

Universidade Federal da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Mestrado em Antropologia

Isabel Fróes Modercin

**RANCHO DO JATOBÁ DO MEIO DO MUNDO:
ETNOGRAFIA DA AGRICULTURA PANKARARÉ E A RELAÇÃO DOS
ÍNDIOS COM O AMBIENTE**

Salvador

2010

Isabel Fróes Modercin

Rancho do Jatobá do Meio do Mundo:

Etnografia da agricultura Pankararé e a relação dos índios com o ambiente

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre .

Orientador: Prof. Dr. Fábio Bandeira

Salvador

2010

M689 Modercin, Isabel Fróes
Rancho do Jatobá do Meio do Mundo: Etnografia da agricultura
Pankararé e a relação dos índios com o ambiente / Isabel Fróes Modercin. –
Salvador, 2010.
190 f.: il.

Orientador: Profº. Drº. Fábio Bandeira
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

1. Etnoecologia. 2 Raso da Catarina (BA). 3. Índios Pankararé.
4. Povos indígenas. I. Bandeira, Fábio. II. Universidade Federal da Bahia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 980.1

FOLHA DE APROVAÇÃO

Isabel Fróes Modercin

Rancho do Jatobá do Meio do Mundo:

Etnografia da agricultura Pankararé e a relação dos índios com o ambiente

Salvador, de de 2010.

(Fábio Pedro de Souza Ferreira Bandeira, Doutor em Etnoecologia,
Universidade Estadual de Feira de Santana)

(Suzana Moura Maia, Doutora em Antropologia, Universidade Federal
do Recôncavo Baiano)

(Ordep José Trindade Serra, Doutor em Antropologia, Universidade
Federal da Bahia)

Aos povos indígenas, “cabocos” e sertanejos que vivem no Raso da Catarina.

AGRADECIMENTOS

Todo o processo que vai da minha entrada no Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFBA em 2008 à impressão da versão final dessa dissertação (março de 2012) foi permeado de dores e delícias nas quais a participação de algumas pessoas foi fundamental e gostaria de agradecê-las de coração.

Os Pankararé são o motivo e a motivação primeira deste trabalho, e por isso, lhes sou imensamente grata. E não só por isso, mas por tudo que vivi e aprendi nesses oito anos de convivência. Nas aldeias da terra indígena aprendi tanto quanto na graduação e cresci enquanto ser humano. Gostaria de citar um por um o nome daqueles que me ajudaram e me (ajudam), mas ao invés, o farei pessoalmente.

Em segundo lugar, agradeço, à casa que me acolheu para realizar esse trabalho: o Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Sou grata pelo apoio dos professores, funcionários e alunos. E também à instituição que financiou meus estudos de abril de 2008 a abril de 2010: a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).

Agradeço ao professor Ordep, por me receber no programa como orientador, pelas conversas inspiradoras sobre trabalho e sobre a vida. E ao professor Fábio que me iniciou na Etnobiologia, me incentivou a estudar Antropologia e me adotou como orientanda quando o profº Ordep precisou afastar-se. Agradeço a ele pelas críticas, sugestões, encorajamentos, pelas imagens e fotos, pela revisão criteriosa do texto, por me acolher quando precisei estar em Feira de Santana... Enfim, obrigada por tudo.

Outros professores também me ajudaram e influenciaram positivamente (às vezes mesmo sem saber) minha formação. Maria do Rosário, Edwin Reesink, Núbia Rodrigues e Cecília McCallum contribuíram muito para a minha (trans)formação antropológica e gostaria de lhes agradecer. À profª Rosário também gostaria de agradecer por participar da minha banca de qualificação contribuindo muito positivamente com o resultado final do trabalho.

Aos colegas de sala de aula sou muito agradecida pelos comentários, desabafos e pequenas-grandes ajudas. Obrigada Edison, Evandro, Breno, Ana Magda, Sarah, Hildon, Natelson, Manu... Obrigada aos amigos de outras searas, às vezes distantes, mas sempre presentes: Rafita, Thiago e Mari, Karine, Jurubeba, Ju Spinola... Aos amigos de agora e de toda hora que fazem a vida mais gostosa em meio às turbulências: “as meninas do fogo” (não tenho nem palavras), Carol, Lea, Lívia, Tiago, Gabi... À família da capoeira que me ensina a viver, só tenho a agradecer, sempre.

Agradeço, enfim, à minha família que dá a alegria necessária para viver, trabalhar e enfrentar as dificuldades e mazelas do dia-a-dia, a família mais maravilhosa que eu conheço! Devo muito (ou quase tudo) à minha mãe, meu pai, minha irmã (quem fez as ilustrações da página 124), meu irmão, meu marido, e à minha filha.

Obrigada pela oportunidade de crescer, aprender e valorizar cada vez mais o sol e o mar de cada dia.

RESUMO

MODERCIN, Isabel Fróes. **Rancho do Jatobá do Meio do Mundo**: Etnografia da agricultura Pankararé e a relação dos índios com o ambiente. Salvador, 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

O presente trabalho teve como objetivo estudar a relação dos Pankararé com o ambiente em que vivem. Trata-se de uma etnografia focada no manejo de recursos naturais, bem como na percepção e atribuição de significados aos elementos *naturais* do território pelo grupo indígena. Para isso utilizou-se fontes bibliográficas e material etnográfico. O estudo realizou-se nas Terras Indígenas Brejo do Burgo e Pankararé, situadas sobre os municípios de Paulo Afonso, Glória e Rodelas (Bahia), onde vivem cerca de 1500 indígenas. A região, conhecida como Raso da Catarina, é uma das mais secas do semi-árido baiano onde predomina o bioma da Caatinga. Aí os Pankararé, antes conhecidos como “cabocos do Brejo”, vivem há várias gerações e assim desenvolveram um vasto e detalhado conhecimento sobre o território. Esse corpo de conhecimentos acerca dos recursos naturais – como a classificação de plantas e animais – bem como o uso e a percepção territorial inserem-se numa dinâmica subordinada a um aspecto marcante da ecologia local: a existência de dois ambientes complementares, o Brejo “civilizado” e o Raso “bruto” (selvagem). Esta oposição não se restringe apenas ao caráter ambiental, mas acompanha também critérios de relevância social e simbólica. Nesse sentido, o estudo busca investigar em que implicam as expressões “viver do mato” – associada à vivência no Raso – e “viver da roça” – referente ao modo de vida típico do Brejo. Assim, foi feita uma revisão dos estudos de etnobiologia e etnoecologia realizados entre os Pankararé, seguida de pesquisa de campo, com base na observação participante, objetivando-se aprofundar tanto a compreensão sobre o uso dos recursos do Raso quanto descrever os conhecimentos e técnicas de manejo envolvidas no trabalho agrícola e, portanto, como esses dois universos estão interligados no manejo integrado do território indígena.

ABSTRACT

MODERCIN, Isabel Fróes. **Rancho do Jatobá do Meio do Mundo**: o significado de viver da roça para os Pankararé. Salvador, 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

The present work aimed to study the relationship of Pankararé people with the environment in which they live. It is an ethnography focused on natural resource management as well as in the perception and attribution of meaning to the natural elements of the territory by the indigenous group. For this I used literature sources and ethnographic material. The study took place on the indigenous land Pankararé and the indigenous land Brejo do Burgo, located on the municipalities of Paulo Afonso, Glória and Rodelas (Bahia), where about 1,500 people live. The region, known as Raso da Catarina, is one of the driest of the semi-arid region of Bahia where predominates the Caatinga biome. The Pankararé people inhabited this region for several generations and thus developed a comprehensive and detailed knowledge of the territory. This body of knowledge about natural resources - such as the classification of plants and animals - as well as land use and perception are part of a dynamic subordinated to an outstanding feature of the local ecology: the existence of two complementary environments, the *brejo* (swamp) "civilized" and the *raso* (shallow) "raw" (wild). This opposition is not only restricted to the environmental character, but also follows the criteria of social and symbolic relevance. In this sense, the study also aimed to investigate the expressions involving "to live of the agriculture" - associated with living in the *brejo* - and "to live of the forest" - referring to the way of life typical of the *raso*. Thus, I performed a review of studies on ethnobiology and ethnoecology about the Pankararé, followed by field research, based on participant observation, in order to deepen both the understanding of the use of the resources of the *raso* as to describe the knowledge and techniques management involved in agricultural work and therefore how these two worlds are intertwined in the integrated management of the indigenous territory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
CAPÍTULO 1: ANTROPOLOGIA, ETNOBIOLOGIA E A CONSERVAÇÃO AMBIENTAL.....	21
1.1 Desconstrução: dos ideais ambientalistas.....	21
1.2 Construção: de outra visão sobre o par relacional sociedade/ natureza.....	28
1.3 Situação: índios na caatinga do nordeste brasileiro.....	34
CAPÍTULO 2: COMO OS “REMANESCENTES” CONQUISTARAM O RECONHECIMENTO DE “POVO PANKARARÉ”.....	40
CAPÍTULO 3: ONDE VIVEM E QUEM SÃO OS PANKARARÉ.....	53
3.1 Caracterização das Terras Indígenas.....	53
3.2 Como chegar às aldeias Pankararé	57
3.3 As aldeias: infra estrutura e organização sócio política.....	60
CAPÍTULO 4: VISÃO NATIVA SOBRE O TERRITÓRIO.....	68
4.1 Limites da área: entroncamentos e topografias.....	73
4.2 Raso & Brejo.....	75
4.2.1 História e uso atual do raso e do brejo.....	78
4.2.2 Aspectos ecológicos do raso e do brejo.....	84
4.2.3 Recursos ambientais ou seres do raso e do brejo.....	91
4.3 Viver do mato e viver da roça.....	96
CAPÍTULO 5: AGRICULTURA PANKARARÉ.....	105
5.1 As roças.....	106
5.1.1 Descrição geral.....	106
5.1.2 O que é uma roça?	110
5.1.3 Como e quando se adquire uma roça: regras gerais de propriedade.....	115
5.1.4 Terreno bom para plantar o que?.....	118
5.1.5 Manejo das roças: “brocar”, queimar, “destocar”, plantar, “limpar”, colher.....	123
5.1.6 Calendário agrícola: plantio, colheita e beneficiamento.....	130
5.1.7 Estágios sucessionais da roça.....	141
5.2 Os cultivares: agrobiodiversidade.....	143
5.2.1 Mandioca.....	144

5.2.2 Macaxeira.....	151
5.2.3 Feijão, milho e abóbora, jerimum ou melancia.....	152
5.3 Os cercados.....	162
5.4 Comida de verdade.....	162
CONCLUSÃO.....	167
BIBLIOGRAFIA.....	172
ANEXOS.....	179

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Localização das aldeias Pankararé.....	53
Figura 2 Imagem de satélite <i>landsat</i> das Terras Indígenas. (Fonte: Bandeira et al, 2003).....	54
Figura 3 Riacho do Tonã, aldeia Brejo do Burgo. (Fonte: Banco de Dados do GEAP).....	55
Figura 4 a. Vegetação na estação seca; b. Vegetação na estação chuvosa.....	56
Figura 5 Acesso à aldeia Brejo do burgo pela BA-210. (Fonte: Google Earth).....	57
Figura 6 Fim de tarde na Serrota.....	58
Figura 7 Aldeia Brejo do Burgo. (Fonte: Banco de dados GEAP).....	59
Figura 8 Aldeia do Chico: cânion do Chico e igreja. (Fonte: Banco de Dados GEAP).....	60
Figura 9 Crianças brincando na algaroba em frente à escola Ângelo Pereira Xavier.....	61
Figura 10 Sede da Associação dos Descendentes Indígenas, na aldeia Brejo do Burgo (Poço).....	64
Figura 11 Etnomapas da área indígena: baixas e chapadas (Aquarela de Osmar Borges em: Bandeira et al, 2003).....	76
Figura 12 Mapa de distribuição dos “monumentos” pelas terras indígenas.....	80
Figura 13 Lugares sagrados na roça da Serra do Cágado: a. Mata onde moram encantados; b. Bonome que não pode ser cortado.....	82
Figura 14 Relevo sombreado da área indígena.....	85
Figura 15 Cobertura vegetal da área indígena.....	86
Figura 16 Classificações nativas de unidades de paisagem. (Aquarela de Osmar Borges em: Bandeira et al, 2003).....	90
Figura 17 Rancho numa roça de feijão e milho fotografado na década de 70. (Foto de Carlos Caroso Soares do Banco de dados GEAP).....	99
Figura 18 Roças de policultivo na aldeia Brejo do Burgo.....	107
Figura 19 Gráfico da proporção do número de roças por família nas aldeias Poço e Ponta d’Água.....	108
Figura 20 Gráfico da ocorrência de cultivos nas propriedades familiares.....	109
Figura 21 Roças: a. Feijão e milho; b. Mandioca.....	110
Figura 22 Uso do espaço na década de 70: roças contíguas às casas. (Foto de Carlos Caroso Soares do Banco de dados do GEAP).....	111

Figura 23 Cercas antigas feitas apenas de estacas madeira.....	112
Figura 24 Pedras demarcando limite de uma antiga roça na Serrota.....	113
Figura 25 Área recém “brocada” e queimada, para em seguida plantar.....	118
Figura 26 Croquis dos consórcio de cultivares nas roças: a. Feijão de arranca, milho e abóbora; b. Feijão de corda, milho e melancia; c. mandioca (imbuzeiro mantido na roça)...	120
Figura 1 Área recém “brocada” e queimada, para em seguida plantar.....	125
Figura 28 (à esquerda): Carregamento de mandioca chega à casa de farinha. (Fonte: Banco de Dados GEAP).....	136
Figura 29 (à direita): Jegues carregam melancias no “caçua” (cesto de cipó) e capim no lombo.....	136
Figura 30 Processamento (cozimento) do licuri para venda na Feira de Paulo Afonso.....	137
Figura 31 Família trabalha na produção do doce de caju.....	137
Figura 32 Algumas etapas de um dia de trabalho na roça: a. Chegada à roça de trator; b. Preparando o rancho; c. Catando lenha; d. Fim do trabalho de quebrar o milho; e. Almoço sob o rancho; f. “Soneca” depois de comer; g. Apanhando caju; h. Arrancando “baissora”...	138/39
Figura 33 Mulheres “limpando” o feijão.....	140
Figura 34 Homem “batendo” o milho.....	140
Figura 35 Mulheres Pankararé vendem feijão de corda e caju na feira de Paulo Afonso.....	141
Figura 36 Duas áreas de capoeira na Serrota: a. Capoeira nova; b. Capoeira velha.....	142
Figura 37 Plantio de macaxeira no “cercado” da casa, na aldeia do Poço.....	151
Figura 38 Roça de milho, feijão de corda e melancia consorciados.....	153
Figura 39 Variedades de milho “grande”e “batité”; “capoco” branco e “capoco” vermelho.....	158
Figura 40 Mulher trazendo melancias da roça. (Fonte: Banco de Dados do GEAP).....	160
Figura 41 Diversidade de plantas cultivadas no “cercado” da casa: mangueira, coqueiro, bananeira, macaxeira.....	162
Figura 2 Homens cozinhando tatu peba em buraco feito no chão.....	166

