteve presente na comunidade em que os baldes eram cheios na Fonte Grande e levado na cabeça e nos animais até as residências para o consumo diário.

As atividades realizadas pelos índios Pankararé moradores do Brejo do Burgo são relativamente distintas dos índios das demais aldeias. Eles afirmam que o índio do Brejo é manso tendo em vista a proximidade com os hábitos e costumes da cidade. Devido a proximidade das casas os quintais são menos extensos, portanto os índios do Brejo necessitam percorrer maiores distâncias até chegarem nas suas roças. Geralmente o transporte até as roças é feito a pé, de jegue na maioria das vezes e de trator para poucas famílias. De modo geral, as famílias possuem mais de uma roça (terras de cultivo) adquiridas na maior parte das vezes de três maneiras: por herança, por compra de outro índio ou posseiro, ou simplesmente, pela vontade de cercar, tomar e zelar a terra com recurso próprio.

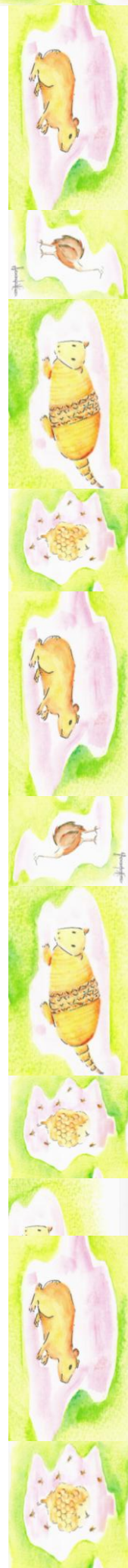
No que se refere a população os grupos familiares antigos são mais extensos do que as famílias novas. Os casais mais jovens têm menos filhos do que as pessoas mais antigas na comunidade. Nas entrevistas, os mais velhos remetem-se a um tempo distante e falam dos irmãos e da quantidade de pessoas que havia numa mesma casa. Hoje se verifica uma relativa redução na taxa de natalidade entre os Pankararé. No entanto, alguns programas sociais do governo federal de alguma maneira têm incentivado ou assegurado uma melhor qualidade de vida a estas novas famílias através dos benefícios como o Bolsa família, a Bolsa escola e o Vale gás.

Observou-se que a maior parte dos habitantes da aldeia são adultos, sem deixar de considerar o número significativo de crianças. A escola possui ensino referente ao 1º ciclo do fundamental (1º a 4º série). A (Figura 26), representa as oficinas de produção do livro paradidático construído pelos estudantes, professores da comunidade e grupo de pesquisadores da UEFS. As imagens da borda da página referem-se a alguns animais (abelha, ema, cutia, tatu peba) pesquisados na comunidade. A aquarela foi feita pela artista plástica Alexandra Moura ilustradora do livro A água e os Pankararé.

Quando a criança passa para o 2º ciclo de ensino, é necessário deslocar-se até a sede do município de Glória e ou Paulo Afonso. O transporte escolar diário é realizado por ônibus rurais pela prefeitura de Glória. O fato dos jovens estudarem na cidade possui grande influência e vêm interferindo de uma maneira ou outra nos aspectos identitários. Pois os adolescentes Pankararé entram em contato com a população não-índia da cidade ocorrendo o processo de intercambiamento de valores e conhecimentos. O ensino ministrado na sede do município não possui currículo diferenciado para as populações indígenas e quilombolas o que de certa forma entra em contradição com o que é aprendido na escola da aldeia.



**Figura 26:** a e c. Ilustração do livro: A água e os Pankararé; b. oficina na aldeia do Chico (Fonte: Banco de Dados GEAP).



Na aldeia do Brejo do Burgo assim como nas demais aldeias não há serviço de coleta de lixo. Desse modo, observa-se que os resíduos orgânicos são jogados nos quintais servindo de alimentos aos porcos e galinhas, os resíduos sanitários geralmente são incinerados e os demais resíduos plásticos, vidro, dentre outros ou são reutilizados de formas diversas ou são acumulados nos quintais e ruas. O volume de lixo produzido por família ainda é reduzido, contudo, é suficiente para modificação da paisagem local. Tal percepção na mudança da paisagem é facilmente visualizada na aldeia do Brejo do Burgo, pois lá se concentram o maior número de habitantes. Nesse sentido, tal mudança de hábitos encontra-se relacionados com o aumento do uso e consumo de diversos produtos industrializados como sabão, detergente, óleo, desinfetante que não eram utilizados há cerca de 10 anos atrás.

Outro fator diz respeito às mudanças nos hábitos alimentares nas aldeias. Ao longo dos últimos anos têm ocorrido mudanças na alimentação, onde se consome mais açúcares gordura saturada, e diversos produtos alimentares com conservantes. Observam que as crianças consomem os mesmos lanches (biscoito, refrigerante) das crianças nas cidades. Cabe ressaltar a importância de realizarem-se estudos relacionados à segurança alimentar nestes grupos sociais, pois segundo relato de alguns índios a mudança dos hábitos alimentares pode estar contribuindo para o surgimento de doenças como diabetes, hipertensão, câncer dentre outras nas aldeias.



## b) Serrota

Na aldeia Serrota, distante cerca de 6 km ao sul do Brejo, vivem 28 famílias com cerca de 87 índios, possui uma configuração espacial distinta apresentando-se menos ‘urbanizada’ possui poucas casas a maioria ainda de taipa (Figura 27), que estão sendo substituídas pelas construções de alvenaria. A maior parte destas construções recentes está localizada na Serrota de Baixo e foram construídas com recurso do governo.



**Figura 27:** Casa Aldeia Serrota. (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Os quintais na Serrota são mais extensos se comparados aos quintais do Brejo do Burgo e de modo geral não são totalmente cercados existe apenas a delimitação com cercas de madeira nas laterais separando as residências umas das outras. O fundo dos quintais não são cercados, o que nos remete a semelhança com os fundos de pasto Alcântara (2006). Os moradores da Serrota de Cima vivem mais do mato do que da roça quando comparados aos índios do Brejo, portanto entram na classificação de ‘índio brabo’ se comparados aos índios do Brejo. Nos períodos de entre safra coletam produtos como umbu, caju, murici, licuri, plantas medicinais, cascas de pau (Figuras 28 e 29) e mel para venderem semanalmente ou quinzenalmente na feira de Paulo Afonso. A produção das roças destina-se ao consumo interno, no entanto quando há excedente o mesmo também é comercializado na feira.



**Figura 28:** a. retirada do favo de mel do oco; b. armazenamento do mel; c. peneiração do mel; d. peneiração; e. envasamento; f. exposição do mel para venda na feira de Paulo Afonso (Fonte: Banco de Dados GEAP).



**Figura 29:** a. Casca de Umburana; b. Umburana Ilustração do livro: A água e os Pankararé; c. retirada da casca do pau na mata; d. arrumação dos paus para venda na feira (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Em 2005, concluiu-se a construção de dois criatórios de animais silvestres através do financiamento da 2ª etapa do Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé- GEAP, convênio entre UEFS-MMA em na aldeia Serrota e outro na Baixa do Fontana, (Figura 30), neles foram reintroduzidas emas e cutias.



**Figura 30:** Criação a. tatu peba; b. ema; c. cutia (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Os Pankararé relatam que antigamente havia muita caça cutia, ema, veado, mas hoje em dia é difícil encontrá-los, tanto que a ema e a cutia são espécies que foram reintroduzidas pelo (Projeto GEAP), por conta de um levantamento e relatório produzido, em que os índios afirmam que nos dias de hoje, estes animais são difíceis de serem encontrados no mato. Os tatus-peba demonstrados na (Figura 30), são exemplos de caça encontrada no mato, eles foram caçados e trazidos para engordar nos quintais. Esses animais

geralmente são consumidos em épocas festivas, sobretudo no São João. Os Pankararé afirmam que tatu ainda se encontra na mata, mas não com a mesma abundância dos tempos passados, como pode ser visto nos relatos abaixo.

[...] Ah, mudou muito. Os antigo de premero vivia só comeno faxeiro. De meu tempo pra cá e dos ôto aí, mudou muito, que a gente começou a brocá terra e prantá mandioca. A caça diminuiu mais, quanto mais ano passa mais diminói. Mas na época deles, eles entrava nesse alto aí chegava com 10, 15 peba, 3 veado. Mas de meu tempo pra cá foi que mudou. [...] (Afonso. p.12, MODERCIN, I. 2010)

[...] Antigamente vivia de mata agora vive de roça, por que as caça acabou. Não da mais p/ viver só do mato. Uns mata p/ comer outros p/ vender e beber cachaça, isso acaba com a natureza. (Afonso. p.12, MODERCIN, I. 2010)

A partir dos relatos coletados por Modercin (2010), pode-se verificar que os Pankararé nos tempos passados, sobreviviam muito mais da caça, e associam a diminuição da abundância da caça no mato, ao aumento das áreas de roça. Os índios afirmam que a prática da caça foi mudando ao longo do tempo, e nos dias de hoje, não é mais possível viver apenas dessa atividade. É necessário fazer o cultivo de outros alimentos nas roças e vender os excedentes. Os índios afirmam que algumas famílias caçam apenas para se alimentar, enquanto outras caçam para vender e relatam que esse é um dos principais motivos que contribuiu para a diminuição da caça no território indígena.



### c) Ponta D' água

A aldeia Ponta D'água localiza-se próximo ao Brejo, vivem 28 famílias cerca de 116 índios, possui algumas distinções quanto estrutura das casas se comparadas ao Brejo, a maior parte delas são de barro (taipa) (Figura 31), poucas são de alvenaria. Não há muitas ruas os espaços entre algumas casas são maiores e os quintais também são relativamente mais extensos. Ao chegar na aldeia existe uma área central o Terreiro- espaço onde dançam-se o Toré. Na Ponta D'água tal costume tem sido realizado com maior frequência do que na aldeia do Brejo. Além do terreiro há o Poró (casa da ciência Pankararé) onde permanecem guardadas as vestimentas e objetos utilizados pelos Praiá. Mesmo pertencendo a mesma família devido as disputas de poder e aos conflitos internos houve fragmentação no grupo e a Ponta D'água hoje possui uma liderança distinta do Poço tendo cacique Batista como responsável pela aldeia e nova associação.



**Figura 31:** Casa Aldeia Ponta D'água.  
(Fonte: Banco de Dados GEAP).

Na Ponta D'água há energia elétrica e por conta disso os hábitos e uso de utensílios domésticos também foram modificando ao longo do tempo. Há uma sala que funciona como anexo da escola Ângelo Pereira Xavier, 1º ciclo do ensino fundamental 1 (1º a 4º série). Assim como nas outras aldeias agricultura de subsistência é a principal atividade na Ponta D'água sendo a caça uma atividade complementar na alimentação. Nesta aldeia um número significativo de famílias produz artesanato como o aiol (bolsa de croá), bancos de madeira, campriôs (caximbo), velas de cera, colar dentre outros produtos e os mesmos destinam-se à venda fora da comunidade.

#### d) Chico

A aldeia do Chico é a aldeia mais distante e isolada, localiza-se nas proximidades do Canyon do Chico. O acesso a esta aldeia é feito apenas a pé, animal (cavalo, jegue), trator e carro com tração tendo em vista que em todo o percurso da estrada é areia. Segundo os Pankararé neste local vive o “índio brabo” devido às condições de vida e sobretudo a relação deles com a natureza. Os índios do Chico vivem principalmente da caça e em menor escala da roça o contrário das demais aldeias. A população do Chico possui o menor agrupamento de índios em torno de 11 famílias cerca de 20 pessoas. Todas as casas no Chico são de taipa (Figura 32), sendo apenas a escola e a igreja construídas de alvenaria.



**Figura 32:** Casa Aldeia Chico. (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Na aldeia não existe energia elétrica, a Prefeitura de Glória instalou placas solares que fornecem energia apenas para o funcionamento da bomba d'água do poço, em que a FUNASA é responsável. Nesta aldeia, há extrema escassez do recurso água, e como a bomba encontra-se frequentemente quebrada, aos índios resta apenas a opção de continuar consumindo água dos barreiros.

Nos períodos de chuva as roças dão excelentes safras, contudo no período de escassez hídrica a principal opção é alimentar-se sobretudo da caça, além de frutos silvestres coletados na mata (umbu, murici e caju).



**Figura 33:** a e b Canyon do Chico. (Fonte: Banco de Dados GEAP).

A formação paisagística do Canyon do Chico (Figura 33 a e b) possui grande significado simbólico-cultural para os índios Pankararé, tendo em vista a interrelação entre os aspectos fisiográficos de grande beleza cênica com a religiosidade do povo.

As formações geológicas possuem grande relevância para a cultura Pankararé e são associadas aos encantados ou encantos, os **dons** da natureza, entidades sobrenaturais protetoras da natureza e dos índios. Tais entidades podem ser incorporadas tanto em mulheres, quanto em homens, no entanto, apenas os homens podem vestir-se com as vestimentas. Para isso, é necessário passar pelo ritual do batismo que os tornam em **Praiás** (Figura 34) concedendo a permissão para a **Dançar os Praiás**, Dantas (2006).



**Figura 34:** Praiá (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Os encantados ou dons da natureza regulam a utilização dos recursos naturais no território adquirindo um papel fundamental no uso e conservação dos

recursos e, além disso, apresentam o poder medicinal de curar enfermidades, pois fazem o diagnóstico e indicam os remédios que devem ser preparados e utilizados no processo de cura.

#### 4.2.2 Festejos e religiosidade no Território

O povo Pankararé evidencia e afirma sua identidade étnica por meio de diversos componentes culturais dentre os quais o **Toré** (Figura 35) dança dos índios, uma brincadeira (segundo cacique Afonso), na qual mulheres, homens e crianças dançam em círculo e cantam os **Toantes** cantigas cantadas durante os rituais, tocando maracás (chocalhos de cabaça). Os Pankararé afirmam que o Toré pode acontecer sem um motivo especial e dependendo dos participantes, pode durar desde o início da noite até o amanhecer.



**Figura 35:** Toré Ilustração do livro: A água e os Pankararé; (Fonte: Banco de Dados GEAP).

“O Toré é para todo mundo: pra índios, pra negros, pra brancos, para quem quiser participar” (Cacique Afonso). A **Dança dos Praiás** ocorre quando eles entram no terreiro vestindo as roupas preparadas e defumadas com alecrim apenas pelos homens e, além disso, é necessário que eles peçam licença aos encantados dom daquela roupa.

Quando já está escuro, vemos os Praiá saindo da mata e entrando no terreiro, dançando e cantando. Os índios cantam e acompanham os toantes com os maracás. A mãe de terreiro canta para a chegada dos Praiá. Eles dançam quase flutuando com a ajuda das forças encantadas.

Nestes eventos o **Toré** e a **Dança dos Praiás** estão sempre presentes e representam o ponto culminante dos festejos, são danças para evocar os



**Encantos**, ambas são rituais abertos e coletivos realizados nos terreiros. Tanto os **Praiás** como os **Encantos** são entidades espirituais dos índios que podem incorporar em ambos os sexos, no entanto apenas os homens vestem as roupas de croá para invocarem os **Encantos**; eles formam uma espécie de



**Figura 36:** Praiá- índios com a vestimenta de croá e ao fundo Poró - casa da ciência Pankararé (Fonte: Banco de Dados)

sociedade secreta que se reúne no **Poró** (Figura 36), onde fazem pedidos (Santos apud Dantas 2006).

A partir dessa relação entre o concreto e o simbólico observa-se o forte vínculo identitário entre os Pankararé e seu território em que ao longo do tempo as dinâmicas socioespaciais possibilitaram um acúmulo de conhecimento minucioso sobre a área atribuindo-lhe valores específicos de uso. Nesse sentido, a Festa do Chico e o Festejo do Amaro (Figura 35), possuem grande relevância no processo de identificação territorial Pankararé.



Em ambos ( **Figura 37:** a. índia Pankararé acendendo o cambriô; 38), em que as pessoas percorrem b. umbuzeiro demarcando os pontos de parada na procissão do Festejo do Amaro;c. índio na procissão fazendo rezas, promessas, oferend (Fonte: Banco de Dados GEAP). unto de práticas

que possuem caráter reafirmador da identidade étnica Pankararé.



**Figura 38:** a. altar local de reza; b. Praiá no cruzeiro do Amaro; c. procissão no festejo do Amaro; (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Com isso, pode-se destacar o caráter sincrético-religioso que tais festejos possuem necessitando serem estudados com maior detalhe. Observa-se nestes eventos influência de diversas matrizes religiosas o que pode levar-nos a inferir que os contatos estabelecidos com outros grupos étnicos brancos, negros e índios possibilitou a inserção de vários elementos nas tradições Pankararé. De modo geral, os festejos religiosos possuem um caráter apaziguador entre algumas famílias que se encontram ou já viveu algum tipo de conflito tendo em vista que algumas delas já se uniram para a organização e realização dos festejos religiosos mantendo uma relação de respeito mútuo entre si.

### 4.3 REGIMES DE USOS DA TERRA: SOBREPOSIÇÕES NO TERRITÓRIO INDÍGENA PANKARARÉ

As discussões relacionadas às questões ambientais iniciaram-se no século XIX, por conta da crescente intensificação e exploração dos espaços e recursos naturais desde o início da primeira Revolução Industrial.

No final da década de 1960, já no século XX, diversas manifestações passaram a denunciar a lógica do modo capitalista de produção, além de fomentar discussões sobre os efeitos dos usos inadequados dos recursos naturais pela sociedade moderna. Frente a isso, a questão ambiental passou a ser reconhecida como um problema político, ao discutir os conflitos de interesses entre sociedade e natureza.