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Cronologia de eventos importantes na história Pankararé.....	51
Tabela 2 Aspectos que diferenciam e complementam o brejo do raso.....	84
Tabela 3 Diferenças entre raso, sertão e brejo. (Fonte: Bandeira, 1996).....	88
Tabela 4 Paisagens reconhecidas pelos índios. (Fonte: Bandeira, 1996).....	89
Tabela 5 Relações entre o tipo de terreno, as plantas indicativas e o plantio adequado. (Com base em Bandeira, 1993 e dados de campo).....	119
Tabela 6 As percepções indígenas sobre as plantas indicativas para cada cultivo.....	121
Tabela 7 Classificação dos tipos de cultivos.....	144
Tabela 8 Variedades de mandioca mansa e braba.....	152
Tabela 9 Variedades de feijão e milho.....	159
Tabela 10 Variedades de melancia.....	161

LISTA DE SIGLAS

Fapesb – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia

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

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GEAP – Gestão Etnoambiental Pankararé

INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária

INTERBA – Instituto de Terras da Bahia

NUPAUB/USP – Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Tradicionais e Áreas Úmidas Brasileiras da Universidade de São Paulo

ONGs – Organizações Não Governamentais

PINEB/ UFBA – Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro da Universidade Federal da Bahia

Sema – Secretaria do Meio Ambiente

TI – Terra Indígena

UEFS – Universidade Estadual de Feira de Santana

INTRODUÇÃO

O presente trabalho trata da relação do povo indígena Pankararé, habitante das Terras Indígenas Pankararé e Brejo do Burgo, com o ambiente em que vivem. A análise baseia-se numa etnografia focada no manejo de recursos naturais, na percepção nativa sobre o território e atribuição de significados aos elementos *naturais* do mesmo pelo grupo indígena. Para tanto, adentrei a investigação por meio de duas categorias presentes nas expressões nativas “viver do mato” e “viver de roça”. Sendo assim, realizei uma revisão bibliográfica acrescida de dados de campo sobre os usos (inclusive o uso simbólico) e conhecimentos associados ao território e ao manejo dos recursos ambientais. No que diz respeito à agricultura, ou o “viver da roça”, os dados são principalmente oriundos da observação participante, uma vez que ainda não havia sido feita uma pesquisa etnoecológica desse sistema. Desse modo, busquei saber como, quando e onde eles decidem estabelecer suas roças de milho, feijão, melancia e mandioca; qual o conhecimento envolvido nas práticas agrícolas; que variedades cultivam; quais as definições nativas de “roça”, “capoeira”, “mata” e quais as implicações disto tudo no entendimento da relação Pankararé-ambiente. Ou seja, o que significa “viver de roça” na visão Pankararé?

Conheci a área indígena Pankararé em abril de 2004, aos 21 anos de idade quando ainda era estudante do curso de Ciências Biológicas na Universidade Federal da Bahia. Era a minha primeira experiência numa área indígena e também o meu primeiro contato direto com o bioma da caatinga. De forma que todo o cenário e a vivência eram novos para mim e me impressionaram. Enquanto estudante de Biologia tinha como motivação a preocupação acerca das problemáticas ambientais, conjugada a uma busca incessante por soluções para elas. E o Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé (GEAP), o qual me levava para lá, justamente buscava promover a conservação da caatinga da área indígena, levando em consideração o modo de vida Pankararé e os saberes destes índios sobre o ambiente, um aspecto novo para mim.

Cheguei à área para realizar um trabalho de Educação Ambiental com professores e professoras das aldeias. Atividade esta que integrava o Projeto GEAP, executado pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), sob coordenação do professor Dr. Fábio Bandeira, e financiado pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente do Ministério do Meio

Ambiente (FNMA/MMA). Além desta, outras atividades estavam previstas pelo projeto como a implantação de criatórios de emas e cutias; apiários e meliponários; realização de estudos sobre manejo do solo e da água; além de diversas oficinas em gestão de projetos, associativismo, cooperativismo e temas afins.

O projeto GEAP aconteceu em duas etapas. A primeira consistiu do Diagnóstico Etnoambiental quando se realizou o levantamento dos saberes e usos que os índios fazem do ambiente circundante acompanhado de um etnomapeamento das terras indígenas¹. Já a segunda etapa, realizada em parceria com as associações indígenas (duas associações das duas facções políticas existentes na época), previu a implantação de algumas atividades consideradas prioritárias no diagnóstico. Paralelo a isso, realizaram-se inúmeros estudos sobre o conhecimento tradicional Pankararé que resultaram em produções acadêmicas e técnicas. Tanto o Projeto GEAP como estes estudos abarcaram muitos aspectos da inter-relação entre os índios e a caatinga sem, no entanto, aprofundar as investigações sobre a agricultura praticada por eles.

Em 2007, um projeto executado pela UEFS sob coordenação da professora Dr^a Marina Siqueira de Castro, e financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), propunha a *transição agroecológica* da aldeia da Serrota. A principal atividade do projeto era a implantação de um sistema experimental de policultivo, ou seja, uma roça de bases agroecológicas. As atividades não alcançaram maior êxito devido a um ruído na comunicação entre pesquisadores e indígenas no que tange à agricultura e à visão de meio ambiente, em minha opinião. Deste momento em diante, comecei a me interessar pelo tema das roças indígenas cada vez mais.

Descobri que para entender o que está por trás da expressão “viver de roça” deveria ao mesmo tempo compreender o que significa “viver do mato”. Considerei necessário discorrer sobre a “roça” em associação ao “mato” como duas categorias ecológicas, espaciais e sociais complementares. Sendo assim, revisei os estudos etnobiológicos (monografias de graduação e dissertações de mestrado) desenvolvidos entre os Pankararé voltados para os aspectos do conhecimento tradicional relacionado ao “mato” e ao “raso” tais como os saberes sobre caça, classificação e manejo de abelhas nativas, classificação e uso de plantas, percepções sobre a geomorfologia, além de rever outros trabalhos sobre outros temas, mas igualmente importantes para se ter uma visão geral sobre a relação entre os índios e seu ambiente. Os

¹ Encontre alguns desses mapas nos ANEXOS.

trabalhos pioneiros de Bandeira (1993) sobre etnobiologia, o de Maia (1992) sobre política e etnicidade e o de Luz (1985) acerca da história oral Pankararé foram tomados como base para o desenvolvimento deste estudo. Sobretudo, os resultados da monografia *Etnobiologia Pankararé* (Bandeira, op cit) são explorados e desenvolvidos ao longo da dissertação.

O primeiro capítulo visa contextualizar o leitor nas opções teórico metodológicas que orientam esse trabalho. Nele apresento meu ponto de vista e de partida para estudar a relação dos Pankararé com a caatinga. Justifico o afastamento dos estudos sobre campesinato indígena e a aproximação dos estudos sobre os índios das terras baixas da América do Sul (TBAS), a chamada etnologia clássica, na medida em que me inspirei no conceito de perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996b) enquanto abordagem metodológica e outras teorias sobre a relação cultura-natureza mais comumente utilizadas para se estudar os povos indígenas das TBAS (Descola, 2000) para descrever (entender) a inter-relação dos Pankararé do Raso da Catarina com o ambiente nos seus próprios termos. Assim, procurei demonstrar de que maneira, como Bióloga e ambientalista pude me afastar da ideia de *natureza* enquanto recurso ambiental e compreender o que seria *recurso ambiental* para os Pankararé, ou o que significaria a caatinga para eles enquanto para nós é um bioma a ser preservado. Finalizo esse capítulo situando meu estudo num panorama mais amplo da antropologia e da etnobiologia.

Isto posto, apresento um resumo histórico da área e da sociedade estudados no capítulo 2. Este esboço ajudará o leitor a entender transformações no uso dos recursos ao longo do tempo e principalmente como e porque os “cabocos” passam a ser reconhecidos como “índios Pankararé”, por meio de vários acontecimentos que levam à construção das categorias “índios” *versus* “posseiros”. Uma vez que os resultados desta dissertação são permeados por memórias do passado e processos de transformação presentes nas falas dos índios, é indispensável ao leitor compreender um pouco desta história. O esboço foi elaborado com base na análise de Maia (1992) sobre a construção da oposição categórica entre “cabocos” e “posseiros” e o estudo de Luz (1985) sobre a percepção Pankararé da história. Transformações nas roças, no uso dos recursos em geral e nos discursos dos índios sobre o Raso da Catarina e a caatinga são reflexos deste processo.

Antes de entrar na discussão sobre a inter-relação dos Pankararé com seu território, situo o leitor na área, fazendo uma descrição geral das terras indígenas e das aldeias, no

capítulo 3, quanto à localização, clima, vegetação, demografia, situação jurídica, ocupação e uso do solo, atividades produtivas, organização social etc.

O capítulo 4 consiste numa revisão bibliográfica dos estudos etnobiológicos realizados entre os Pankararé, acrescida de resultados da vivência em campo. Reuni e sintetizei todo o material encontrado buscando apresentá-lo como um todo, como um corpo do conhecimento ecológico tradicional Pankararé acompanhado da descrição nativa sobre o Raso da Catarina (mais especificamente na área que compreendem as Terras Indígenas) e os usos e estratégias de manejo da área. Isto dá suporte e complementa o estudo sobre o manejo dos sistemas agrícolas, uma vez que estes são unidades de paisagem complementares e, às vezes, contíguas às demais unidades de paisagens tratadas como um todo de “mato”.

Por fim, no capítulo 5 apresento os resultados da pesquisa de campo realizada nas aldeias Brejo do Burgo (Poço e Ponta d'Água) e Serrota, quando conversei com homens e mulheres, jovens e idosos, e acompanhei algumas etapas do trabalho na roça além do cotidiano de algumas famílias. É difícil precisar o tempo de duração da pesquisa de campo já que desde quando surgiu o interesse pelo tema “roça” estive observando, interagindo e fazendo anotações, ou seja, desde 2007. Fora a vivência anterior na área desde 2004. Mesmo assim, pode-se dizer que duas viagens foram voltadas especificamente para acompanhar os trabalhos agrícolas e gravar algumas entrevistas com pessoas consideradas *bons informantes*, ou seja, aqueles considerados *sabedores* sobre o assunto ou com facilidade para falar sobre, e principalmente pessoas dispostas a participar da pesquisa.

Para selecionar o universo de entrevistados utilizei o método “bola de neve”, o qual consiste em escolher informantes chaves para iniciar, e pedir a estes que indiquem outro potencial entrevistado e assim sucessivamente. Como é de costume, numa área indígena, as primeiras pessoas a nos referirmos devem ser os caciques. Destes, entrevistei dois, pois um não quis participar – mas mesmo assim indicou sua esposa para falar comigo – e o quarto vive na cidade de Paulo Afonso. Fora as indicações, também conversei com uma professora da maior escola indígena local e alguns participantes do GEAP. Assim, busquei como pude compor um grupo variado de entrevistados pertencentes a distintas facções políticas, de ambos os sexos e variadas idades entre 20 e 70 anos. Mas ressalto que tendo partido dos caciques como informantes chaves corro o risco de ter falado com um grupo privilegiado no acesso à informação e relacionamento com *os de fora*. De qualquer modo, não poderia, por maior inserção que tivesse na comunidade, entrevistar moradores das aldeias sem

consentimento das lideranças. Até porque no momento da pesquisa a situação política na área era tensa em decorrência dos processos de indenização e retirada de posseiros realizados pelo INCRA. Para maior esclarecimento do leitor, apresento uma breve descrição sobre quem são os entrevistados, nos anexos.

As duas viagens dedicadas exclusivamente ao levantamento de dados para a pesquisa do mestrado ocorreram nos meses de abril e novembro de 2009. A primeira com duração de 10 dias e a segunda com duração de 20 dias. Também utilizei 89 questionários aplicados em 2001 pela equipe do Projeto GEAP e disponibilizados pelo professor Fábio Bandeira a fim de obter um panorama geral de alguns aspectos da agricultura praticada no Poço e na Ponta d'Água, tais como número de roças por família, localização das roças, plantas cultivadas, mão de obra empregada, utilização de insumos externos etc. Teria sido muito rico analisar a situação das quatro aldeias: Brejo do Burgo (Poço), Ponta d'Água, Serrota e Chico. Contudo, só tive acesso aos questionários com dados das duas primeiras aldeias e não houve tempo para replicar a pesquisa nas duas últimas. Como veremos adiante, a Ponta d'Água antes era considerada parte de Brejo do Burgo, por isso ao apresentar os dados dessas duas aldeias como representativas do todo, é como se estivesse escolhido as aldeias mais populosas e onde a maior parte das pessoas têm a agricultura como atividade produtiva principal. O tipo de informação retirada dos questionários serve apenas para dar uma visão geral da prática agrícola. Questões mais particulares e específicas são discutidas com base no material etnográfico.

Quanto à revisão bibliográfica, apesar de ser uma área de estudo em expansão ainda são poucos ou quase inexistentes os trabalhos sobre etnobiologia e manejo de agroecossistemas voltados para os índios que vivem no nordeste brasileiro, sobretudo na caatinga. De modo que, estendi as leituras aos estudos sobre etnoecologia de agroecossistemas desenvolvidos em outros lugares como Amazônia e México, onde mais pesquisas foram realizadas sobre o tema, e os estudos feitos entre outros grupos sociais que não indígenas, tais como pequenos agricultores habitantes do semiárido nordestino de modo geral.

Espero, assim, ter contribuído, para ampliar o entendimento sobre a relação entre os índios que vivem no bioma da caatinga com esse ecossistema, e, sobretudo espero ter suscitado novas e interessantes perguntas sobre esse tema, sobre essa realidade.

CAPÍTULO 1: ANTROPOLOGIA, ETNOBIOLOGIA E A CONSERVAÇÃO AMBIENTAL

O que os povos indígenas têm haver com a conservação ambiental? De que maneira a etnobiologia vem ampliando nossa percepção sobre a relação entre povos indígenas e a natureza, ao mesmo tempo em que contribui para a elaboração de projetos de gestão ambiental em parceria com as populações autóctones? E como e porquê a abordagem antropológica é imprescindível no meio disso tudo?