O atual modo de produção baseado no crescente consumo de matérias-primas e energia tem mostrado seu caráter predador, sobretudo sob o ponto de vista socioambiental. Desse modo, os reflexos do modelo de desenvolvimento têm trazido impactos negativos aos modos de vidas das distintas culturas, bem como, o aumento da produção de resíduos sólidos, líquidos e gasosos que vêm acelerando a contaminação do meio natural e trazido riscos a saúde das populações e empobrecimento da biodiversidade.

Os conflitos advindos desse modelo de desenvolvimento econômico decorrem de uma visão dicotômica entre sociedade e natureza, e tem sido acentuado com os reflexos da revolução industrial, em que o homem passou a sentir-se superior à natureza em virtude da evolução das ciências, técnicas e tecnologias.

Com isso, as disputas de poder entre os atores hegemônicos (ricos) e a grande parcela da população subjugada (pobres), faz parte do processo histórico e discussões relacionadas às questões ambientais, em que a lógica capitalista na busca incessante de maiores lucros, têm gerado ao longo dos últimos anos, graves impactos socioambientais. Contudo, os atores hegemônicos têm demonstrado seu poder frente à dinâmica social, através do discurso que camufla as causas estruturais e a essência desigual e excludente do atual modo de produção.

O caráter político da questão ambiental pode ser evidenciado sob diversas perspectivas, aqui será discutida sua relação com a teoria “a tragédia dos comuns” (Hardin 1968 discutida por Feeny et al. 2001), que se refere a sobreexploração dos recursos naturais em áreas de livre acesso.

A principal ideia defendida por Hardin, afirma que os recursos como oceanos, rios, atmosfera e áreas de parques estão sujeitos à degradação. Para ele, todos os recursos de livre acesso estariam sendo sobreexplorados e fadados à ruína. Segundo o autor, “a liberdade em relação aos comuns gera a ruína de todos”. Portanto, os recursos geridos com maior grau de liberdade a sobreexploração dos recursos bem como, a ruína seria algo inevitável.

Contudo, a teoria de Hardin demonstra limitações, visto que o autor confundiu espaços gerenciados pelo regime de livre acesso com os espaços de geridos de forma comunal. O regime de propriedade comunal diferencia-se, por exemplo, das propriedades privadas por não serem cercados e apresentaram um dono. Contradizendo o discurso de Hardin, secularmente muitas sociedades manejam de forma comunal os recursos em seus territórios.

Diversos exemplos demonstram populações que gerenciam os recursos naturais de forma efetiva sob as regras do regime comunal, como o caso da pesca cooperativa em áreas costeiras no Japão, nas ilhas do Pacífico, as áreas irrigadas na Índia, áreas florestais e áreas agricultáveis no México e Brasil. Todos esses exemplos bem sucedidos apresentam o sistema de propriedade comunal como forma de manejo, tanto dos recursos pesqueiros, quanto de recursos florestais e pastagens.

Para Diegues (2001a), tais exemplos demonstram que as populações não são incapazes; ao contrário, se organizam e monitoram de forma eficaz o uso dos recursos pelos seus membros, através do estabelecimento de leis e regras visando à sustentabilidade dos recursos. A discussão trazida Adams (1994), demonstra como vários autores revelam como diversas populações tradicionais em continentes distintos, não só conservam a biodiversidade mas enriqueciam-na através das múltiplas formas de manejo.

Desta maneira, vale ressaltar a relevância da realização de estudos acerca dos distintos regimes de propriedade nos territórios, tendo em vista a necessidade de estabelecer um acordo nos conflitos de interesses entre a sociedade urbano-industrial e as sociedades tradicionais.

Portanto, a proposta deste capítulo é trazer a discussão das maneiras como os recursos comuns são manejados, à luz da teoria de Hardin que subdivide as formas de manejo em quatro tipos de regimes de propriedade. O Livre acesso, propriedade comunal, propriedade estatal e propriedade privada.

Para Hardin, a presença humana sem limites é uma ameaça à conservação dos recursos naturais e, a tragédia só seria evitada caso os recursos comuns fossem privatizados ou definidos como propriedades públicas, onde os direitos de acesso e uso deveriam ser concedidos. Em vista disso, a solução encontrada pelos atores hegemônicos para a proteção do meio natural e diminuição da degradação ambiental, como desmatamento, destruição de ecossistemas costeiros e de rios dentre outros, foi o estabelecimento de parques e reservas naturais desabitadas.

Devido ao fato das ideias de Hardin terem sido amplamente aceitas pela sociedade, os preservacionistas desconsideraram a possibilidade de gestão sustentável dos recursos por populações locais, através do regime de propriedade comunal. Nesse sentido, a decisão tomada para proteção da natureza foi à criação de Unidades de Conservação (UCs) e unidades de preservação permanente tanto nos EUA e na Europa, quanto nos países do Sul.

Tal imposição provocou diversos problemas sociais e ambientais por não levar em consideração as populações tradicionais que habitam estas áreas há séculos. Segundo Diegues (2001b), estas propostas geraram inúmeros conflitos, visto que são inadequadas à realidade dos diversos países tropicais onde foram aplicadas. Com base nisso, as consequências negativas provocaram tanto o desequilíbrio nos ecossistemas naturais quanto o agravamento dos problemas sociais.

Desta maneira, fica evidente que a nova lógica do sistema econômico capitalista, apresenta um discurso construído por populações citadino integrado ao imaginário social, em que a preservação da natureza só ocorre quando a deixa intocada. Assim, criaram-se os parques nos EUA, e posteriormente este modelo de proteção à natureza foi sendo imposto, aos demais países da América Latina, Ásia e África, sem levar em consideração as especificidades destes países com distintas características ecológicas e sociais.

Apenas a partir da década de 1970, a visão de natureza preservada, intocada e distante da presença humana, começou a ser modificada devido às primeiras discussões internacionais relacionadas aos problemas ambientais, considerando igualmente as dimensões sociais, políticas e econômicas. Neste momento, foi reconhecida a incorporação das comunidades tradicionais no interior das áreas protegidas ONU/UICN (1985, apud Mascarenhas, 2003), visto que elas fazem parte dos ecossistemas onde estão inseridas.

No Brasil, essa modificação ocorreu recentemente com a aprovação da Lei 9985/2000 do SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação). A mesma assegura a participação das populações locais em graus diferenciados na criação, implantação e gestão das UC Morsello (2001, apud Mascarenhas 2003). Com isso, houve segundo Morin (1996), o reconhecimento de aspectos imprescindíveis aos estudos ambientais, como a necessidade de elaborar um estudo multidisciplinar para compreender a complexidade das inter-relações presentes nos sistemas ecológicos, socioculturais e econômicos, dessas distintas sociedades.

Dentre outros aspectos, estas populações apresentam um manejo múltiplo dos ecossistemas, em que é definida a utilização de espaços e recursos naturais de acordo com o conhecimento que possuem sobre a flora, da fauna e ambiente físico local. Para Bandeira (et al, 2003), numa parte importante das áreas manejadas de forma tradicional (por povos indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, pequenos agricultores, entre outros) pode estar sendo mantido um segmento considerável da diversidade biológica.

Para Diegues (2000), essas formas tradicionais se revelam adequadas ao uso sustentado dos recursos naturais durante um longo período de tempo, visto que, as relações são baseadas em valores consuetudinários, através da “lei do respeito” e de uma teia de reciprocidades sociais.

Além disso, os aspectos culturais destas sociedades apresentam particularidades de extrema relevância, visto que o conhecimento utilizado para delimitar áreas a serem utilizadas e conservadas demonstrou que essas sociedades criam suas próprias regras de acesso aos recursos naturais e gestão do território.

Nesse sentido, a partir destes mecanismos de apropriação dos espaços e recursos naturais, (Feeny et al. 2001) trouxe a distinção entre quatro regimes de propriedade sobre os quais os recursos comuns podem ser manejados.

No regime de livre acesso, ocorre certa ausência de direitos de propriedade bem definidos. O acesso ao recurso não é regulado e qualquer um pode explorá-lo. Este regime frequentemente tem sido confundido com o regime de propriedade comunal como ocorre no trabalho clássico de Hardin, “A Tragédia dos Comuns” onde ele usa o termo “comuns” para se referir a bens de livre acesso.

Em contraste ao livre acesso, o regime de propriedade comunal refere-se aos direitos sobre os recursos que são geridos segundo uma regulamentação consuetudinária de uso por um grupo específico de usuários. Nesse regime de manejo os usuários têm acesso e uso igualitário ao recurso. Estes direitos comunitários podem ser ou não reconhecidos formalmente pelo Estado.

Ao defender sua teoria, Hardin desconsiderou o regime de propriedade comunal, trazendo a argumentação que a solução para a destruição e ruína ambiental causada pelo livre acesso, era a conversão do sistema em propriedade privada ou estatal.

Sendo assim, o posicionamento do autor a favor dos regimes de propriedade privada e estatal, não levam em consideração as demais formas de gestão dos recursos, sobretudo o regime de propriedade comunal.

Por conta disso, a visão de Hardin mudou a maneira de entender a ação coletiva, que passou a ser considerada um empreendimento de difícil realização.

No regime de propriedade privada, os recursos são explorados e regulados por indivíduos ou grupos e os direitos de propriedade são exclusivos e transferíveis. Esse regime de direito de propriedade normalmente é reconhecido e apoiado pelo Estado. O regime de propriedade estatal possui direitos de uso e acesso pertencentes exclusivamente ao Estado, responsável

por tomar as decisões. Sendo assim, o Estado pode ceder o acesso e o uso para indivíduos, enquanto em outros casos, pode permitir acesso para todos.

Ao demonstrar os quatro regimes de direito de propriedade existentes, esse trabalho discorda da ideia que defende a perspectiva que os indivíduos sempre defenderiam seus próprios interesses tornando impossível a ação coletiva para regular o uso apropriado dos recursos naturais.

A reflexão teórica apresentada por Feeny et al. (2001), traz uma discussão contrária, defende a possibilidade de gestão de bens comuns de longa duração através da identificação de critérios para um manejo bem sucedido. O autor afirma que pequenos grupos locais e demais populações são capazes de criar instituições, elaborar regras e garantir o respeito dos envolvidos em relação ao uso de bens comuns. Contudo, fatores externos podem dificultar a permanência destes modos de uso coletivo.

Algumas semelhanças têm sido verificadas ao longo do tempo nas TIP, onde no processo histórico de contato entre índios e não-índios possibilitou o diálogo entre as distintas culturas ocorrendo a interpenetração de costumes em ambas as sociedades.

Nas TIP ocorre a sobreposição de três regimes de direito de propriedade: o regime de propriedade estatal, o regime de propriedade comunal e o regime de propriedade privada (não reconhecida pelo estado, porque os índios não possuem de fato a posse das roças familiares). Contudo, cabe esclarecer que o termo propriedade mencionado nesse último regime refere-se à apropriação de determinada área ou recurso.

O regime de propriedade estatal verificado nas TIP, refere-se as terras que pertencem ao Estado. As duas Terras Indígenas dos índios Pankararé foram homologadas em momentos distintos: a primeira Brejo do Burgo pelo Reg. CRI Decreto s/nº de 30/04/01 que homologa a demarcação (DOU, 02/05/01) e a segunda terra indígena Pankararé, homologada pelo Reg. CRI e SPU Decreto de 05/01/96 (DOU, 01/08/96). A partir destes atos demarcatórios, as Terras indígenas Pankararé nos dias de hoje, encontram-se ao menos em tese, em conformidade com o previsto pela Constituição Federal do Brasil de



1988, em que a questão das terras indígenas toma precedência nos problemas fundiários no Brasil, considerando no artigo 231, a garantia aos índios dos "direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam".

O Estatuto do Índio no artigo 17 da Lei nº 6.001 de 10/12/73, enumera três tipos de terras indígenas: a terra dominial recebida pelos índios em virtude de ações do direito civil, como a doação, compra e venda ou permuta, a maioria provenientes de doações às comunidades indígenas feitas por órgãos públicos (federais ou estaduais) ou particulares anteriores à República; as terras reservadas pelo Estado para os índios, em parques e reservas indígenas; e as terras de posse permanente dos índios e cuja eficácia legal independe de ato demarcatório.

Desta maneira, os índios gozam pleno direito de propriedade apenas sobre as poucas terras dominiais, enquanto que a vasta maioria das terras indígenas no Brasil, classificadas como áreas reservadas e de posse permanente, constitui-se em bens inalienáveis da União.

Nessas "terras da União", resguarda-se aos índios a posse permanente e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e das utilidades ali existentes, conforme a Lei 6.001 (art. 32 e 22). No caso específico das Terras indígenas Pankararé, suas terras enquadram-se nas áreas de posse permanente dos índios.

O segundo tipo de regime de propriedade presente na área de estudo, refere-se ao regime de propriedade comunal, caracterizado pela gestão comunitária da propriedade, onde há domínio comum dos recursos por parte daqueles que habitam as mesmas terras, individualizando-se somente a propriedade de certos utensílios materiais de uso próprio, sendo o solo e seus recursos pertencentes a toda comunidade. Contudo, vale destacar que estas populações não desprezam o sentido de propriedade, apenas possuem um modo particular na criação de regras de uso baseado nas normas consuetudinárias.

O terceiro regime verificado nas TIP refere-se à propriedade privada. Não é uma propriedade de fato, institucionalizada e reconhecida pelo Estado, visto que, as terras indígenas pertencem à União, mas, apresenta-se como uma forma mais individualizada de utilização das terras. Este tipo de uso dos recursos naturais e uso das terras encontram-se inserido na cultura Pankararé e refere-se basicamente à prática do cultivo agrícola nos quintais e nas roças familiares. Pois, desde o momento em que eles deixaram de viver do mato (extrativismo e caça) e passaram a viver das roças a agricultura familiar inseriu-se no modo de vida deste povo.

Vale ressaltar na dinâmica social do grupo a presença das relações de compadrio, auxílio mútuo através dos trabalhos em mutirões e batalhões. Nestes eventos os índios organizam os dias em que uns trabalham nas roças dos outros, brocando a terra, semeando, fazendo à limpa, na farinhada dentre outros. Com base em diversos estudos, verificou-se certa interrelação e semelhança nas práticas agrícolas entre os índios e seus vizinhos regionais. Portanto, algumas práticas não indígenas foram incorporadas pelos Pankararé ao longo do tempo de convívio com os vizinhos regionais.

Nesse sentido, observa-se a convivência dos três regimes de propriedade nas TIP, ora um sobrepõe suas ações sobre os demais refletindo diretamente nas relações de poder entre os diversos interesses no território. Além disso, observa-se que a dinâmica social interna do grupo, têm sofrido algumas mudanças ao longo dos anos, ora reforçando sua identidade enquanto grupo, ora disputando interesses particulares. Em vista disso, vale a pena ressaltar a importância de esse grupo inserir-se nos movimentos sociais com intuito de assegurar os direitos sob suas terras.

## **5 IDENTIDADE TERRITORIAL E CONSERVAÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS: UMA POSSÍVEL RELAÇÃO?**

Visto que as diversas culturas possuem maneiras particulares de interagir com o ambiente, este capítulo tem como objetivo verificar a relação do povo indígena Pankararé com o seu território. Ao longo do trabalho, observou-se que as relações no território indígena passam concomitantemente por um processo de elaboração e representação, onde as ideias, os símbolos, os juízos de valor e as crenças caminham juntos com a materialidade e uso dos recursos naturais. Nesse sentido, analisar o sistema de representações relacionado à dimensão territorial material foi fundamental para se chegar ao esforço analítico do que seria uma identidade territorial Pankararé.

De modo geral as sociedades demonstram seus valores através das formas como atuam e pensam o espaço territorial, bem como, por meio da utilização dos recursos naturais nele inseridos. Algumas sociedades não estabelecem distinções entre natureza material e imaterial, veem ambas como um conjunto único e indissociável. Assim, a percepção do espaço por estas sociedades é permeada por distintos aspectos referentes aos valores sociais compartilhados pelo grupo.

Um dos fatores fundamentais na análise territorial, refere-se a forma como as populações relacionam-se e utilizam os recursos naturais. Em vista disso, as análises aqui realizadas procuraram estabelecer relações entre a materialidade e a imaterialidade dos aspectos culturais (representações, símbolos e mitos) visto que ambas refletem as capacidades produtivas do grupo social. Para isso, utilizou-se a concepção de Godelier (apud Diegues, 2001b) que define dois tipos de representação vinculada ao processo de trabalho:

a) as representações e os princípios que, como interpretação do real, tem por efeito a organização das formas tomadas pelas diversas atividades materiais. No caso Pankararé, pode citar como exemplo a taxonomia das plantas estudada por Bandeira (1993), dos solos, fenômenos climáticos, as regras de fabricação e uso de utensílios, os esquemas de ações materiais e de comportamentos simbólicos;

b) as representações que explicam por que certas tarefas são reservadas aos homens, às mulheres, aos jovens, ou seja, legitimam o lugar e a posição dos indivíduos em face das realidades que são permitidas, impostas e proibidas. No território Pankararé, existem algumas distinções de trabalho baseada nas diferenças de gênero e idade, dentre outros aspectos discutidos no cap. 3.

Assim sendo, a organização do trabalho nas sociedades baseiam-se no uso da natureza concreta, bem como da utilização dos elementos simbólicos e aspectos invisíveis. Estes elementos simbólicos para muitas sociedades interferem na produção podendo fornecer ou recusar uma boa colheita, uma boa caça etc.

Dessa maneira, o aspecto simbólico inserido no processo de trabalho adquire uma importância tão real quanto às ações materiais sobre a natureza. Em vista disso, as representações imateriais não existem apenas no pensamento, passam a ser expressas através da oralidade, linguagem indispensável a transmissão e aprendizado das técnicas nessas sociedades. Para Diegues (2001b) é importante incluir a linguagem entre as forças produtivas, visto que o simbolismo e as representações das populações tradicionais constituem uma ciência do concreto, que abordam preciosos conhecimentos da botânica, ictiologia, farmacologia, pedologia, geomorfologia, climatologia dentre outros. Por conta disso, é de extrema importância respeitar o conhecimento construído ao longo do tempo pelas populações tradicionais transmitidos através da oralidade.