Interessada numa temática mais ampla, que trata da relação sociedade/natureza, empenhei uma revisão dos trabalhos de caráter etnoecológico realizados entre os Pankararé buscando transformar os resultados obtidos aí num todo capaz de dizer algo mais sobre esses índios, baseando-me na literatura antropológica para isto. Mas antes de apresentar o resultado deste apanhado, permitam-me reproduzir um exercício que fiz para desconstruir certos preconceitos (ou mal entendidos) e olhar para o objeto com curiosidade ao invés de desconfiança.

1.1 Desconstrução: dos ideais ambientalistas

Partir para uma desconstrução da visão sobre os Pankararé enquanto índios *conservacionistas por natureza* mostrou-se imprescindível desde quando percebi que não conseguia acreditar, embora tentasse fortemente, nessa visão. Ideal este compartilhado por muitos colegas igualmente ambientalistas e indigenistas, e propagado inclusive no meio acadêmico. Toledo – etnoecólogo influente no México e no Brasil – por exemplo, defende o reconhecimento de uma racionalidade ecológica *intrínseca* aos produtores tradicionais: a estratégia do uso múltiplo dos recursos ambientais (Toledo, 1990 apud Toledo 2005). Segundo este princípio, produtores rurais, indígenas e outras populações tradicionais seriam detentoras de um conhecimento que os permitiria a manutenção de diversidade biológica, de diversas práticas de manejo dos ecossistemas e da heterogeneidade paisagística de seus territórios.

Da maneira como está colocada tal “racionalidade ecológica intrínseca” das populações tradicionais poderíamos ficar seguros de que bastaria entregar as florestas a estes

povos e a conservação da biodiversidade estaria garantida. Para falar só da questão ambiental, por enquanto.

No cenário dos movimentos sociais, as “sensibilidades ecológicas contemporâneas” – como Descola (1998, p.24) chama os que lutam pelos direitos dos animais ou das florestas com base numa ecologia profunda² – muitas vezes invocam visões de mundo dos índios da Amazônia ou da América do Norte para apoiar suas causas em favor do meio ambiente. No entanto, estas pessoas fazem um retrato bastante idealizado das visões de mundo nativas, atribuindo a elas o papel de símbolo de convivência em harmonia com a natureza. Retrato que muitas vezes é propagado e reificado pela mídia, e pelos adeptos da ecologia profunda (Descola, 1998).

Uma vez que, atualmente, os povos indígenas têm contado principalmente com a ajuda de ONGs (Organizações Não Governamentais) nacionais e internacionais, universidades e pesquisadores, sobretudo na sua luta por território, acontece então, que não raro, as lideranças indígenas utilizam-se justamente desse discurso para atrair aliados. Ou seja, negociam com a sociedade nacional de acordo com o papel que lhes foi dado: o de protetores da natureza. E dessa forma obtém apoio de agências financiadoras, órgãos do governo e ONGs.

Em diversas oportunidades pude observar como os Pankararé faziam esta negociação de expectativas (a intenção que os dois lados têm de atender às expectativas um do outro) com pessoas *de fora*, inclusive conosco, equipe do Projeto GEAP. Às vezes, quando estávamos na área indígena fazendo nossos trabalhos de extensão e chegava alguém de fora éramos prontamente convocados pelo cacique Afonso a participar da reunião. Foi assim durante um encontro dele com o candidato a prefeito do município de Glória e numa outra ocasião com uma ONG de Paulo Afonso. Nestas circunstâncias o cacique nos chamava de “pessoal do meio ambiente” e exaltava a importância da caatinga e do Raso da Catarina (a segunda categoria mais utilizada por ele do que a primeira) por suas riquezas naturais, à medida que colocava os Pankararé como os grandes conhecedores desta região.

Pode parecer que o discurso *conservacionista* do cacique, adotado também por outras lideranças indígenas locais, faz parte da construção de um projeto de indianidade Pankararé que quer passar a imagem deste povo como a dos guardiões do Raso da Catarina. O discurso de certo grupo de lideranças Pankararé sobre o que é ser índio incorpora a ideia do índio em

² Filosofia proposta pelo norueguês Arne Naess em 1973 que coloca os seres humanos em pé de igualdade com os demais seres vivos do planeta.

harmonia com a natureza desejada pelos não índios e principalmente pela parte da sociedade que os apoia em sua luta por território, que financia seus projetos socioambientais ou ainda que lhes oferece algum benefício material (materiais de construção, remédios, ferramentas agrícolas etc.). Pelo menos este é o discurso para os de fora.

Como veremos mais adiante, os estudos que abrangem temas sobre sociedade/natureza apontam para uma relação estreita entre biodiversidade e sociodiversidade. Aparentemente as práticas de manejo ecológico das populações manteria ou até mesmo promoveria a biodiversidade existente. Afirmar isto, entretanto, causa uma certa inquietação já que, não raro, encontram-se, nas pesquisas etnoecológicas, discordâncias entre a teoria – as descrições feitas pelos sujeitos da pesquisa sobre suas práticas de manejo – e a prática em si observada. Tais inconsistências podem dar uma idéia errônea do conhecimento ecológico tradicional, como se fosse algo que só existe porque de certa forma foi organizado pelo pesquisador. Ou ainda pode fornecer argumentos, àqueles que são contrários à cessão de direitos aos povos indígenas, à suposição de que o discurso conservacionista adotado por lideranças indígenas, ou o papel desses povos na promoção e conservação da biodiversidade, é uma idealização nossa (pesquisadores/ ambientalistas) ou deles (indígenas).

Quando os Pankararé falam de abelhas, por exemplo (Modercin, 2005), eles descrevem maneiras de extrair o mel de modo que a colônia não seja prejudicada, mas a convivência mostra que no dia-a-dia eles tiram o mel, a colônia em si, e às vezes a própria árvore fica comprometida após a extração, já que as abelhas nidificam no interior delas. O mesmo se dá quando explicam sobre os procedimentos da caça. No caso da captura de tatupeba eles dizem que não pegam as fêmeas e que não caçam os animais na época de sua reprodução, obedecendo a um calendário rígido (Maia, 1992). No entanto, quando se aproxima a época de São João a procura por pebas aumenta muito, por se tratar de uma comida tradicional da festa e, então, alguns índios caçam muitos indivíduos, inclusive para vender. Nesta ocasião observamos a captura de grande quantidade de animais de ambos sexos e tamanhos variados.

Percebemos então que pode haver, e em geral há, uma lacuna entre o que se diz e o que se faz. Na opinião de Descola,

frequentemente, a retórica ecológica de alguns líderes indígenas exprime menos as concepções cosmológicas tradicionais — complexas e diversificadas, logo difíceis de formular no código simplificador de nossa

economia política da natureza — do que um desejo de obter o apoio de organizações internacionais influentes (Descola, 1998, p. 24).

Acredito, entretanto, que nem sempre esta distinção entre o que se fala e o que se faz é consciente ou reside numa intenção não explicitada de apenas atender a expectativas numa negociação com os de fora, mas às vezes ocorre simplesmente porque os referenciais são diferentes mesmo. Ou ainda, porque se acredita que as coisas deveriam ser de determinada maneira, mas por motivos, que vale a pena investigar, elas estão ocorrendo diferentemente.

A questão, sobre as discrepâncias entre o que se faz e o que se diz, é complexa e não seria possível discutir profundamente neste espaço. Como diz Sahlins “esse conflito entre a atividade prática e os limites da mente se insere numa contradição original e básica, entre cujos polos a teoria antropológica tem oscilado desde o século XIX” (Sahlins, 1979, p. 68). Mesmo assim, me foi útil discutir, não para trazer contribuições a esta arena, mas para aproximar-me do universo estudado mais genuinamente.

Edmund Leach, por exemplo, abordou o assunto “o que se faz” *versus* “o que se diz” através da elaboração do conceito de “ideal nativo”. Em *Jinghpaw Kinship Terminology* ele trata da relação entre a terminologia de parentesco e os comportamentos sociais tendo como princípio de análise que o ideal nativo não corresponde aos fatos empíricos observados (Leach, [1954] 1996).

Ligia Sigaud fala sobre esse artigo, na apresentação do livro *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, e diz que segundo Leach, os antropólogos ingleses arbitrariamente traduziam os termos nativos para o inglês e assim incorriam em grande erro, pois as relações eram diferentes sob uma terminologia e outra. Não bastava apenas uma tradução direta para compreender o que se passava. Seguindo a crítica neste sentido, Leach diria que além disto, as descrições de comportamento feitas pelos melhores informantes seriam um “ideal nativo” bastante diferente do comportamento da maioria das pessoas (ibidem, p. 21-22).

Da mesma forma que Leach fala do ideal nativo, Lévi-Strauss também fala, em entrevista cedida a Didier Eribon que no livro *As Estruturas Elementares do Parentesco*, ele estudou o que as pessoas “acreditavam que faziam ou afirmavam que deveria ser feito” e não o que realmente faziam (Lévi-Strauss & Eribon, 2005, p.148). No contexto da contribuição dos estudos etnoecológicos no diálogo com os indígenas tendo em vista a conservação ambiental, precisamos estudar o que eles dizem sobre sua relação com a natureza, que usos fazem dela e porque seu discurso difere de sua prática às vistas dos pesquisadores ou o que

motiva esta discrepância, esforçando-nos assim em compreender que visão de natureza eles têm.

Quando estudava o conhecimento etnoecológico Pankararé sobre as abelhas, concluí algo sobre o qual discordaria hoje: que os critérios utilizados pelos índios para identificar estes insetos refletiria a utilidade que as abelhas têm para eles, ao serem provedoras de mel, principalmente. Não que isto não seja verdade, mas será somente isso? Será que os animais só têm valor se puderem ser comidos? Será que as plantas só têm importância por sua importância medicinal? Por trás desta conclusão estava a ideia de que os organismos conhecidos e classificados são aqueles que têm algum tipo de serventia. Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem* conclui o contrário: primeiro as plantas são conhecidas pelo puro interesse em conhecer para depois serem utilizadas, propondo que o conhecimento científico e o conhecimento “selvagem” se aproximariam no ponto em que os dois buscam conhecer e organizar o mundo (Lévi-Strauss, 1976).

Voltando um pouco na história da antropologia e da etnobiologia, podemos dizer que a visão dos “selvagens” apresentada por Malinowski de que eles só seriam capazes de reconhecer e classificar plantas úteis à sobrevivência material, é semelhante à visão de alguns etnobiólogos apresentada por Brent Berlin (1992). Na mesma época em que o funcionalismo estava em alta, definia-se etnobiologia a partir de um viés de interesse econômico em detrimento do que seria chamado posteriormente de um viés cognitivo da etnobiologia (ibidem). O principal objetivo da etnobiologia seria então listar plantas e animais nomeados por povos autóctones e, sobretudo a função de cada um: alimentar, medicinal, ritual, espiritual etc.

Se o reconhecimento da importância dos saberes tradicionais ainda hoje tem gerado debates sobre preservação e proteção desses conhecimentos, arrisco dizer que isto se deve ao modo como nossa sociedade valoriza a biodiversidade, ou seja, com base no seu potencial econômico. Por outro lado, para aqueles adeptos da ecologia profunda, a natureza vale por si só, e inclusive, em detrimento dos seres humanos, às vezes, o que causa outros tipos de conflitos como a criação de Unidades de Conservação de uso restrito em áreas consideradas tradicionais por determinado grupo humano³. Mas as duas situações, ajudam a esclarecer porque os indígenas usam um discurso conservacionista com os de fora (eu, inclusive):

³ Sobre esta discussão sobre a ecologia profunda e a criação de unidades de conservação no Brasil que excluem a presença humana, mesmo que sejam habitantes do local há séculos, ver: Diegues, Antonio C. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. Editora Hucitec: São Paulo, 1996.

porque *somos nós* quem tem esta visão “objetificante” sobre a natureza, uma natureza-objeto (Albert, 1995) a ser preservada ou explorada, mas de qualquer modo considerada à parte da sociedade. É uma hipótese.

Quando Descola (1998) diz que os indígenas utilizam-se de um discurso que sensibiliza os preservacionistas e simpatizantes de causas ambientais, pode dar a entender que eles só assumem o papel de conservadores da natureza para obter ajuda. Conclusões semelhantes, com base no mesmo raciocínio podem sugerir que o conhecimento etnoecológico destes povos está voltado simplesmente para o suprimento de necessidades fisiológicas.

Não acredito que a sobrevivência Pankararé baseia-se apenas em necessidades materiais. Por isso, não se trata de saber se o discurso é sincero ou se é forjado convenientemente. Mas de descobrir porque eles adotam este discurso. Por que o conhecimento ecológico descrito difere, em alguns casos, das práticas de manejo? Divergências do tipo “dizem que não caçam, mas caçam”, “dizem que não derrubam árvores, mas derrubam”, devem ser mais bem investigadas e contextualizadas num sistema de conhecimentos e estratégias de manejo do ambiente e de significação da natureza.

O raciocínio sobre as causas que levam os indígenas a utilizarem-se de um discurso conservacionista, se for por um caminho mais fácil nos leva a conclusão de que o empregam com o propósito de tocar “as sensibilidades ecológicas” (Descola, 1998, p.24). Aliás, o preconceito de que os índios estão forjando um discurso ou uma imagem é especialmente marcante no caso dos índios que vivem no nordeste e sofrem ainda mais com este estigma de estarem, além de tudo, fingindo uma indianidade para obter vantagens.

Mas se olharmos por outro lado, da mesma forma que Malinowski diz que os “selvagens” só reconhecem o que possa servir de comida, pode-se dizer que nós só temos um interesse pelo que possa ser trocado por dinheiro, o que fica evidente ao se proclamar a importância da biodiversidade genética para a descoberta de novos fármacos, por exemplo, ou de transformar um *habitat* de um povo num bioma a ser preservado. A separação entre a sociedade humana e os ecossistemas que envolvem outras espécies – ou a dicotomia cultura/natureza – está na base do nosso pensamento (supõe-se), mas não necessariamente de todo pensamento. Os estudos sobre a cosmologia dos índios da Amazônia demonstram bem isso ao propor uma visão perspectivista sobre a natureza, ou melhor dizendo, a inclusão de partes do universo que nós consideramos natural nas relações sociais (Vilaça, 1992; Lima,

1996; Viveiros de Castro, 1996b). Mais que isso, o antropólogo Viveiros de Castro propõe que segundo a cosmologia ameríndia a cultura seria o comum entre pessoas e animais enquanto a animalidade viria a *posteriori*, uma ideia totalmente contrária à nossa que postulamos que a animalidade nos une aos animais e a cultura nos diferencia. Silveira (2009) propõe ainda, apoiando-se na ideia dos híbridos de Latour, que as paisagens híbridas evidenciam seres não humanos como agentes de socialidade demonstrando outra forma ainda de perceber as paisagens “naturais”.