No território indígena Pankararé, ao observar a relação entre as ações materiais e imateriais realizadas nas atividades cotidianas verificou-se a ocorrência e sobreposição entre elas nos diversos afazeres. Um exemplo dessa sobreposição pôde ser visto no processo histórico de criação e demarcação da Estação ecológica do Raso da Catarina-Ba, área rica em flora e fauna manipulada há décadas pelos índios Pankararé.

Com base no conhecimento tradicional a área demarcada como unidade de conservação fazia parte do território indígena Pankararé, visto que está inserida nas áreas de caça, coleta e extrativismo, ou seja, parte do território utilizada tanto para uso dos recursos materiais, quanto para uso simbólico-religioso visto que é considerada área sagrada. Algumas falas do grupo elucidam a visão dos Pankararé sobre o

processo de demarcação da unidade de conservação, pois o grupo indígena a considera como usurpação de seus direitos históricos, já que ocupavam a terra, e a utilizavam nas atividades de coleta, extrativismo e caça. Por algum tempo eles reivindicaram os direitos de acesso, controle e uso dos recursos presentes na área. No entanto, o processo de demarcação do território indígena restringiu definitivamente a área de acesso dos índios aos recursos naturais.

De modo geral, assim como outras populações tradicionais este grupo social possui uma representação simbólica do território que lhe fornece meios de subsistência, meios de trabalho e produção, ou seja, meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais, que compõem a estrutura de sua sociedade. Nesse sentido, para estas populações serem expulsos de suas terras, significa diminuir a possibilidade de continuar existindo enquanto grupo que possui cultura diferenciada.

As populações tradicionais retiradas a força de seus territórios devido a criação de uma área natural protegida, reagem de maneiras diversas. Os índios Pankararé em alguns momentos passaram a praticar exploração “ilegal” dos recursos naturais que antes tinham acesso como a caça, madeira, extração de mel dentre outras. Segundo as afirmações de algumas lideranças foi difícil deixar de entrar na área que seus antepassados e eles habitualmente utilizavam.

...o IBAMA veio lá por riba de horoscópe [helicóptero], aí quando chegou lá não viu casa, não viu roça, não viu praca, não viu nada, aí disse: “Tá uma iárea desocupada”! Negativo! Eu digo pra qualquer um do IBAMA, já tenho dizido e digo e morro dizem: mentira deles! Eu só digo que não tinha se eles apresentarem uma coisa mais véia de que os rancho que nós amostra e as vareda e os caminho que tinha. Só que o que aconteceu, cando aquelas rodage foi aberta, pela Pretobas - que foi primeiro de que o IBAMA, a rodage foi aberta primeiro de que o IBAMA, a rodage da Pretobas - todo índio véio que caçava, diz: “Ói, agora nós num vamo ser mais feliz porque o governo tá tomando de conta do que é nosso”. Que a nossa iárea, lá inda é nossa iárea... a nossa iárea fazia ponta de rio com rio, [era] pra nós não deixar, né? Então, aí foram encurtano, encurtano, encurtano... Então, que é que foi? Inté botar em documento, foi botada essa base que nós tamo hoje. Mas ela não era daqui não, ela era do São Francisco - Basa Barrili (Vasa Barris), do São Francisco - Basa Barrili, entendeu? ....Aí foi fazendo esses acordo, foi onde ela pegou só uma ponta do Raso da Catarina. **Mas nós tem muito documento mais feito de quê o que eles tem, por o conhecimento.** E eles não conhece. Conhece por riba do avião ou conhece na estrada que fizeram que passa carro, que é o que eu digo pra eles. Agora se eles forem pra ir na pracata [alpercata] e entrar na vareda e lá mostrar ponto por ponto, eles não amostram.

Agora, nós amostra. Eu quero que eles digam onde é que fica o cruzamento da picada do Fogueteiro. Duvido eles dizerem onde é que fica! Eu quero que eles diga quantos rancho tem na beira da picada dos Fogueteiro. Eles não sabe. Nós sabe! Quando eu digo pra eles nós tem que respeitar a lei... Hoje tem lei? Tem. Nós tem que respeitar? Tem, porque o respeito é bom. Agora, dizer pra eles, que daí eles ienche a boca e diz que lá tava um Raso desocupado, é mentira, negativo, porque se ele vem aqui, que sabia que tinha uma área indígena, e ele vem perguntar nós dizia. Nós explicava. Não. Fizeram o documento por lá, do jeito que fizeram hoje o índio não tem direito a caçar lá, na verdade que é pra preservar. Eu concordo. É bom preservar mesmo. Agora, quando a gente tem condições. A gente preservar quando têm condições, quando a gente não tem condições, a gente não preserva. Preserva quando dá pra preservar.<sup>4</sup>

Nesta perspectiva tem-se uma relação conflituosa entre as distintas posições do Estado que objetiva criar espaços naturais de preservação representando os interesses da sociedade urbano-industrial, e o espaço comunitário, representado pelas comunidades tradicionais, em que o acesso e apropriação dos recursos são geridos por leis próprias e possuem regimes de propriedade específicos como a utilização comunal dos recursos.

Estes espaços tradicionalmente preservados pelas populações indígenas, ribeirinhas, pescadores artesanais, quebradeiras de coco, dentre outros apresentavam até poucos anos menor visibilidade política e social tendo em vista as grandes áreas relativamente isoladas no país. Estes grupos exprimem de modo geral algumas características próprias como a forma comunal de apropriação dos espaços e recursos onde as atividades como extrativismo vegetal, animal e agricultura de subsistência são os vistos.

Esses arranjos são permeados por uma extensa teia de parentesco, de compadrio, de ajuda mútua, de normas, valores sociais que privilegiam a solidariedade intragrupal. Além disso, existem normas de exclusão de acesso aos recursos naturais pelos “não-comunitários”. Contudo estes indivíduos podem passar a ter acesso aos espaços e recursos de uso comum, desde que passem a fazer parte da comunidade (mediante casamento, compadrio etc.) Há ainda mitos, valores e normas e interdições

---

<sup>4</sup> Judival refere-se à demarcação da poligonal da Estação Ecológica do Raso da Catarina que teria sido feita num sobrevôo de helicóptero pelo pesquisador Paulo Nogueira Neto. A Estação foi formalmente criada através do decreto estadual nº 25.469 de 3 de novembro de 1974.

comunitárias que regulam o acesso aos recursos naturais, limitando sua degradação. Um dos exemplos são os períodos de interdição de caça como ocorre na terra indígena Pankararé nos períodos de procriação de algumas espécies (ex: tatu peba).

Nesse sentido, constata-se que essa maneira de gerenciar e utilizar os espaços e recursos naturais contradiz a teoria da tragédia dos comuns de Hardin (1968), conforme discutido no capítulo anterior. Pois, a teoria defende que é inevitável a degradação dos recursos naturais devido à sobreexploração realizada pelos usuários. Contudo, verifica-se que o autor confundiu e generalizou os recursos de livre acesso com os recursos manejados de forma comunal desconsiderando que existem regras nesse tipo de manejo.

Por conta disso, observa-se que a teoria de Hardin procurava de alguma maneira beneficiar o regime de propriedade privada, visto que esse foi e continua sendo um dos interesses político-econômico referente aos usos das terras sobre regime de propriedade comunal. Por isso, sua teoria incentivava a privatização dos recursos afirmando que a única maneira de conservar os recursos naturais seria através da estatização e criação de propriedades particulares, visto que essas eram as únicas maneiras de gerenciar adequadamente os recursos naturais sem sobreexplorá-los.

No entanto, comprovou-se através de diversos estudos que propriedades particulares, vêm ao longo do tempo acentuado a degradação dos recursos naturais e o próprio Estado têm criado políticas que protegem e beneficiam os grupos minoritários, donos dos meios de produção e de grandes propriedades particulares contribuindo assim, para a ocorrência de impactos socioambientais negativos.

Nesse sentido, vale a pena ressaltar que a relação entre a identidade territorial e conservação dos recursos naturais é uma relação possível e faz parte da dinâmica vivenciada em diversos territórios. No entanto, as políticas públicas ao invés de ampliar a dimensão dessa prática, vêm desestruturando a articulação dos grupos. De modo geral, o papel do poder público limita as áreas dos territórios originários e criam áreas de proteção integral que impedem o acesso das populações às suas terras. Além disso, permitem a privatização de algumas áreas possibilitando a inserção de uma nova dinâmica mercadológica e depredatória apresentando o discurso desenvolvimentista e progressista, causando dessa maneira impactos socioculturais e ambientais de grande dimensão.

## **6 POLÍTICAS E GESTÃO DOS RECURSOS NATURAIS PELAS SOCIEDADES TRADICIONAIS: DIÁLOGO DE SABERES**

Mesmo tendo conquistado alguns avanços nos últimos anos, a legislação ambiental ainda possui a visão predominante de criação das UCs sem a ocupação humana. A demarcação das áreas naturais protegidas permanece pautada na dicotomia entre sociedade e natureza, e continua tendo repercussão tanto nos órgãos e instituições governamentais quanto nos espaços acadêmicos.

Sendo assim, a proposta deste capítulo é trazer para reflexão a necessidade do diálogo de saberes entre a visão das políticas públicas, e a gestão dos recursos naturais pelas populações tradicionais, dentre estas, os povos indígenas.

As políticas de gestão territorial são compreendidas por um conjunto de instrumentos socioambientais como mecanismos de planejamento, normatização, monitoramento e controle, utilizados para orientar a tomada de decisão e regular as ações homem-natureza.

Dentre as ferramentas utilizadas para gerenciar e normatizar os usos dos espaços e recursos naturais tem-se o estabelecimento de áreas protegidas que atualmente encontram-se divididas em: Unidades de Conservação (UC), Terras Indígenas (TI), Áreas de Preservação Permanente (APP), Reservas Legais (RL) e algumas áreas militares. Cada uma destas unidades possuem indicadores próprios que as defini como restritivas ou como abertas no que se refere ao acesso e uso dos recursos.

As unidades de conservação (UCs) legalmente instituídas pelo poder público, nas três esferas (municipal, estadual e federal), são reguladas pela Lei n°. 9.985, de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Estas unidades dividem-se em dois grupos: as unidades de proteção integral e as unidades de uso sustentável, sendo que as unidades de proteção integral restringem o acesso das populações no seu interior e as unidades de uso sustentável possuem maior abertura no acesso, concedendo às populações o direito de habitação e exploração dos recursos de maneira sustentável nas áreas demarcadas.

A política de criação de parques e reservas tem sido uma das principais estratégias de conservação dos recursos naturais, sendo que o principal objetivo das áreas naturais



protegidas é preservar os espaços ecológicos importantes. Nesse sentido, a perspectiva da ciência moderna apresenta a proposta de criação das unidades de conservação a partir de estudos e levantamentos prévios que indicam quais fragmentos dos espaços são mais representativos quanto à biodiversidade e relevância sociocultural. Vale ressaltar que mesmo verificando as mudanças ocorridas ao longo das últimas décadas, quase sempre se dá prioridade ao primeiro fator do que ao segundo, pois a visão científica e a forma hegemônica de gerenciar os recursos naturais, não levam em consideração as particularidades das populações tradicionais, já que elas apresentam aspectos sociais, econômicos e culturais distintos das sociedades urbano-industriais.

De modo geral, as populações tradicionais, dentre elas os povos indígenas, possuem formas particulares de gerenciar os recursos em seus territórios. Leva em consideração um complexo sistema simbólico-concreto, e associam múltiplos aspectos referentes a seus modos de vida. Diversos estudos (Diegues 2008, Bandeira et al., 2003) apontam que estas áreas podem encontrar-se ecologicamente conservadas justamente devido à presença e ao modo de vida destas populações em seu interior.

Segundo Diegues (2008), a visão de natureza em seu estado mais puro e intocado bem como, a idealização da mesma como paraíso perdido não existe. Tais ideias foram intencionalmente criadas, e estão baseadas em interesses econômicos, pois, mesmo florestas aparentemente “despovoadas” são habitadas por populações tradicionais que utilizam historicamente estas áreas.

Essa concepção de áreas protegidas em que a base principal para proteção da natureza deveria ocorrer apenas através da criação de áreas intocadas que pudessem ser admiradas pela sociedade urbano-industrial, e utilizadas como áreas de lazer, visitação e pesquisa científica, utilizou o movimento ambientalista dos EUA, ocorrido entre as décadas de 1860 a 1870 como modelo.

Conforme Diegues (2008), as preocupações ambientais do mundo que culminaram na Rio 92, deveram-se a alguns fatores como o aumento da devastação das florestas, a perda da biodiversidade dentre outros. Neste período as populações empoderaram-se e adquiriram maior visibilidade, pois através das lutas e reivindicações passaram a inserir-se nas discussões e decisões do que seria realizado para diminuir os impactos ambientais.

No entanto, a estratégia política utilizada pelas elites dominantes fomentou o processo de criação de áreas naturais protegidas em diversas áreas no país, por conta da oferta de fundos internacionais para conservação. Houve maior fomento à discussão acerca das questões ambientais, devido a maior possibilidade de captação de recursos externos. Portanto, ao invés da tomada de consciência real sobre a importância da sustentabilidade socioambiental, houve o aumento do interesse econômico gerado pelas ações realizadas em nome do desenvolvimento sustentável.

A primeira proposta de criação de parques nacionais no Brasil ocorreu em 1876, seguindo o modelo dos parques norte-americanos. Nesse sentido, tinha-se o padrão de delimitação de grandes extensões geográficas com características naturais relevantes que oferecessem possibilidade de atração turística e servissem de lugar para recreação e educação ambiental.

Com o passar dos anos quase não houve mudanças, pois entre as décadas de 1970 a 1986, foi o período em que mais demarcaram unidades de conservação. Tais unidades foram criadas arbitrariamente sem consultar as populações afetadas. A criação do IBAMA em 1989 elaborou uma revisão da proposta anterior, mas a política ambiental permaneceu com os mesmos princípios dos países industrializados, não levando em consideração as peculiaridades dos países do Terceiro Mundo.

Nesse período, o Brasil, passou de 15 milhões de hectares de áreas protegidas em 1985, para mais de 130 milhões de hectares em 2007. Hoje estas áreas ocupam aproximadamente cerca de 15,2% do território nacional e 20% da Amazônia (ICM, 2008 apud Diegues 2008) e trouxe reflexos tanto no âmbito ecológico com a diminuição da biodiversidade, quanto social, cultural e político.

Portanto, não há preocupação de fato com a diversidade cultural das populações que vivem inseridas nestas áreas. Além disso, é estabelecida uma hierarquia que apresenta graus de importância das unidades de conservação, onde as unidades de proteção integral são mais valorizadas do que as unidades de manejo sustentável que preveem o uso dos recursos e a presença de populações locais.

Nesse sentido, a criação das unidades de conservação ao priorizar as áreas de preservação permanente, tem como resultado inúmeros problemas, dentre eles, a restrição do acesso à utilização dos recursos naturais, assim como, a proibição das

populações humanas habitarem em seu interior. Dessa forma, o modelo afeta diretamente no problema fundiário, em que grande extensão das áreas preservadas diminuem a quantidade de terras agricultáveis, acentuando a situação de escassez alimentar das populações excluídas.

Além disso, o modelo interfere nos problemas étnico-sociais visto que a expulsão das populações tradicionais dos seus territórios ancestrais pode causar, segundo Diegues (2008), vulnerabilidade em diversos ambientes como as florestas, savanas, regiões polares. Em que o reflexo da exclusão das populações de seus espaços, bem como, do manejo dos recursos naturais e ecossistemas, interfere na própria diversidade socioambiental.

A restrição de acesso dos povos tradicionais a seus territórios se reflete na perda dos etnoconhecimentos que possuem grande relevância e valor cultural. O manejo realizado pelas populações tradicionais geralmente está relacionado às atividades de subsistência que possuem baixo impacto ambiental, ao contrário dos projetos realizados pelas indústrias baseados na exploração dos recursos naturais em grande escala.

Desta maneira, em condições de sobrevivência precárias e passando por restrições alimentares, tais populações, tornam-se marginalizadas e migram para os centros urbanos, contribuindo assim, para o crescente número de desempregados e moradores das favelas por não contar com outra alternativa. Caso não houvesse essa pressão que os direcionam para as cidades, estas populações poderiam continuar vivendo em seus territórios de acordo com seus valores culturais, contribuindo de uma maneira ou de outra para conservação das mais diversas áreas definidas como prioritárias para a conservação no país.

No entanto, quando se refere às políticas de criação de unidades de conservação é necessário não apenas resolver os conflitos entre populações tradicionais, representantes do governo e interesses urbano-industriais. É imprescindível que haja o planejamento de alternativas dignas para as condições de vida destas populações, que procurem minimizar os impactos tanto em seus modos de vida como na natureza.

Nesse sentido, as políticas de conservação possuem um papel muito mais amplo do que apenas a fiscalizar as áreas delimitadas. As ações das políticas ambientais devem integrar as esferas ambiental, social e cultural. Em outros termos, as políticas públicas

devem planejar ações estratégicas que propiciem a equidade social, tendo em vista que a questão ambiental perpassa por uma questão de direitos humanos e valores éticos.

Desta maneira, de acordo com Diegues (2008, p. 184), é necessário construir uma nova ciência da conservação, que seja capaz de estabelecer o diálogo entre o conhecimento científico e o tradicional e abordá-lo como totalidade. Para isso, é necessário reconhecer a produção do conhecimento das populações tradicionais, como igualmente válida, sobretudo no que se refere ao manejo dos recursos naturais.