Sendo assim, talvez haja entre os indígenas uma preocupação de fato com a conservação ambiental, ou talvez nem faça sentido essa tal preocupação. Ou pelo menos não nos mesmos termos que os nossos. Em resposta às inquietações da equipe de pesquisadores e técnicos do projeto GEAP com relação ao manejo sustentável dos recursos ambientais, os Pankararé, às vezes diziam, distraidamente: “nada vai se acabar”, pois eles possuem terra e mato a perder de vista, e têm fé que “o que é de Deus não se acaba”. Estou ciente da lógica pautada numa economia ecológica que está por trás do nosso discurso sobre gestão ambiental de terras indígenas e da caatinga enquanto bioma ameaçado. Mas e quanto ao discurso indígena? O que os índios entendem por *natureza* é o mesmo que nós entendemos? O que é o Raso da Catarina para eles?

O recurso de encontrar soluções para problemas antropológicos identificando e isolando a nossa própria cosmologia projetada na imagem que pintamos do *outro* não é nada criativa (apenas como exemplo ver Howard, 2002). Mesmo assim, considerei como uma etapa necessária da pesquisa e do percurso do pensamento em busca de novas direções. Esta introdução me levou a crer que os indígenas podem estar se utilizando deste discurso conservacionista para conseguir nosso apoio, sim. Não nos enganando de que têm uma preocupação em conservar a natureza quando na verdade não têm, mas sim pedindo nos nossos termos – o do valor material dos recursos naturais – para que os ajudemos a proteger sua “morada”, a qual inclui as roças, as matas, a caça, o mel, os “encantados”, os paredões de pedra, principalmente das invasões e grilagens constantes da parte dos não índios. Morada considerada por eles valiosa (no sentido de importante) por motivos que ultrapassam o simples valor material da biodiversidade como fonte de comida ou de novas descobertas farmacológicas, valores estes, inclusive desconhecidos por nós que vivemos nas cidades, um contexto cultural totalmente diferente. A permanência dos habitats indígenas implica na

possibilidade de manutenção de sua identidade e de seus processos culturais associados a este ambiente.

Essa perspectiva abre outras possibilidades de análise, buscando genuinamente compreender certas ideias que os indígenas têm sobre a natureza e seu valor expressas nos discursos das lideranças na relação com a sociedade nacional no contexto da gestão ambiental do território. E eu não teria chegado aqui sem antes identificar certos ideais (ou ideologias) presentes no nosso discurso em relação ao discurso indígena.

1.2 Construção: de outra visão sobre o par relacional sociedade/ natureza

Os estudos de etnobiologia e etnoecologia têm dado uma grande contribuição à interlocução entre populações autóctones e sociedades nacionais representadas por setores do governo e pesquisadores, necessária para se atingir os objetivos de conservação ambiental e sobrevivência dessas populações. Contudo, via de regra, as pesquisas etnoecológicas são fundamentadas numa distinção ontológica entre o ambiente natural – os recursos naturais – e a sociedade, ou seja, as pessoas que o percebem, categorizam e utilizam. O termo em si *etnobiologia* já supõe que a visão de outros grupos étnicos (de onde vem o prefixo etno-) sobre os seres vivos assemelha-se à visão das Ciências Biológicas. Daí, trata-se de comparar a Biologia da ciência à Biologia supostamente elaborada em outro contexto sociocultural, por exemplo a Etnobiologia Pankararé. Quando, na verdade, ocorre que nós organizamos o pensamento de outrem com base no nosso modo de pensar, ou ainda o fazemos de maneira a torná-lo compreensível aos nossos párias da academia.

N’*O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss (1976), utilizando-se de vários exemplos etnográficos dedicados à descrição e ao exame da categorização e do uso da natureza por populações autóctones, conclui que “a exigência de ordem está na base do pensamento primitivo, mas somente na medida em que está na base de qualquer pensamento” (idem, p. 30). E assim, sugere uma aproximação de lógicas subjacentes ao “pensamento selvagem” e à Ciência, consideradas como duas formas distintas de pensamento científico, com diferentes estratégias e necessidades de ordenação (idem p. 36). Porém tanto em Lévi-Strauss como nos autores dos estudos etnobiológicos, a análise parte da dicotomia natureza/sociedade que é uma das bases lógicas na qual se fundamenta o pensamento da Ciência. Com essa oposição categórica de pano de fundo, a etnobiologia foi desenvolvida por alguns em termos da descrição do conhecimento tradicional, supondo que ele seja equivalente à Ciência (para uma

visão contrária ver El-Hani & Bandeira, 2008). Tal abordagem vem sendo utilizada para demonstrar o vasto conhecimento ecológico de povos indígenas, agricultores, pescadores e outros grupos e *validá-lo*, o que representa o risco e a limitação desse tipo de análise.

No início do desenvolvimento da Etnobiologia, buscava-se acessar o conhecimento nativo principalmente para descobrir a finalidade das plantas consideradas relevantes pelo pesquisador. Como dizia John P. Harrington em 1947:

uma pequena parte do estudo [de etnobiologia] consiste em determinar os nomes nativos das plantas ... e a classificação desses nomes. O que deve ser a maior parte do estudo consiste em determinar os *usos das plantas* para a cultura material, por um lado, e para alimentação e fins medicinais, por outro. (1947, p. 244 apud Berlin, 1992, p. 4, grifo meu).

Em uma obra que se tornou um clássico dos estudos de etnobiologia *Ethnobiological Classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional Societies*, Brent Berlin define a etnobiologia através de duas questões maiores que, segundo ele, parecem nortear os estudos nesta área. A primeira de viés econômico questionaria “como e de que maneira as sociedades humanas *usam* a natureza?” (Berlin, 1992, p. 4, grifo meu) e a outra buscaria saber “como e de que maneira as sociedades humanas *veem* a natureza?” (ibidem). Esta última, fundamentalmente cognitiva, de acordo com Berlin (ibidem).

Um pesquisador muito citado nos trabalhos brasileiros de etnobiologia e etnoecologia, Toledo (1992), diz que a etnoecologia tem como foco de investigação, além das visões de natureza apresentadas pelos grupos humanos, as formas de *apropriação da natureza* por esses grupos, ou seja, o *manejo* que um grupo humano faz do ecossistema (idem). Temos aí outro foco de pesquisa um pouco mais amplo em que a visão utilitária da natureza não envolve apenas os usos pontuais de plantas e animais, mas direciona o olhar sobre a apropriação da natureza de maneira integrada num dado território.

Outro estudioso que se tornou popular na etnobiologia, etnoecologia e etnoconservação (termo criado por ele mesmo) foi o antropólogo Antônio Carlos Diegues do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Tradicionais e Áreas Úmidas Brasileiras da Universidade de São Paulo (NUPAUB/USP). Sua tese de doutorado consistiu numa análise da legislação ambiental brasileira sobre unidades de conservação, onde ele defendeu que a mesma teria sido elaborada sob forte influência da ideologia preservacionista norte americana, a qual pressupõe a criação de refúgios naturais intocáveis como solução contra a destruição

ambiental provocada pelo homem. Diegues também foi um dos grandes responsáveis pela popularização do termo “populações tradicionais” e prestou inúmeras consultorias ao governo que incorporou os tais “povos tradicionais” na elaboração de políticas públicas.

Numa síntese de ideias apresentadas por outros autores, Diegues (2000) diz que as etnociências partem da linguística para estudar o conhecimento tradicional sobre os processos naturais, tentando *descobrir a lógica subjacente* ao conhecimento do mundo natural e às taxonomias e classificações totalizadoras.

A etnobiologia, portanto, tem um escopo amplo e pode ser desenvolvida em diferentes sentidos. Visualizo aqui dois caminhos mais precisamente marcados: o de investigar o *conhecimento ecológico tradicional*⁴ (etnotaxonomias, uso dos recursos, estratégias de manejo ambiental etc.) e outro que visa inferir a *lógica subjacente* a ele, ou seja, o que podemos aprender sobre a visão de mundo de um povo a partir da sua relação com a natureza. Se bem que o segundo caminho já foge um pouco dos limites das etnociências adentrando completamente no campo da antropologia (se é que as etnociências não são estudos antropológicos). Ainda assim, me parece que “buscar uma lógica subjacente”, ainda propõe algo *sobrejacente*. Os dois caminhos perpassam, então, pela necessidade de compreender, antes de tudo, o *corpus do conhecimento tradicional* do grupo social estudado.

No contexto da discussão sobre Patrimônio Imaterial, Carneiro da Cunha (2007), diz que “nada ou quase nada ocorre no conhecimento tradicional da mesma forma que no conhecimento científico” (idem, p. 2) porque ao contrário da ciência, que afirma por definição ser universal, o primeiro se assume um saber local. Tanto que a autora nem fala em “conhecimento tradicional”, mas prefere falar em “conhecimentos tradicionais”, no plural (idem). E é por isso que nesse mesmo artigo, ela afirma ser preciso estabelecer um pacto com as populações indígenas para que elas contribuam com a conservação da biodiversidade brasileira. Algo parecido com o que Conklin e Graham (apud Orlove & Brush, 1996, p. 6) chamam de “*the indian-environmentalist alliance*” (aliança entre índios e ambientalistas). Conhecer e aliar-se ao conhecimento local é imprescindível aos pesquisadores/ ambientalistas na busca pela conservação ambiental.

⁴ Objeto de estudo das etnociências o conhecimento ecológico tradicional (TEK em inglês) refere-se a todo o corpo de saber sobre determinado assunto ligado ao mundo natural de interesse do pesquisador: biologia, ecologia, pedologia, zoologia, botânica, geologia etc. Podemos questionar em que sentido ele é mais ou menos tradicional que o conhecimento científico ou o religioso, por exemplo, e porquê desse tratamento diferenciado.

Assim, a etnobiologia, discorrendo sobre o conhecimento tradicional ecológico vem se tornando cada vez mais ligada a uma preocupação com a conservação ambiental. Como já dizia Berta Ribeiro no prefácio à SUMA Etnológica dedicada à Etnobiologia, em 1985, “a importância prática dos estudos etnobiológicos é que eles lidam com conhecimentos milenares que permitiram a manutenção do equilíbrio ecológico ainda presente em vastas regiões do mundo” (2000, p. 8).

Não só estudar e garantir a manutenção desses conhecimentos, mas também aprender com eles, é um dos desdobramentos possíveis da etnobiologia, na visão de alguns pesquisadores. Martin (1995) considera que pesquisas sistemáticas sobre o conhecimento ecológico local permitiram acessar questões teóricas importantes sobre a relação entre populações humanas e seu ambiente além de contribuir para o desenvolvimento rural e a elaboração de projetos de conservação. Outros autores sugerem o uso do conhecimento tradicional na definição de propostas oficiais de manejo e conservação, em decorrência da sua consistência e adequação à manutenção dos recursos ambientais locais (Morin-Labatut & Akatar, 1992). De fato, quando se sobrepõe o mapa de áreas verdes restantes no Brasil ao mapa de Terras Indígenas, as imagens mais ou menos coincidem uma com a outra. Os motivos pelos quais as Terras Indígenas apresentam-se mais conservadas que o seu entorno podem ser inúmeros, mas o fato é que, em geral, tem sido assim⁵.

Nesse âmbito, as pesquisas etnobiológicas têm registrado o conhecimento tradicional e as estratégias de manejo do ecossistema que influenciam na configuração das matas “virgens” (entre aspas porque nunca são virgens de fato) e na seleção de variedades de cultivares – usados e manipulados nas roças – adaptados e resistentes, cada vez mais raros e em risco de extinção (para uma revisão sobre a antropologia e a conservação da biodiversidade ver Orlove & Brush, 1996). Balée (1994), por exemplo, ousadamente afirma que a floresta amazônica seria resultado de anos de manejo indígena. Um fato ainda mais inesperado é a observação da perda de biodiversidade em áreas antes ocupadas por grupos autóctones e transformadas em unidades de conservação, como é o caso dos parques do Serengeti e Ngorongoro na Tanzânia e no Quênia respectivamente (Colchester, 2000). Os parques foram criados em áreas onde antes habitavam tribos de pastores que desenvolviam atividades de pastoreio e queima de pasto. A subsequente exclusão dos pastores, para a criação da reserva, levou, segundo o autor,

⁵ Ver Fany, Ricardo (org). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

à conversão dos pastos em arbustos causando impactos negativos para os herbívoros locais cujo papel é fundamental para a biodiversidade da região.

O crescente reconhecimento de que a variedade biológica pode estar associada à diversidade social tem aumentado os debates sobre a necessidade de valorizar e garantir a permanência dos conhecimentos tradicionais. Essa guinada contribui para o fortalecimento das discussões sobre propriedade intelectual e maneiras de proteger o conhecimento tradicional, buscando-se encontrar formas de, ao menos, retribuir os povos que o detêm por mantê-lo em uso e em transformação⁶.

A importância de se garantir a sobrevivência e permanência das populações autóctones, seus ecossistemas e seus conhecimentos associados, é cada vez mais reconhecida e defendida não só por socioambientalistas, mas por pesquisadores que estudam o assunto (Cunha, 1994; Orlove & Brush, 1996; Emperaire, 2005). Neste sentido, trata-se de buscar estratégias de conservação que incluam o ecossistema em questão (os recursos ambientais que ele oferece), mas, sobretudo, considerem este ecossistema *em relação com* as pessoas que vivem nele e suas estratégias de uso. Como lembra Carneiro da Cunha, “gerações de cultivadores foram cruciais para descobrir o valor das espécies, selecioná-las e mantê-las até nossos dias” (1994, p. 132). As *formas de fazer* de cada povo, portanto, são igualmente valiosas para a preservação da biodiversidade e devem ser descritas e compreendidas ao mesmo tempo em que sejam garantidas as bases necessárias à sua produção e reprodução.

Para Carneiro da Cunha, pode-se dizer que “vivendo em suas formas tradicionais e em territórios suficientemente amplos, as sociedades indígenas, têm preservado e enriquecido seu meio ambiente, já que dependem dele” (idem, p. 134), mas na atual situação em que se encontra a maioria dos povos indígenas, diversos fatores os pressionam de todos os lados: suas terras são invadidas por garimpeiros, madeireiros, caçadores, produtores rurais; seus recursos ambientais se tornam cada vez mais escassos à medida que a população cresce; sem falar na complexa situação dos indígenas “aldeados” em centros urbanos. Diante deste quadro, fica realmente difícil para eles manterem práticas que conservam a natureza.