Contudo, sabe-se que é um grande desafio, romper com os padrões retrógrados da ciência moderna, já que as instituições e centros de estudos vêm produzindo ao longo dos últimos séculos, conhecimentos e verdades limitadas que representam uma visão restrita e fragmentada da realidade. Grande parte desses estudos produzidos encontram-se associados a lógica mercadológica e refletem a posição política hegemônica sobrepondo suas verdades à outras formas de agir e pensar.

Nesse sentido, transpor tais barreiras político-acadêmica com o intuito de criar mecanismos mais eficazes de conservação socioambiental faz-se necessário, sobretudo para garantir o direito à diversidade daquelas populações que sobrevivem diretamente dos recursos naturais. Mas, apesar dos avanços na discussão ambiental ao longo dos últimos anos, ainda ocorrem retrocessos, devido a pressão do poder econômico que impõe suas regras e submete outras lógicas de convívio aos seus interesses.

Contudo, um dos fatores relevantes para mudança desse quadro, foi a participação política das populações nos movimentos reivindicatórios que possibilitou uma maior inserção dos mesmos nas discussões referente às questões socioambientais. Por conta disso, ressalta-se a importância do empoderamento político destes grupos, bem como o estabelecimento do diálogo de saberes entre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico, com o intuito de estabelecer ações sustentáveis na gestão dos espaços territoriais e usos dos recursos naturais.

## **7. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Discutir os processos de identificação territorial e refletir sobre as territorialidades presentes no território indígena Pankararé, objetivo principal desse trabalho, pressupõe o entendimento dos modos de vida do povo indígena com o espaço territorial em que se encontram inseridos.

Os Pankararé apresentam um modo de vida compreendido por um conjunto indissociável de elementos em que as relações simbólico-concretas estão associadas aos aspectos culturais, a religiosidade, bem como o uso e a conservação dos recursos naturais.

Tendo em vista que a cultura é algo dinâmico e vive em constante mudança, os Pankararé, embora tenham incorporado em seu cotidiano costumes citadinos ao longo das últimas décadas, passaram por um processo de recriação e reconstrução de alguns costumes que consolidaram e reafirmaram a identidade étnica do grupo.

Nesse sentido, a “aplicação dos critérios de indianidade” pela FUNAI para definir quem era e quem não era índio no Brasil, não conseguiu suprimir o processo de ressurgência dos povos indígenas no Nordeste, mesmo sendo os principais alvos destes “critérios” por serem considerados “misturados”.

Portanto, novos grupos passaram a emergir e configuraram uma realidade muito distinta daquela apresentada em 1970, que afirmava que os povos não litorâneos do Nordeste viviam seus últimos dias. Assim sendo, os índios declarados como “quase extintos” pela FUNAI, aguardaram o momento certo para ressurgir e reivindicar seus direitos. Evento esse de extrema importância nas análises acerca da construção da identidade territorial Pankararé. Diversos estudos como Caroso (1975), apontam o contato entre os índios e seus vizinhos regionais por volta do século XVII, através dos casamentos interétnicos, bem como por meio do diálogo entre as culturas sertaneja (do gado) e indígena que ora trouxeram conflitos e disputas por terras ora estreitaram os vínculos entre esses povos.

Numa escala histórico-espacial mais ampla, os reflexos das alterações na dinâmica socioeconômica regional contribuíram, para mudança de paradigmas culturais dentro das próprias aldeias indígenas.

Pois, ainda nos dias de hoje, verifica-se nas terras indígenas o reflexo da política de “integração” dos índios à sociedade, iniciada em 1910, com a criação do SPI. Inseridos nesse jogo de forças os índios Pankararé resistiram a pressão externa sobre suas terras e depois de um longo processo de conflitos e disputas tiveram seus direitos reconhecidos.

Como resultado desse processo histórico de lutas e reivindicações hoje, as terras indígenas Pankararé, encontram-se demarcadas e as propriedades de posseiros no interior do limite territorial indígena, estão em processo de indenização. Por ter passado um longo tempo até estas medidas serem tomadas, houve diversos conflitos entre índios e posseiros, devido a grande resistência dos posseiros em aceitar a indenização e sair de ‘suas’ terras, e, além disso, foram acirrados os conflitos internos entre as próprias famílias indígenas por conta das propriedades.

Nesse sentido, a luta pelo reconhecimento e demarcação dos territórios, foi vista pelas populações tradicionais como uma possibilidade reinventar-se criando e reelaborando antigos costumes consolidando a reafirmação étnico-identitária.

Em que o reflexo das identidades associadas à noção de territorialidade e a revitalização de aspectos da cultura através das reelaborações de práticas culturais bem como, as lutas pela demarcação do território, foram de extrema importância para esse estudo.

Assim, os processos de identificação territorial Pankararé, foram associados à dinâmica de construção e reconstrução de costumes de distintas matrizes culturais, como o sertanejo, o agricultor dentre outras. Isso agregou novas formas de interagir e “zelar” pela terra como afirma Modercin (2010), sobretudo nas práticas agrícolas.

O processo de reconstrução da identidade Pankararé, criou dessa maneira uma dinâmica socioespacial que definiu distintas territorialidades no espaço. Essas múltiplas territorialidades inseridas no território indígena, são demarcadas por meio da definição de fronteiras simbólicas a partir das especificidades de cada área do território.

Desta maneira, observa-se uma dinâmica muito própria nem sempre diferenciada pelos Pankararé, pois eles percebem o território como um conjunto único que possui uma abrangência entre o material e o imaterial, e, além disso, delimitam e diferenciam áreas por meio de cada atividade que ocorre nas mesmas.

Desse modo, o território é a todo o momento usado e apropriado pelos Pankararé, sendo que a relação entre o material e o imaterial é indissociável, e torna-se fundamental no processo étnico-identitário, bem como os conflitos e as disputas de poder presentes em todo o processo histórico de ocupação. Tais fenômenos reconhecimento, demarcação e uso do território potencializam os vínculos identitários entre os Pankararé.

Um dos reflexos dessa identidade territorial é relação de respeito no uso dos recursos naturais disponíveis no território Pankararé. Um dos caciques afirmou que os índios utilizam os recursos “de forma que não se acabe e que sirva aos seus filhos netos e bisnetos” (AF, 2007). Contudo, nem sempre as ações cotidianas estão condizentes com o discurso de conservação visto que podem ser modificadas a partir da necessidade de utilização dos recursos para subsistência da população.

Um exemplo comum ocorre nas épocas das estiagens prolongadas em que, pode haver uma sobreexploração dos recursos de caça e coleta de mel, tendo em vista a queda na produção nas roças de subsistência. Nesse caso, existe uma real necessidade de saciar a “fome” uma demanda mais emergente em que é necessário utilizar alguns recursos sem tanto “zelo” (J., 2010) como afirma o cacique.

Contudo, de maneira geral os índios não possuem práticas que trazem impactos negativos aos recursos naturais presentes na terra indígena. Apenas em épocas de carência alimentar, pode ocorrer a sobreexploração de alguns recursos devido a necessidade de sobrevivência do mesmo. Assim, verifica-se tanto a necessidade de uso dos recursos para sobrevivência alimentar, quanto à importância de conservação destes recursos para assegurar a própria existência do grupo enquanto grupo étnico distinto.

Uma das diferenciações relacionadas ao processo de identificação territorial Pankararé é a maneira como eles distinguem e classificam os índios moradores das diferentes aldeias a partir da sua relação com a natureza, assim como, pela escolha do local de moradia.

A etnoclassificação entre índio “brabo” e índio “manso” segundo Bandeira (2003) e Modercin (2010), ratifica a presença de distintas territorialidades do território, visto que ela define os lugares de habitação bem como a relação de proximidade com os recursos naturais nas práticas diárias. Pois quem depende mais dos recursos naturais para sobreviver e quem não depende tanto, por conta da realização de outras atividades como trabalho na roça e trabalhos diversos fora da terra indígena estabelecem vínculos distintos com o território. E segundo os Pankararé isso modifica tanto o espaço concreto visível, material quanto o espaço simbólico do índio com os encantos das matas, e com a religiosidade de maneira geral.

Pode-se dessa maneira estabelecer relação entre a classificação Pankararé entre índios “brabo” e “manso” com a relação identitária, tendo em vista que para os índios brabos convivem com os recursos naturais e com os encantados é maior do que os índios mansos. Desta maneira, este estudo pode verificar que a Identidade Territorial Pankararé assim como outras identidades encontra-se em constante movimento num contínuo processo de construção, afirmação, reajuste e reafirmação.

Nesse sentido, observou-se que as populações tradicionais, dentre estas os povos indígenas, possuem formas particulares de utilizar seus territórios e estes não possuem apenas uma delimitação física e rígida com fronteiras bem demarcadas. Os mesmos possuem concomitantemente uma delimitação simbólica em que as fronteiras tornam-se fluídas a depender das necessidades.