Sobre isso, Posey (2001) coloca uma questão importante: “seriam as populações nativas ‘conscientes’ de suas atividades de manejo?” (idem, p. 279). E mais: “possuiriam elas

⁶ Sobre esta discussão ver Brown, Michael F. Can Culture Be Copyrighted?. *Current Anthropology*. v. 39, n. 2, 1998 e Cunha, Manuela Carneiro. Introdução. *Revista IPHAN: Patrimônio Imaterial e Biodiversidade*, n. 32, 2005.

conceitos ‘reais’ de conservação ecológica?” (Posey, 2001, p. 286). Dando a resposta em seguida, ele diz que

a maioria dos estudos etnobiológicos tende a levantar o conhecimento nativo somente em relação ao que é previamente conhecido pela ciência [...] investiga[ndo] categorias de uso de plantas, comportamentos animais, relações ecológicas, tipos de solos e paisagens que estejam abordados em nosso próprio sistema de conhecimento. (Posey, 2001, p. 286).

Ou seja, a pesquisa é feita com base em nosso sistema de conhecimento, de onde vem a ideia de conservação ambiental a qual só costuma ser compreendida dentro de uma lógica que considera a natureza em separado à sociedade, seja como algo valioso a ser preservado, seja como uma “mina de ouro” a ser explorada, como discutido inicialmente. Ou, nas palavras do antropólogo Bruce Albert:

esses dois discursos sobre a Natureza [o ambientalista e o econômico] têm, no fundo, premissas comuns que são radicalmente antagônicas às concepções indígenas. Exploração ou preservação da Natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada enquanto instância separada da sociedade e a ela subjugada. (Albert, 1995, p. 18).

A etnobiologia, portanto, oferece ferramentas riquíssimas para unir ambientalistas e sociedades indígenas pela conservação dos recursos ambientais, mas apresenta limitações. Comparando o conhecimento tradicional, ou não, à Ciência, para ultrapassar ou simplesmente mudar de concepção é preciso entender, como foi proposto para os índios amazônicos (Viveiros de Castro, 1996b), que uma forma totalmente outra de conceber a natureza é possível. A própria concepção de natureza deve ser questionada e compreendida para se ter sucesso em projetos de gestão ambiental com povos indígenas. Silveira (2009) sugere que a busca pela purificação do seja natural em oposição ao social nos impede de ver não humanos como agentes de socialidade e de perceber paisagens como um resultado da ação tanto humana quanto dos outros seres que o integram. O autor mostra ainda que nem mesmo nosso conceito do que seria uma paisagem natural é de fato puro.

Por outro lado, embora a concepção de uma visão de mundo onde natureza e sociedade não constituem categorias ontológicas, mas sim pontos de vista que residem no corpo (Viveiros de Castro, 1996b) seja atribuída aos povos indígenas amazônicos, ela sugere

que tão importante quanto determinar os usos e saberes sobre a natureza para estabelecer a tal *indian-environmentalist alliance* (Orlove & Brush, 1996), é compreender *qual o sentido de natureza* para um dado povo indígena. Mesmo um grupo indígena caboclo do sertão nordestino. Até porque quanto mais se investiga, mais o limite entre o que seria cultural em oposição ao natural se mostra tênue ou mesmo difícil de definir.

1.3 Situação: índios na caatinga do nordeste brasileiro

Tratei do tema sociedade/natureza de um modo geral, enfatizando o papel da etnobiologia nessa área tendo a conservação ambiental como pano de fundo motivador. Justifiquei ser necessário compreender a relação de determinado povo com o ecossistema envolvente para garantir não apenas a reprodução social do grupo humano em questão, mas também garantir a preservação dos recursos naturais. Estreitando um pouco mais o foco em direção ao objeto de estudo em questão, volto para os grupos indígenas que vivem na região Nordeste do Brasil e mais especificamente aqueles que habitam o bioma da caatinga.

Se as pesquisas voltadas para a relação sociedade/natureza passam por uma transformação numa tentativa de não imprimir a dicotomia às visões de mundo outras, podemos dizer que os estudos sobre os “índios *do nordeste*”⁷ também estão tomando outros rumos já há alguns anos. E curiosamente, em outro campo da ciência (as ciências biológicas), a motivação para estudar a caatinga – ambiente destes índios e de outras sociedades – igualmente mudou nos últimos anos, de ecossistema pobre e pouco interessante, ela passou a ser reconhecida por sua delicadeza e riqueza de espécies endêmicas.

Na área das ciências humanas, ainda encontra-se na literatura antropológica a ideia de que a incorporação de aspectos da “civilização” pelos indígenas representa sua contaminação e sua degeneração. E neste sentido, os índios que têm a mais longa história de contato com o colonizador apresentariam “elevado grau de contaminação” (Howard, 2002, p. 26). E a miscigenação então, colocá-los-ia numa categoria à parte como “índios misturados” que, para tornarem-se etnologicamente mais interessantes, careceriam de uma análise, preferencialmente realizada pela antropologia histórica, capaz de reconstituir seu passado e assim buscar vestígios de sua indianidade no presente, como sugere Oliveira (1998).

⁷ Utilizei aí o termo “índios *do nordeste*” irônicamente, pois concordo mais com a expressão “índios *no nordeste*”, destacando a situação ao invés do pertencimento, como utiliza Manuela Carneiro da Cunha em: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC/ Companhia das Letras, 1992

Curiosamente a marginalidade dos povos indígenas habitantes do sertão nordestino não é apenas recente, mas uma marca impressa desde a colonização e mantida ao longo da história até os dias de hoje, associada à construção histórica da marginalização da própria região nordeste (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992). Dantas e colaboradores (1992) defendem esta ideia e definem este grupo indígena reunindo povos em decorrência de uma característica em comum: o lugar marginal na história, resultante de uma infinidade de fatores, como a *situação ambiental* e padrão de ocupação do sertão.

Segundo os autores, quando o colonizador chega aqui, ele se encanta com a mata tropical da costa e com os Tupi, um povo homogêneo e exótico. Os índios habitantes do sertão, por sua vez, vem a ser conhecidos pelos portugueses, primeiramente através dos Tupi, que os tratam como um todo reunido sob a denominação pejorativa de Tapuia (inimigos). Este grupo é composto por diversos povos, heterogêneos, falantes de línguas bastante diversas e de difícil compreensão, despertando pouco interesse em contraposição aos Tupi da costa (Dantas et al, 1992).

Um século depois, Martinho de Nantes, capuchinho francês, vivendo entre os Kiriri no rio São Francisco, diz “reinar [ali] uma ‘desordem assustadora’”. Os índios a ele lhe pareceram “‘embrutecidos’, os seus ‘festins’ impudicos e os feiticeiros, uns ‘impostores’ pois utilizavam somente ‘fumaça de tabaco e certas rezas’, parecendo ter entendimento com o diabo” (Martinho de Nantes, 1979 apud Dantas et al, 1992, p. 441).

Na publicação *Handbook of South American Indians*, editada por Julian Steward em 1946, os povos sul-americanos não relacionados à floresta tropical são classificados na categoria “Marginal”, o que inclui todos os povos do Nordeste relacionados ao ambiente da caatinga (idem, p. 431). Já em 1959, Eduardo Galvão inclui na “Área cultural XI – Nordeste”, não por acaso, a última área cultural, os povos aculturados, mesclados, sem muitos elementos contrastivos (Dantas et al, 1992, p. 431; Oliveira, 1998, p. 48). Se bem que incluindo aí os Pataxó do sul da Bahia considerados como grupos à parte por Silva (2007) em decorrência de suas características específicas em relação aos demais grupos.

Antes de seguir com o esboço da história dos povos indígenas habitantes do nordeste brasileiro, os autores, definem o grupo do qual falam:

Pensamos ter aqui configurado o que nos parece ser o conjunto étnico e histórico mais diretamente identificado ao Nordeste: o dos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às

frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII. (Dantas et al, 1992, p. 433).

Isto posto, Dantas e colaboradores buscam mostrar as políticas deliberadas de miscigenação e espoliação de terras indígenas empreendidas ao longo dos 500 anos de colonização. Demonstram assim, o papel dos aldeamentos como estratégia de restringir a ocupação indígena liberando terras para a expansão das fazendas de gado. Com o Diretório Pombalino de 1755, fica clara a agência da colônia em promover a “assimilação” dos indígenas. Para entender o significado da “mistura”, é necessária, portanto, uma visão da cadeia cronológica dos fatos históricos, não para representá-la como uma “fabricação” como colocado por Oliveira (1998, p. 52), mas para negar que o mesmo discurso continue sendo usado. A descrição dos acontecimentos como se segue no referido esboço não deixa de fora a participação dos próprios índios por meio de diversas estratégias de resistência e de luta.

Ao longo do século XIX, muitos aldeamentos foram extintos em todo o Nordeste, à medida que a colônia vai dando por cumprido seu papel no processo de restrição, miscigenação e aculturação dos povos indígenas. Diante disso, os índios continuaram utilizando estratégias na tentativa de reverter o argumento que os desqualificava enquanto “misturados” e justificava o avanço colonizador sobre suas terras (Dantas et al 1992, p. 452). Como parte destas estratégias, aguçavam sinais externos de sua indianidade e defendiam suas terras com foices, arcos e flechas diante da chegada de engenheiros que vinham medir as áreas a serem loteadas. Mas mesmo assim, os indígenas não conseguiram reverter o processo de extinção dos aldeamentos e já no final do século, antigas propriedades coletivas foram doadas às Câmaras Municipais, ou loteadas entre famílias indígenas, ou transformadas em propriedade particular de fazendeiros (idem).

Nas primeiras décadas do século XX, os índios ressurgem, timidamente, contrariando previsões de que estariam vivendo seus últimos dias (Ribeiro, 1970 apud idem, p. 455). E já nas décadas de 70 e 80 assistimos ao que os autores chamam de “um dos mais, senão o mais, complexo e criativo processo de mobilização política indígena contemporânea” (idem, p. 454). Num movimento incessante de luta por garantia da terra, a identidade indígena remete à ideia de povo originário e portanto verdadeiro dono da terra. Miscigenar, então, parte de um processo de negar o direito sobre o território. E a ressurgência faz parte de um movimento em busca da recuperação da identidade indígena como um meio também de resgatar direitos históricos, dentre os quais a retomada dos territórios é o mais importante.

Essa história se reflete nos estudos sobre os povos indígenas no Brasil. De um lado estudos sobre os índios habitantes do nordeste, a partir de uma abordagem do “contato” apoiando-se nas teorias da etnicidade e da antropologia política (Oliveira, 1998). De outro, os estudos sobre os povos amazônicos, utilizando-se de distinta bibliografia fundamentada nas noções de corporalidade (Seeger et al., 1979), de predação e produção e na cosmologia perspectivista (Viveiros de Castro, 1996b). Distinção elaborada e reproduzida (seja através da sua negação ou da sua afirmação) nos núcleos de pesquisa do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro⁸.

Podem ser que a distinção não esteja no objeto, mas na visão que se tem dele, como o próprio Viveiros de Castro (1999) sugere. O que está por trás do debate talvez seja o grau de contrastividade necessário aos povos indígenas para atrair etnólogos clássicos ou estudiosos do contato, das fronteiras étnicas etc. Mas sem avançar mais nesta questão, inclusive por uma deficiência de bagagem de leitura nesta área, enquanto o “centro” da produção antropológica brasileira se debate em teorizar a respeito, a “periferia” vem produzindo monografias, teses e artigos que descrevem diferentes aspectos dos povos indígenas no nordeste e que demonstram cada vez mais o quanto a visão de mundo dos caboclos merece um olhar voltado para *ela mesma*, e não somente para os aspectos em que ela se aproxima ou não da nossa própria perspectiva.

De um lado, isso vem sendo demonstrado com os estudos produzidos no âmbito do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (PINEB/ UFBA), e do outro, as pesquisas etnobiológicas realizadas pelo Programa de Gestão Etnoambiental Pankararé da Universidade Estadual de Feira de Santana (GEAP/ UEFS) também contribuem neste sentido. Falando da etnobiologia, que é de onde venho, um estudo feito por Bandeira em 1993, demonstrou um novo universo Pankararé, amplo e complexo e foi o estopim de um verdadeiro programa de investigação, a partir de 2000, acerca das percepções indígenas sobre a natureza. Desde então se vêm descrevendo classificações e definições êmicas de plantas, animais, solos, paisagens (Bandeira, 1993; Mascarenhas, 2003; Modercin, 2005; Cruz, 2006; Colaço, 2006, Dantas, 2006); estratégias de manejo ambiental (Bandeira, 1993, Mascarenhas, 2003; Dantas, 2006; Silva, 2008); formas de transmissão do conhecimento tradicional sobre plantas (Cruz, 2006) e fatores que influenciam

⁸ ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. v.1, Antropologia. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. pp. 109-223.

na heterogeneidade desse saber entre os indivíduos nas aldeias (Cruz, 2006; Colaço, 2006) e entre as aldeias (Colaço, 2006). Dantas (2006) num estudo inovador de etnogeologia demonstra, além disso, aspectos interessantes sobre o “mapeamento histórico-cosmológico do território” feito pelos Pankararé.

Todo esse conhecimento torna cada vez mais evidente que a relação Pankararé-caatinga não é a mesma, por exemplo, que a relação Paulo Afonsinos-caatinga, arrisco dizer. Ou seja, há algo marcadamente indígena ou Pankararé (ou mesmo dos “caboclos do Brejo”) nesse saber e saber-fazer sobre a natureza. Eles também demonstram uma familiaridade com o território (que extrapola os limites da área indígena) utilizada, inclusive, nos discursos de afirmação de identidade e ocupação ancestral da região.

Maia (1992) analisa o processo de reafirmação étnica dos “caboclos do Brejo” demonstrando a estreita relação deste com a luta pela terra, onde em alguns momentos os índios ressaltam o profundo conhecimento e diversos usos do ecossistema envolvente (áreas de caça, paisagens propícias a cada tipo de cultivo etc.), decorrente de anos de ocupação da área. Em um trabalho voltado para a descrição da história oral Pankararé e análise do seu significado, Luz (1985) conclui que “história, terra e rituais constituem o eixo ao redor do qual os Pankararé elaboram e fortalecem sua identidade étnica e cultural diferenciada” (idem, p. 2). Talvez estes três elementos centrais pudessem ser compreendidos de maneira conjunta ao serem perpassados por outro elemento: que é a relação dos Pankararé com seu território, o qual representa uma das áreas de caatinga mais preservadas da região. Considerada um lugar inóspito pelos viajantes de passagem, esta área nos parece *natural* e quase desabitada, mas os índios por sua vez, lhe imprimiram inúmeras marcas que fazem daí um espaço dotado de sentido e história.

Os resultados apresentados nesses trabalhos colaboram com a proposta inicial de que um complemento fundamental no presente estágio em que se encontra o corpo de estudos sobre os Pankararé é uma pesquisa investida em testar a hipótese de que o grupo indígena tem uma visão própria sobre a natureza atrelada ao que pode ser entendido como o “sentido de ser Pankararé”.

Por isso empreendi um apanhado geral dos conhecimentos tradicionais sobre a natureza e estratégias de manejo ambiental utilizadas pelos Pankararé, registrados por vários estudos de cunho etnobiológico no contexto do Projeto GEAP, buscando compreender de maneira ampla como os índios utilizam e percebem seu território (como e porquê chegaram a

demarcá-lo), qual a importância dos recursos naturais no suprimento de necessidades materiais e na sua cosmovisão, qual a lógica subjacente às etnotaxonomias etc. Dentro desse todo destaco o espaço da “roça” como um palco de transformações e um espaço fundamental para se conhecer e compreender a sociedade Pankararé e mesmo sua visão sobre seu ambiente uma vez que as roças são o lugar privilegiado para representar a domesticação da natureza. A descrição da agricultura indígena baseia-se em entrevistas e anotações do caderno de campo resultantes da observação participante. Antes, contudo apresentarei um esboço histórico sobre a trajetória dos Pankararé e uma descrição geral de onde vivem e como vivem esses índio hoje.

CAPÍTULO 2: COMO OS “REMANESCENTES” CONQUISTARAM O RECONHECIMENTO DE “POVO PANKARARÉ”

A história dos Pankararé, ou de como os “caboclos do Brejo” vêm a ser reconhecidos como índios Pankararé é bem semelhante às outras histórias de luta dos demais povos indígenas da região nordeste do Brasil no que diz respeito a fato de ser marcada por lutas. Historicamente marginalizados os índios que vivem no semiárido nordestino até hoje sofrem todo tipo de preconceito e enfrentam dificuldades para conseguir o reconhecimento de sua identidade étnica por parte de outros segmentos da sociedade, o que lhes é particularmente interessante no que diz respeito à garantia de acesso aos recursos naturais.

Outro aspecto estrutural marcante dos Pankararé é o faccionalismo do grupo, tema esse desenvolvido por Maia (1992) e parcialmente retomado aqui. Segundo a tradição oral Pankararé houve um tempo em que todos eram irmãos até quando algumas famílias “de fora” chegaram ao Brejo do Burgo e começaram a discriminar os “cabocos”, principiou-se, então, a cristalização das categorias “posseiros” e “cabocos”. Esses últimos passaram a assumir a identidade indígena a partir da noção de que seus ancestrais já habitavam a região e viviam como “cabocos brabos”, inseridos num contexto político social específico. Mais tarde, uma vez reconhecidas e demarcadas as terras indígenas o grupo subdividiu-se em duas facções políticas lideradas por dois caciques distintos. Recentemente quatro caciques atuam na área.

A história dos Pankararé se intercrucza com a de outros povos, como os Tuxá e os Kiriri, uma vez que as margens do rio São Francisco e regiões próximas eram povoadas por inúmeros povos que mantiveram e mantém muitas relações entre si. Relações essas que se estreitaram com o evento dos aldeamentos e que, de certa forma, se mantiveram e foram cruciais no “ressurgimento” das etnias (Silva, 1997; Brasileiro, 1996; Dantas et al, 1996). Sobre um passado mais recente, já ouvi, por exemplo, tanto dos Kiriri quanto dos Pankararé que os caçadores dos dois grupos costumavam se encontrar nas expedições de caça em que os primeiros seguiam na direção norte e os últimos na direção sul encontrando-se no meio do caminho, até recentemente. Não raro, também encontramos relações de parentesco e trocas econômicas. Sem falar nos recentes movimentos indígenas, o que já é outra história.

Mas alguns autores (Hohental, 1960; Pinto, 1956 apud Maia, 1992) sugerem que há laços de parentesco mais marcadamente entre os Pankararu e os Pankararé os quais

consistiriam em grupos irmãos, ideia esta propagada também segundo a história oral dos Pankararé registrada por Maia (1992) e Luz (1985). Os dois grupos, segundo relatório apresentado à FUNAI (Agostinho et al, 1977) fariam visitas constantes um ao outro e casariam entre si.

A primeira referência direta aos Pankararé está em Hohenthal Jr (1960), segundo Sampaio (1995). Em visita a Brejo dos Padres entre os anos de 1951 e 1952, o antropólogo americano ouviu dos Pankararu que havia parentes seus, os Pankararé, do outro lado do rio. Na dita publicação, Hohenthal se refere aos Pankararé como um “grupozinho de índios que não estão sob a jurisdição do SPI (Serviço de Proteção ao Índio)” (1960, p. 58 apud Maia, 1994, p. 17), considerados “remanescentes” assim como todos os outros povos indígenas do Nordeste, decorridos séculos de um projeto de colonização que pretendeu, sem lograr total êxito, extinguir (ou assimilar) os indígenas.

Antes disso há referências de 1698 sobre os Brankararu (Pinto, 1956, p. 44 apud Maia, p. 30) vivendo em ilhas do rio São Francisco em três missões Nossa Senhora do Ó, Nossa Senhora de Belém e do Beato Serafim, todas elas da freguesia de Rodelas. Acredita-se que os índios aldeados nestas ilhas procedessem da ilha de Pancarauhy, de onde teria vindo o nome Brankararu (Pinto, 1958, p. 34 apud idem). Dantas, Sampaio e Carvalho (1992, p. 445) mostram um quadro dos “Aldeamentos missionários no Nordeste século XVIII”, onde se registra índios Pankararu e Proká habitando a ilha de Sorobabe, Acará e a localidade de Beato Seraphin, no sertão do Rio São Francisco (PE).

A oralidade Pankararé remonta sua história ao povoado de Curral dos Bois. Poucas fontes documentais fazem referência a este aldeamento desde o século XVIII (Maia, 1994). Ele haveria sido criado, por volta de 1705 em decorrência da expansão das fazendas de gado, pelos portugueses. Posteriormente muitos índios seriam trazidos para se estabelecerem aí. Em 1886, já como Freguesia de Stº Antônio de Curral dos Bois, ela seria elevada à Vila de Stº Antônio da Glória (idem, p. 31). Mais tarde em 1931, já como município, passa a ser chamado de Glória até ser inundada em 1975.

Maia aponta para a “quase total ausência de referências sobre os Pankararé” desde a saída de Curral dos Bois até a ocupação de Brejo do Burgo. O momento desta migração, segundo a autora, é enfatizado pelo grupo. A narrativa adquire um papel legitimador da ocupação e “domesticação de uma terra antes inculta” (Maia, 1994, p. 33).

Apresentarei um resumo desta trajetória com base, em alguns trabalhos, mas, sobretudo no trabalho descritivo de Luz sobre a “História Oral Pankararé”. Embora, os depoimentos recolhidos pela autora provenham de poucos informantes (aparentemente dois: Saturnino e Menezes) ela defende que todos, de uma forma ou de outra, sabem contar a história do povo, já que o passado faz parte da vida dos Pankararé, que têm nos antigos a “referência de um mundo simbólico que deve ser recuperado e cultivado” (1985, p. 4).

Antes, há que se fazer duas considerações para que o leitor compreenda melhor a “natureza” e o “lugar” destas narrativas na história Pankararé, recolhidas e recontadas por Luz (idem). De acordo com Maia (op cit), a tradição oral conforma-se de um imbricamento entre as fontes oficiais, a memória do grupo e contatos com antropólogos, indigenistas e com os Pankararú. Desde que começaram a lutar por reconhecimento da identidade étnica e que os conflitos internos com não índios acirraram-se, os Pankararé indicam algumas pessoas para contar as histórias dos “antigos”, ou dar “depoimentos” (Luz, 1985; Maia, 1994). Em geral estas pessoas são também os “enfrentantes” (Maia, op cit) ou pessoas mais velhas da localidade. O “depoimento” se torna um instrumento de luta pelo reconhecimento da identidade étnica e de garantia à posse da terra, importante na demarcação de diferenças ao se contar a outros sobre si.

“Olhando para o passado, os Pankararé veem que foram ‘limpos’ um dia” (Luz, 1985, p. 23). Nas narrativas sobre o passado enfatizam a ocupação (antes dos brancos) da área onde hoje vivem, bem como relembram as relações entre índios e brancos em Curral dos Bois, e os feitos dos “antigos”, cuja vida era baseada na caça e na prática dos rituais. Os índios não plantavam, não pescavam (pois preferiam carne) e comiam “insosso” (sem sal). A caçada, para eles, transcendia o significado de sobrevivência física ou do paladar. Expedições de caça eram protegidas pelos “encantados” e também estiveram relacionadas à expansão do território. Luz acrescenta que um de seus informantes faz questão de apontar com precisão os lugares que os antigos percorreram e moraram. Ele cita lugares como Rodelas, Curral dos Bois, proximidades do rio São Francisco, e uma aldeia ancestral que haveria existido em Brejo do Burgo.

Curral dos Bois, de acordo com os depoimentos registrados por Luz (op cit), era um povoado pequeno: tinha apenas uma rua, com algumas casas de telhado de palha de “ouricuri”

(*Syagrus coronata*)⁹, onde a maioria dos habitantes era indígena. Os Pankararé viviam na aldeia, situada ao lado de Curral dos Bois e que se chamava Jatinã. Existiam outros índios vivendo na mesma aldeia, como os Pankararu, que hoje vivem em Brejo dos Padres. Nessa relação Jatinã/Curral dos Bois também ocorreram casamentos entre índios e brancos. Os índios casados com brancos moravam no povoado. Havia índios também na mata, os “índios bravos”. Na beira do rio, os Pankararé começaram a plantar a mandioca. Com ela faziam farinha que passou a servir, mais tarde, de elemento básico de alimentação. Os antigos teriam aprendido a cultivar feijão e milho com os não índios¹⁰.

No entanto, num período de seca, os índios se espalharam pela margem do rio São Francisco, pelos arredores de Curral dos Bois. Alguns migrariam para Brejo dos Padres (PE) – os Pankararu – enquanto os Pankararé permaneceriam em Curral dos Bois e assim começariam a “se braiar” (se misturar) cada vez mais.

A redescoberta da área onde atualmente é Brejo do Burgo teria ocorrido numa dessas incursões na mata em que os índios caçavam, tiravam mel e dançavam o toré, de acordo com os informantes de Luz. Com algumas variantes, diferentes autores (Maia, 1994; Sampaio, 1995; Luz, 1985) relacionam a ocupação da área à descoberta de água.

Segundo Luz (1985), a volta ao local onde viria a ser Brejo do Burgo, iniciou com o tataravô de Manoel Eugênio, um branco cujo nome era Antônio José Vieira. Quem mostrou o lugar a Antônio José Vieira, segundo os depoimentos, foi um “caboclinho” (Sampaio, 1995), um indiozinho que o filho de Antônio José Vieira criava (Maia, 1994; Luz, 1985). O “bugre”, como também era chamado o caboclinho, teria levado o branco a um lugar na caatinga onde ainda habitavam caboclos bravos e onde havia uma fonte de água perene (Sampaio, op cit, p. 67). A família Vieira, então, aí se estabeleceu e Antônio começou a chamar os cunhados para ir morar lá (seus irmãos e irmãs que eram casados com índios de Jatinã) (Luz, op cit).

Divergências à parte quanto ao nome do menino ou detalhes da história, essa narrativa sobre a fundação de Brejo do Burgo tem um significado quase mítico. Atualmente, essa narrativa é conhecida entre os Pankararé como a “História da Fonte Grande”, especialmente pelos mais novos sob influência das escolas. Ela foi escrita em uma de suas versões (a do Sr.

⁹ Encontre anexo uma lista de todas as espécies de plantas citadas nesse trabalho com seus nomes vernáculos e científicos.

¹⁰ Informação que não encontrei em campo. Nenhuma das pessoas com quem conversei em quaisquer ocasiões soube informar com quem, como e quando os Pankararé aprenderam a plantar quaisquer culturas.

Irineu) pelos professores da área indígena em um livro elaborado para as crianças das escolas, já incorporando um discurso sobre questões ambientais¹¹:

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. Acredita-se 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 crotal. 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 se utilizavam daquela água. O tempo passava e 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 das fontes 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 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)

Sampaio diz que na história de chegada à fonte, contada por seu informante (prov. Manuel Eugênio), aparece frequentemente a distinção entre “caboclo bravo” e “caboclo manso” (1995, p. 67). Essa oposição categórica manso/bravo aparecerá em diversas situações como veremos em outros capítulos.

Prosseguindo com a história sobre a ocupação do Brejo, Luz conta que depois que os Pankararé saíram de Curral dos Bois, muita gente também chegou ao Brejo: índios (Pankararé e outras identidades) casados com brancos e negros, e que moravam na beira do rio. Brancos e índios cultivavam seus pedaços de terra sem conflito. Os Pankararé afirmam que até pouco tempo atrás todos em Brejo do Burgo trabalhavam juntos, porque de uma maneira ou de outra eram todos parentes. Não havia diferenciação entre índios e brancos. Todos se consideravam caboclos, e por essa razão, não se separavam (Luz, 1985). Os Pankararé praticavam seus rituais e os brancos não se importavam. As roças não tinham cercas. A terra era livre, e as posses respeitadas.

¹¹ Note-se que essa versão é ilustrativa de muitas questões em jogo, dentre as quais destaco os processos de legitimação de discursos e narrativas que envolvem lideranças indígenas e pesquisadores, a interlocução entre os índios e a equipe do Projeto GEAP sobre gestão territorial e uso dos recursos ambientais, e o papel da escola na formalização da tradição oral.

Os conflitos que vão gerar a oposição entre caboclos e “brancos”, se transformando numa diferenciação entre “índios” e “posseiros”, principiam nas primeiras décadas do século XX com o advento do cangaço (Maia, 1992)¹². Além de outros fatores, a passagem de Lampião pela região romperia a antiga ordem em que era possível a convivência. Na época do cangaço, a polícia ocupava os povoados e vilas, e a população temia a violência dela por um lado, e era reprimida pelo bando de Lampião, por outro. Tanto, que muitos moradores teriam deixado Brejo do Burgo temporariamente permanecendo escondidos nas serras. Uma de minhas informantes conta sobre sua mãe: “Aí ela contava que diz que ia pro mato mais o pai, era mocinha nova, no tempo de Lampião ela diz que andava escondida pra ir. Ela se escondia, diz que tinha comida na roça comia, tirava de noite as comida mode Lampião” (Dona Maria, moradora de Brejo do Burgo).

Alguns se mudaram, uns viraram rastreadores de cangaceiros, outros se juntaram ao bando, ocupando posição de destaque. Dadá, mulher de Curisco, até pouco tempo vivia num povoado próximo ao Brejo e é considerada por alguns como aparentada dos Pankararé. Terminado o conflito, os Pankararé voltaram para a área. Porém, durante a diáspora, outros moradores de outras localidades haviam se instalado no Brejo do Burgo e tomado as roças dos caboclos (Maia, 1994).