Com isso, tendo em vista que tanto a territorialidade quanto os processos de identificação territorial encontram-se em contínuo processo de construção e reconstrução, ao final desse trabalho surgem novas perguntas e o deixa aberto às novas possibilidades de leitura sobre o território. Nesse sentido, com o intuito de aprofundar a discussão relacionada aos processos de identificação territorial, aponta-se para a necessidade de realização de novos estudos que tragam a discussão das especificidades presentes em cada aldeia Pankararé, bem como, a relação da



construção identitária relacionada com seus vizinhos regionais (sertanejos, fundos de pasto, pescadores artesanais, comunidades ribeirinhas) dentre outros, com o intuito de elaborar um diagnóstico sociocultural aprofundado da área, associando este às demandas das populações sobre os usos e conservação dos recursos naturais da região.

## REFERÊNCIAS

ADMAS, 1994 ADAMS, C. **As florestas virgens manejadas**. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Série Antr. 10 (1), 1994.

ANAÍ, Bahia, número documento 438. **Histórico Pankararé**.

ANAÍ, Bahia, número documento 371, CIMI- Conselho Nacional Indigenista-Regional Nordeste. **O processo de demarcação das terras dos índios Pankararé no Brejo do Burgo**, 1985.

ANAÍ, Bahia, número documento 364, **Termo de acordo**, 1985.

ANAÍ, Bahia, FUNAI, número documento 394. **Apreciação da situação do Brejo do Burgo e Serra do Chico**, pelo engenheiro agrimensor José Jaime Mancin/ DGPI, 1980.

ANAÍ, Bahia, FUNAI, **Identificação étnica e histórico da distribuição espacial do grupo Pankararé**. Material coletado em 2004, sem data de publicação.

ANAÍ, Bahia, FUNAI, SOARES, Carlos A. C. **Pankararé de Brejo do Burgo: Um Grupo Indígena Aculturado**. Boletim nº 2, número documento 430, Material coletado em 2004, sem data de publicação.

BANDEIRA, F.P.S.de F. **Etnobiologia Pankararé**. Monografia do Bacharelado em Ciências Biológicas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1993.

BANDEIRA, F. P. S. de F., DANTAS, M. F. B., CHAVES, J. M. & MACHADO, C. G. (ORG.). **Diagnóstico Etnoambiental Pankararé**. 1ª ed. Revisada. UEFS/FNMA/ ANAI/ KOINONIA/ ACP-AS/ ACP. Feira de Santana, 2003.

BRASIL, Ministério das Minas e Energia. 1983. "Secretaria Geral **Projeto "RADAMBRASIL"**". Aracaju/ Recife: geologia, geomorfologia, pedologia,

vegetação e uso potencial da terra, Rio de Janeiro 856 p. il. 7 mapas (Levantamento de Recursos Naturais, 30: 24-25).

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **A Sociologia do Brasil Indígena**, RJ, Edições Tempo Brasileiro, v. 1,1972.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**, SP, Pioneira 1976.

CASTRO, E. **Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: Cejup: UFPA-NAEA, 1997.

COELHO, T., A cultura e seu contrário: cultura, arte e política pós-2001, SP, 2008.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. Florianópolis, UFSC, 1999.

CORRÊA, R.L., ROSENDAHL,Z. (orgs.) **Introdução à Geografia Cultural**. RJ: Bertrand Brasil, 2003.

CORRÊA, R.L., ROSENDAHL,Z. (orgs.) **Matrizes da Geografia Cultural**. RJ: EdUERJ, 2001.

CUNHA, E. **Os sertões**. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura/Brasiliense, 1985.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. e CARVALHO, Maria do Rosário G. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico. In: M. Carneiro da Cunha (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC/ Companhia das Letras, 1992.

DANTAS, M. de F. B. Percepção geológica ocal do território indígena Pankararé, Raso da Catarina, bahia, Feira de Santana– Bahia 2006, UEFS.

DIEGUES,C.A. **Espaços e recursos naturais de uso Comum**. SP, HUCITEC 2001a.

————— **Etnoconservação: Novos rumos de conservação da natureza nos Trópicos**. HUCITEC

————— **O mito moderno da natureza Intocada**. HUCITEC, 2001b.

FEENY, D.; BERKES, F.; MACCAY, B. J.; ACHESON, J. M. **A tragédia dos comuns: vinte e dois anos depois**. Trad. André de Castro C. Moreira. In: DIEGUES, A. C.;

MOREIRA, A.C.C. (orgs). Espaços e recursos naturais de uso comum. São Paulo: NUPAUB/LASTROP-USP, 2001, p 17-42.

GEAP- Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé. **A água e os Pankararé**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2008.

GEAP- Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé. **Tradição Pankararé: a festa do Amaro**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2008.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: “do fim dos territórios” à multiterritorialidade**. RJ: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R. **Territórios Alternativos**. SP: Contexto, 2006.

HAESBAERT, R., BANDEIRA, F.G. (orgs.) **Identidades e Territórios: Questões e olhares contemporâneos**. RJ: Acess, 2007.

HAESBAERT, R. **Identidades Territoriais**. In: Corrêa, Roberto Lobato; Rosendhal, Zeny. (Org.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. RJ: DP&A, 2005.

LEFÈVRE, F., LEFÈVRE, A. M. C., TEIXEIRA, J. J. V.(orgs). **O discurso do sujeito coletivo: uma nova abordagem metodológica em pesquisa qualitativa**. Caxias do Sul; EDUCS; 2000.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia 322. Brasília, 2002.

MAIA, S.M. **Os Pankararé do Brejo do Burgo Campesinato e etnicidade**. Salvador. Monografia de Bacharelado em Antropologia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, 1992.

MAIA, Suzana M. **Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato, etnicidade e organização política**. Relatório CNPq/ PINEB. Salvador, 1994.

MASCARENHAS, L.S. **Uma Análise Etnoecológica de duas Estratégias de Gestão de Ecossistemas no Raso da Catarina, Bahia**. Monografia do Bacharelado em

Ciências Biológicas. Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana 2003.

MCDOWELL, L. **A transformação da geografia cultural.** In Geografia Humana:

MITCHELL, D. **Não existe aquilo que chamamos de cultura: Para uma reconceitualização da idéia de cultura em geografia.** Espaço e Cultura, RJ, n.8, PP.31-51, agosto/dezembro, 1999.

MODERCIN I. F. **Rancho do Jatobá do Meio do Mundo: Etnografia da agricultura Pankararé e a relação dos índios com o ambiente.** Salvador, 2010, UFBA.

OLIVEIRA, J. H. M., **Caracterização Geomorfológica e Análise Integrada da Paisagem na Ecorregião do Raso da Catarina, Semi-árido Baiano, com uso de Sistemas de Informações Geográficas e Sensoriamento Remoto,** Mestrado em Modelagem em Ciências da Terra e do Ambiente. Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS, 2008.

OLIVEIRA, N. A. S. **A educação ambiental e a percepção fenomenológica, através de mapas mentais.** Rev. eletrônica Mestr. Educ. Ambient. ISSN 1517-1256, v.16. janeiro-junho, 2006.

OLIVEIRA FILHO, João P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana.** v. 4. n. 1. 1998. pp. 47-77.

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA, **Por uma Sociologia do campesinato indígena no Brasil.** ISSN: 0041-9052, 1970.

SACHS, I. **Desenvolvimento incluyente, sustentável sustentado.** RJ: Garamond, 2004.

SANTOS, M. **Espaço e Método.** Nobel, 1985.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.** Record, 2002.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção.** EDUSP, 2006.

SANTOS, M. **Por uma geografia Nova. Da crítica da geografia a uma geografia crítica.** Hucitec, 1978.

SERPA, A. **O espaço público na cidade contemporânea.** Contexto, 2007.

SILVA, A.A.D., GALENO, A. (orgs.) **Geografia: ciência do complexus: ensaios transdisciplinares.** Sulina, 2004.

SILVA, Livia M. **Análise da dinâmica temporo-espacial dos regimes de propriedades nas décadas de 80, 90 e 2000 nas Terras Indígenas Pankararé-BA.** Monografia (Especialização em Modelagem em Ciências da Terra e do Ambiente) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2008.

SILVA, J. C. **Arqueologia no médio São Francisco. Indígenas, vaqueiros e missionários.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História. Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Gabriela Martin Ávila, PE, 2003.

SOARES, Carlos A. C. **Pankararé de Brejo do Burgo.** Boletim do Museu do Índio. Antropologia. n. 6. Rio de Janeiro, 1977.

SOUZA, M.J.L. O território sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In **Geografia: conceitos e temas.** (orgs) CASTRO, I.E., GOMES, P.C., CORRÊA, R.L. RJ: Bertrand Brasil, 2000.

TUAN, Y.F., **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência,** SP: DIFEL, 1983.

VARESE S. De la aldea a la transnacionalización: los pueblos indios ante el tercer milenio (p. 202- 215) in **Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad** III Coloquio Paul Kirchhoff, México 1996.

VARGAS, I. A. Territorialidades e representações dos Terena da Terra Indígena Buriti (MS) Possibilidades didático-pedagógicas in: SERPA, A. (org.) **Espaços culturais vivências, imaginações e representações.** EDUFBA, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana. v. 2. n. 2. pp. 115-144,1996 b.

ZHOURI, A., LASCHEFSKI, K. (orgs.) **Desenvolvimento e conflitos ambientais,** UFMG, 2010.