Neste mesmo período, migrariam para o Brejo segmentos mais pobres de famílias que já então exerciam o controle econômico e político da região (Sampaio, 1995). Os Figueiredo e os Mariano¹³ se instalariam no Brejo, a princípio sem maiores problemas, ainda que de acordo com Sampaio (1995, p. 67) sentimentos de rivalidade sempre estivessem presentes entre os caboclos que “chegaram primeiro” – os “descobridores da Fonte Grande” – e os que vieram depois, detentores de mais posses, plenamente inseridos na economia capitalista e que traziam consigo toda uma ideologia de inferiorização dos caboclos.

Os novos moradores compravam as terras, aproveitando-se dos períodos de penúria (as secas) e registravam essas posses em cartório. O documento e o cercamento eram uma

¹² Em monografia de conclusão de curso, Maia analisa a construção da oposição categórica entre índios e posseiros no Brejo do Burgo utilizando como arcabouço teórico a literatura das fronteiras étnicas e do campesinato. MAIA, Suzana. 1992. *Os Pankararé do Brejo do Burgo: campesinato e etnicidade*. Monografia. FFCH/UFBA.

¹³ Recentemente perguntei a um dos caciques quem era “de fora” que ainda vivia no Brejo e se recusava a sair. Ao que ele me respondeu que eram pessoas da terra mas que não quiseram se reconhecer como indígenas na época da demarcação. Insisti na pergunta se não havia algumas pessoas que “realmente” poderiam ser consideradas “brancos”, “posseiros”, “não índios” desde antes da demarcação. A esta pergunta ele citou umas quatro famílias dentre elas os Mariano e os Figueiredo.

novidade no Brejo. Antes, era costume identificar a posse de um roçado através de marcos naturais: “um pé de jatobá, um imbuzeiro ou uma touceira de baboseira eram, para os caboclos, documentos legítimos e respeitados” (Luz, 1985, p. 44).

E assim, os brancos foram concentrando as melhores terras, mais úmidas e mais férteis, ficando os caboclos marginalizados, relegados às piores porções de terra. Em estudo realizado, na década de 90, Maia (1994) demonstra através de quadros comparativos construídos a partir de dados da INTERBA (Instituto de Terras da Bahia), que a maioria dos índios possuía menos propriedades que os posseiros e essas estavam situadas, em geral, nas áreas mais inférteis da localidade. Enquanto nas propriedades dos posseiros havia poços e cisternas, as propriedades dos índios em geral contavam com “barreiros” (escavações onde se acumula água da chuva) para o fornecimento de água. Os tipos de plantação e criação diferiam em decorrência dessas observações.

As roças dos caboclos foram compradas e invadidas, e em seguida eles sofriam com a não permissão da coleta na região do Brejo e adjacências, imposta pelos brancos. Como explica o índio Manoel Eugênio: “Nós ia tirá ripa, eles impatava. Tirá ripa pá fazer um tostão. Uma dúzia de ripa só vendia por dez tostões, dois cruzado e nós ia fazer aqui no Raso. Eles impatano.” (Entrevista do acervo do PINEB).

Um fato de grande relevância para entender o avanço da polarização entre brancos e caboclos é a instalação da CHESF para a região na década de 40, causando todas as revoluções que uma empresa deste porte pode causar a um pequeno vilarejo como era Paulo Afonso à época. Como conta Judival:

Paulo Afonso é muito mais novo do que eu! E muito, e muito, Paulo Afonso... Hoje não. Hoje Paulo Afonso tá batendo São Paulo, tá batendo tudo! Porque quem tá dos índio mesmo daqui que trabaiava ni São Paulo, hoje tá vindo tudinho trabaiá ni Paulo Afonso, que São Paulo num presta mais e era a história que meu Padinho Cícero dizia. Que lá só era xique-xique e ele dizia ‘isso aqui inda vai virá São Paulo. E São Paulo ainda vai virá Bahia. Cês tão muito enganado com esse lugá aqui...’. Ali só era pedra e xique-xique, aqueles mundo ali, cando eu andava lá de criança. As premera casa que foi feita ali, foi feita de paia! Paia de licurizeiro que foi tirado da Serrota. Eles levava. Cansei de vê os mais véio levá. Eu bem buchudinho fazia aquelas carga de paia e levava p’eles fazere aquele ranchinho de paia. Hoje tá lá! Já tão construino prédio, construino tudo... Mas muito mais novo de que eu.” (Judival).

O desenvolvimento de Paulo Afonso provocou aumento na oferta de empregos absorvendo mão de obra de toda a região inclusive de “brejeiros” e impulsionou a valorização das terras férteis das redondezas (Sampaio, 1995). O Brejo do Burgo, fatalmente, foi afetado por esse movimento. Com a construção das barragens da CHESF milhares de agricultores ribeirinhos foram expulsos de suas terras vindo a ser reassentados em agrovilas em áreas “inóspitas”, sendo oito destas agrovilas, vizinhas a Brejo do Burgo (Maia, 1994). Tal situação acirrou ainda mais a necessidade das famílias de garantir a posse da terra. Os “brancos” do Brejo passam a se beneficiar de serviços do estado – transformado com o crescimento econômico da região –, tais como apoio técnico e acesso a fontes de água em função de sua relação de aliança e parentesco com a oligarquia local. E assim, segundo Sampaio (op cit), desenvolve-se um processo de estratificação interna com base na oposição entre brancos e caboclos.

Nos anos 50, aumenta o fluxo migratório para a região sudeste, em especial com destino a São Paulo. As migrações parecem ter tido, segundo Luz (1985) e Maia (1992), um papel importante na reversão do papel de subordinação dos caboclos em relação aos brancos. Ainda em 1932 uma grande seca já havia forçado migrações para localidades próximas: Penedo, Salgado Melão, Salgadinho, Juá, Jeremoabo; Paraíba, Alagoas e Pernambuco, aonde os brejeiros iam se empregar em fazendas. As migrações sazonais já havia lhes permitido aprender novas técnicas agrícolas. Com o advento das migrações para São Paulo, os caboclos voltavam ao Brejo capitalizados e capazes de disputar com os brancos numa relação mais equitativa. Alguns egressos conseguiram inclusive reaver suas terras e até acumular posses como é o caso da família de Ângelo Pereira Xavier (Maia, 1994).

Há ainda outro fator decisivo na briga dos caboclos pelo seu espaço no Brejo do Burgo: a intensificação de laços com os Pankararu. Na década de 60, os Pankararé trazem um pajé de Brejo dos Padres que os ajuda a “levantar” um terreiro no povoado da Serrota. Com isso, os Pankararé, adotam ou reaprendem ou ainda retomam práticas rituais como o Toré e o Praiá. Os laços se estreitam e o Toré é definitivamente incorporado, o que impõe uma tomada de posição por parte de indivíduos e famílias inteiras ao lado de índios ou de posseiros.

Neste período, Artur Figueiredo, um dos “brancos” do Brejo que ascendeu socialmente de uma das famílias que se instalaram aí a partir das décadas de 20 e 30, assume a prefeitura de Glória. Sob a sua administração os índios sofreram perseguições, principalmente no campo da representação de sua identidade: os rituais são impedidos através de “batidas

policiais” e as roupas de “croá” (*Neoglaziovia variegata*) queimadas. Essa atitude reflete o fato da família Figueiredo ser dona de propriedades no Brejo e temer que a exemplo do que ocorreu em Brejo dos Padres (aldeia Pankararu), sejam expropriados do local (Maia, 1994; Luz, 1985).

Em meio a esses acontecimentos, outro ocorrido pode ser considerado marcante segundo Luz e Maia: “a questão da roça de Zeferino”. Num desentendimento com Benevides (irmão de Figueiredo) sobre limites de roças, Zeferino vai a Brejo dos Padres solicitar ajuda e falar com o chefe do Posto Indígena Pankararu que entra em contato com a FUNAI e, com isso, funcionários do órgão são mandados ao Brejo. A FUNAI intercede em favor de Zeferino. Este evento teria sido fundamental para incentivar a luta dos Pankararé pelo reconhecimento da identidade étnica e a luta pela garantia dos direitos legais decorrentes do status oficial de “índio”. É quando surge a figura dos “enfrentantes” – as primeiras lideranças indígenas. Como diz o cacique Judival há duas histórias: a de “como foi descoberto o Brejo” – esta ele não sabe contar – e a de “como foi descoberto o índio” ou “quando foi incentivado o problema de índio”. História que o cacique conta da seguinte maneira:

Aí cando chegô lá ele [Benevides] tomô o terreno do veio [Zeferino]. Aí ele falou “ói, você vai voltá esse arame” ele falou “não volto, não” porque era todo poderoso. Aí foi candi tinha um chefe de posto no Brejo dos Padre e aí ele foi lá. Aí o chefe de posto veio aqui, aí cando chegô aqui mandado de Brasília, aí cando chegô aqui mandô ele recolhê o arame. Aí desse dia por diante, aí a gente... a gente, não, os mais véio, né? Começaro a corrê atrás, né, dos nossos direito, inté que foi reconhecido a iárea, né? A iárea, como área indígena, foi reconhecida inté a data que a gente tá hoje que hoje já tá mologada, já tá os quatro canto feito e hoje a gente já tá trabaiano pa cercá. Já tem boa parte cercada e tamo tirando o aceiro [...] Nós vamo cercando em pouco em pouco. Se Deus quisé vamo deixá ela cercada. (Judival)

Segundo Luz (1985) e Maia (1992), importantes figuras atuam neste processo de reconhecimento da identidade étnica a exemplo de Luiz Preto, índio Pankararu, pagé, que passa a residir em Brejo do Burgo “levantando” os terreiros do Poente e do Nascente. Com a vinda dele, Ângelo Pereira Xavier assume o posto de cacique. Durante os dez anos em que Ângelo ocupou o posto, foram feitas as maiores investidas de violência contra os índios. Os índios em contrapartida se organizavam, viajando para Recife, Brasília e participando de reuniões com representantes do governo, de universidades, sindicatos e organizações

indigenistas com o propósito de buscar solução para os conflitos existentes na região. Enquanto a disputa sobre a posse da terra acirrava-se cada vez mais.

A inundação de Glória em 1975 deslocou outros pequenos agricultores em direção a áreas consideradas inóspitas, aumentando a pressão sobre o uso das terras do Brejo. A criação da Estação Ecológica em 1976 contribuiu para restringir o acesso a recursos, especialmente a caça. Os Pankararé, considerando esta área parte do seu território tradicional, não respeitavam a proibição de caçar e eram vítimas de violência por parte de pessoas que se diziam do IBAMA (Informação dada por Melquíades e Pé-de-couro).

Em 1975, antropólogos chegaram à área através de um convênio firmando entre Universidade Federal da Bahia (UFBA) e FUNAI, e se impressionaram com o clima de tensão. Prosseguia o movimento de reconhecimento oficial dos Pankararé e demarcação da área indígena, quando inúmeras reuniões de negociação sobre os limites da área ocorreram, não sem menos disputa e conflito (de natureza física, às vezes) do que já vinha sendo observado na descrição dos fatos até aqui.

O cacique Ângelo foi assassinado em 1978. O jornal anunciou a morte do cacique como tendo sido provocada em decorrência do conflito pela terra entre índios e posseiros. Hoje, alguns índios contam que Ângelo, teria sido assassinado por um parente devido a desentendimentos familiares. Seja como for, naquela época em que ocorreu, o assassinato foi imediatamente associado ao conflito índios/posseiros e a esta altura a oposição entre índios e não índios se tornou irreversível. Interessante observar, como mostra Maia (1992), famílias inteiras divididas por esta polarização.

A década de 80 se caracterizou por avanços, a duras penas, no processo de demarcação da área indígena. Em 1980, a FUNAI firmou um convênio com a INTERBA (Instituto de Terras da Bahia) para fazer o levantamento das terras dos posseiros. Para facilitar a demarcação optou-se por reconhecer duas áreas contíguas: uma quase inabitada onde seria mais fácil indenizar posseiros e garantir a posse à comunidade indígena e outra mais densamente habitada, onde a solução dos conflitos entre posseiros e índios em comum acordo foi (e é) mais difícil de alcançar.

Os limites da área habitada apenas por índios, comumente denominada de “reserva”, foram marcados e desmarcados algumas vezes apesar dos acordos estabelecidos em reuniões entre índios e posseiros. Finalmente, em 1987 a demarcação da Terra Indígena Pankararé foi concluída e em 1996 ela foi homologada. Essa terra indígena abrange uma área de uso

coletivo, quase inabitada, com poucas casas e cercas. Mas mesmo assim, as discussões sobre os limites desta área duraram anos. Quando se pensava ter chegado a um acordo, um dos lados voltava atrás no combinado. Ainda hoje esta área é conhecida como “reserva” indígena, quase totalmente coberta pela mata típica de caatinga, e é onde os Pankararé caçam, tiram mel e realizam festas religiosas.

A outra Terra Indígena homologada em 2000, contígua à primeira, abrange a área mais densamente habitada e é conhecida como “área mista” já que dentro de seus limites habitam índios e posseiros. O Brejo do Burgo, palco da maioria dos conflitos, lutas e disputas, está inserido nessa área, onde até hoje há famílias de posseiros vivendo. Em 2005 e 2006 várias propriedades foram desocupadas após o pagamento de indenizações pelo INCRA (Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária), e agora estas propriedades passam a pertencer à comunidade Pankararé. Mas o problema ainda não está totalmente resolvido, pois muitos posseiros ficam descontentes com o valor das indenizações e com a falta de uma área onde reassentar, resistindo, assim, em deixar a Terra Indígena (Colaço, 2006). Recentemente até criaram uma Associação dos Descendentes Pankararé buscando com isso garantir sua permanência no território. Esta associação, segundo as lideranças, envolve tanto índios que não quiseram se reconhecer à época da demarcação, quanto não índios associados a eles. Frequentemente ouvimos ameaças por parte das lideranças de que este pessoal vai ter que sair nem que seja “debaixo de bala”.

Ademais às discordâncias entre posseiros e índios, ainda existe tensão na relação entre diferentes facções políticas que dividem o próprio grupo indígena. Famílias lideradas por um ou outro cacique disputam a ocupação dos lotes e casas deixados pelos posseiros. Ou seja, a tensão continua. Tensão essa que influenciou inclusive nos percursos e percalços da presente pesquisa.

Com vistas a facilitar o entendimento da narrativa acima, apresento a seguir um quadro esquemático contendo eventos importantes na história Pankararé.

Tabela 1 Cronologia de eventos importantes na história Pankararé.

CRONOLOGIA DE ALGUNS FATOS IMPORTANTES

1698 – Primeiras referências sobre os Brankararu vivendo em ilhas do rio São Francisco.

1705 – Criação do aldeamento de Curral dos Bois, local ao qual a oralidade Pankararé remonta sua história.

1755 – Diretório Pombalino.

1886 – A Freguesia de Stº Antônio de Curral dos Bois seria elevada à Vila de Stº Antônio da Glória.

Nas primeiras décadas do século XX, os índios no Nordeste ressurgem timidamente.

1930s – período do cangaço. Início dos conflitos que vão gerar a oposição entre “caboclos” e “brancos” na região do Brejo do Burgo.

1932 – Grande seca força migrações do Brejo para localidades próximas (Penedo, Salgado Melão, Salgadinho, Juá, Jeremoabo; Paraíba, Alagoas e Pernambuco).

1940s – Instalação da CHESF na região.

1950s – Aumenta o fluxo migratório para São Paulo.

1951-1952 – Primeira referência direta aos Pankararé em publicação de Hohental (1960).

1960s – Gestão da prefeitura de Glória de Artur Figueiredo – fortes perseguições aos índios.

1967

- Disputa entre Zeferino e Benevides pelo limite de uma roça;
- Retomadas das práticas rituais tradicionais;
- Ressurge a figura do cacique;
- Lideranças dirigem-se à delegacia da FUNAI, em Recife, exigindo o reconhecimento oficial dos seus rituais e o direito de praticá-los.

1970s/ 80s – *Boom* de mobilização política dos indígenas no Nordeste.

1975

- Cacique Ângelo mantém contato com antropólogo Pedro Agostinho, em Salvador.
- Estudo preliminar sobre os Pankararé realizado por Carlos C. A. Soares (convênio UFBA-FUNAI).
- Inundação de Glória desloca outros pequenos agricultores em direção a áreas consideradas inóspitas.

1976 – Criação da Estação Ecológica restringe ainda mais o acesso dos Pankararé aos recursos naturais.

1978 – Cacique Ângelo é assassinado.

1980 – Convênio FUNAI-INTERBA firmado a fim de medir e titular as propriedades dos posseiros.

1982 – Descontentes com o andamento da questão, os Pankararé vão à Brasília, ocasião em que obtém o reconhecimento oficial da FUNAI, assim como a criação de um Posto Indígena.

1987 – Demarcação da Terra Indígena Pankararé, área conhecida como Reserva, com

superfície de aproximadamente, 29.000 ha.

1989

- Início da realização de trabalho completo de cadastramento, medição e plotagem de todas as posses da área, a ser realizado pelo INTERBA, trabalho este concluído desde 1989.

- Fechamento das comportas da Hidrelétrica de Itaparica. Área limítrofe do Brejo – a norte e leste – foi utilizada para o reassentamento das famílias, cujas terras foram inundadas.

1996 – Homologada a T.I. Pankararé, com uma superfície de 29 mil hectares, demarcada em 1987.

2001 – Homologada a Terra Indígena Brejo do Burgo, com uma superfície de 17 mil hectares, que era denominada “área mista” até os anos 90.

2001 – Início do Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé – Etapa I (Diagnóstico).

2005 – Início do Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé – Etapa II.

CAPÍTULO 3: ONDE VIVEM E QUEM SÃO OS PANKARARÉ

3.1 Caracterização das Terras Indígenas

Os Pankararé vivem em sua maioria no Território Indígena Pankararé que se constitui de duas Terras Indígenas. A Terra Indígena Pankararé, com superfície de 29.597 ha, foi demarcada no ano de 1987 e somente homologada através de decreto no ano 1996. Já a Terra Indígena Brejo do Burgo, com uma superfície de 17.924 ha, que era denominada "área mista" até os anos 90, foi demarcada e homologada mais recentemente, em 2001 (Bandeira et al, 2003). Também há índios vivendo em povoados próximos e em cidades como Paulo Afonso e São Paulo, mas estes constituem a minoria.

O Território Indígena, aqui considerado como a área que reúne as duas terras indígenas, está localizado numa região no nordeste do estado da Bahia denominada Raso da Catarina, que se estende sobre os municípios de Paulo Afonso, Jeremoabo, Canudos e Macururé. As terras indígenas propriamente ditas abrangem partes dos municípios de Glória, Paulo Afonso e Rodelas.

A região do Raso da Catarina situa-se na porção mais seca do estado da Bahia, sendo classificada como zona de transição entre os climas semiárido e árido. As precipitações são baixas variando entre 250 e 800 mm, no geral inferiores a 500 mm, mal distribuídas tanto no decorrer dos anos quanto dos meses. O ano se divide em uma longa estação seca e em um curto período chuvoso no outono. As temperaturas médias anuais são elevadas, variando entre 23,5° e 26,5°C (Bandeira et al, 2003).



Figura 1 Localização das aldeias Pankararé (Fonte: SEI)

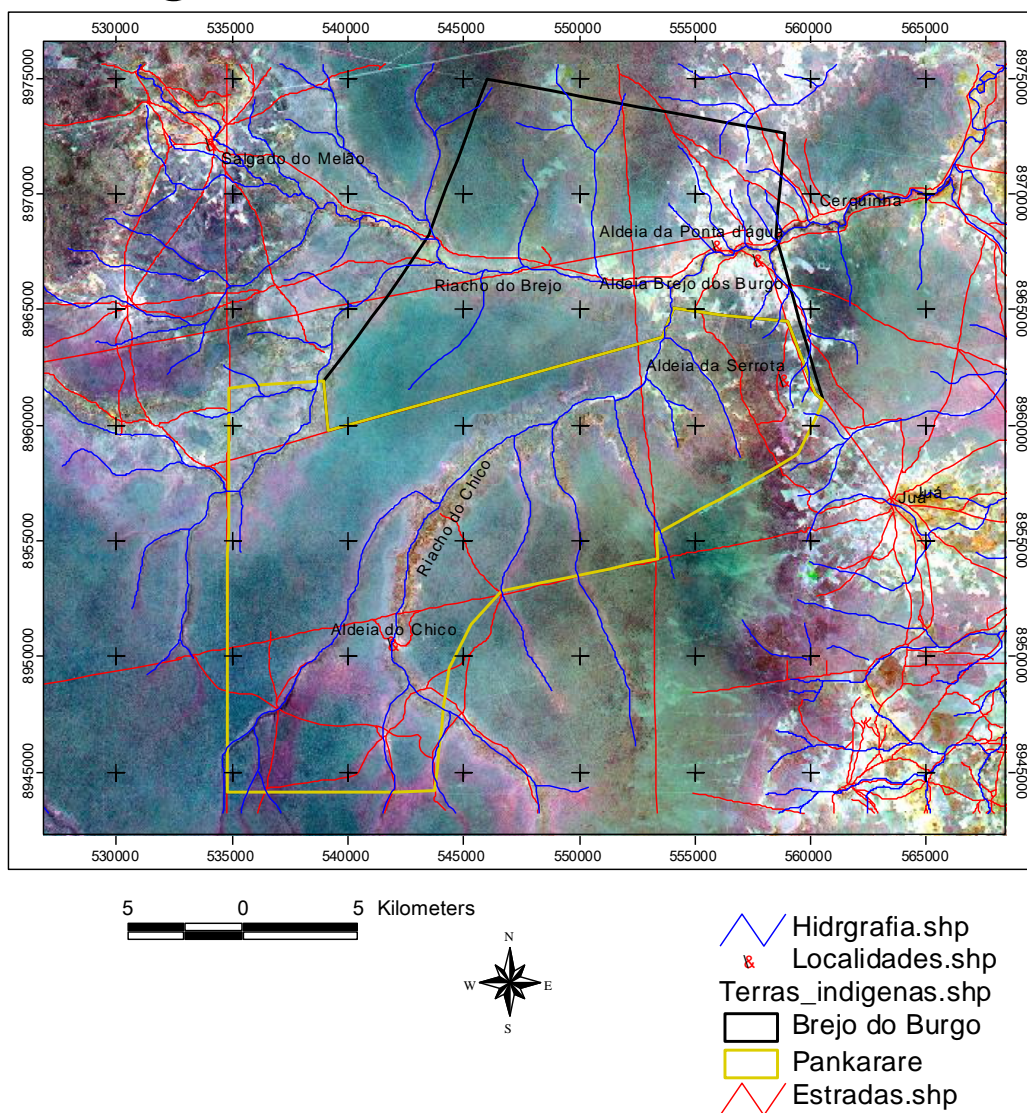


Figura 2 Imagem de satélite landsat das Terras Indígenas. (Fonte: Bandeira et al, 2003).

Sob estas condições climáticas os rios são intermitentes e apenas o rio São Francisco flui durante todo o ano, sendo, portanto, o único curso d'água perene do sertão semiárido, distante 30 km da área indígena (Bandeira et al, 2003). Dentro da área propriamente dita, o riacho do Tonã é o curso d'água mais importante. Ao longo dele forma-se um baixio arenoso e periodicamente alagado: o brejo – área de qualidades agriculturáveis favoráveis e por isso bastante cobiçada (Maia, 1992). Durante os meses chuvosos, o riacho do Tonã costumava inundar uma grande porção da várzea, embora nos últimos anos ele não tenha enchido tanto.



Figura 3 Riacho do Tonã, aldeia Brejo do Burgo. (Fonte: Banco de Dados do GEAP).

A vegetação que ocorre no Território Indígena de acordo com RADAMBRASIL 1981-1983 (SEI, 2010) é do tipo Caatinga Arbórea Densa sem palmeiras e Caatinga Arbórea Aberta com e sem palmeiras, e de Contato Cerrado-Caatinga-Floresta Estacional. O bioma da caatinga é dominado por um dos poucos tipos de vegetação cuja distribuição é totalmente restrita ao Brasil (Silva et al., 2004). Esta vegetação constitui-se, especialmente, por espécies lenhosas e herbáceas, de pequeno porte, muitas dotadas de espinhos, sendo geralmente caducifólias, e por cactáceas e bromeliáceas. As cactáceas como o mandacaru (*Cereus jamacaru*) e o facheiro (*Pilosocereus (cf.) piauhiensis*) são importantes reservas de água, bem como a raiz do imbuzeiro (*Spondias tuberosa*), árvore símbolo da caatinga. Outras árvores que se destacam na paisagem são a imburana (*Commiphora leptophloeos*), o juazeiro, o jatobá (*Copaifera martii*), as caatingueiras grande (*Caesalpinia pyramidalis*) e pequena (*Caesalpinia microphylla*) e os ipês: craíba (*Tabebuia caraíba*) e pau d'arco (*Tabebuia impetiginosa*).

Outra consideração relevante a ser feita é que as terras indígenas situam-se em áreas prioritárias para a conservação ambiental do bioma caatinga segundo o mapa “Áreas Prioritárias para Conservação, Uso Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade Brasileira” do Ministério do Meio Ambiente (2008). As duas terras indígenas situam-se

exatamente sobre uma área considerada, segundo critérios de avaliação do MMA, de “importância biológica extremamente alta e de alta prioridade de ação” (idem).

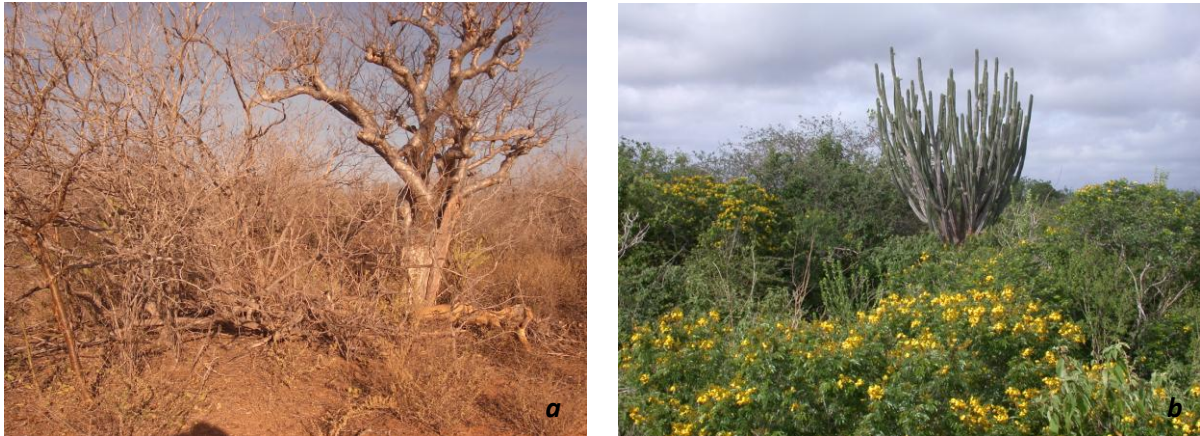


Figura 4 a. Vegetação na estação seca; b. Vegetação na estação chuvosa.

As famílias indígenas Pankararé que aí vivem somam um total de cerca de 1.500 índios (Fany & Fany, 2006) ocupando três áreas distintas dentro do território, com características também diferentes entre si. A maior parte delas vive na aldeia Brejo do Burgo (Terra Indígena Brejo do Burgo), o maior dos três povoados e que pode ser dividido em algumas localidades (“como se fossem bairros”, dizem os moradores) por conta de sua extensão, história de ocupação e das relações de parentesco e/ou políticas. Dentre elas temos o Poço, o Brejinho, a Craíba e a Ponta d’Água. A inclusão e exclusão de localidades sob o domínio de uma aldeia, e o surgimento de localidades é um processo dinâmico. A Cerquinha antigamente considerada como sendo parte do Brejo, hoje fica fora por não ter sido incluída na área indígena à época da demarcação, embora muitos Pankararé vivam aí. A Ponta d’Água, antes considerada apenas uma sub-localidade do Brejo, hoje já é referida como uma aldeia a parte, em decorrência de reorganização política do grupo indígena¹⁴.

Um número menor de famílias (entre 20 e 30) habitam a Serrota, a 6 km do Brejo do Burgo e algumas poucas famílias vivem no Chico (11 apenas), área localizada nas cabeceiras de um cânion na Serra do Chico, já no interior do Raso da Catarina, aonde só se chega de trator ou a pé. Estes dois últimos núcleos, Serrota e Chico, ficam na Terra Indígena Pankararé.

¹⁴ Até meados da primeira década deste século, dois caciques lideravam cada qual um grupo de famílias, por volta de 2005 uma liderança da Ponta d’Água decide apartar-se de um dos caciques e funda uma associação com CNPJ próprio reunindo um novo grupo de famílias dissidentes, a maioria moradores dessa mesma localidade.

3.2 Como chegar às aldeias Pankararé

A figura abaixo corresponde ao mapa de localização da aldeia Brejo do Burgo (Terra Indígena Brejo do Burgo) no extremo nordeste do estado da Bahia já próximo aos limites dos estados de Pernambuco e Alagoas. Estão destacadas também as estradas que ligam a aldeia às cidades de Glória e Paulo Afonso, bem como a aldeia do Chico (Terra Indígena Pankararé) e a aldeia da Batida, onde vivem os Kantaruré, povo vizinho aos Pankararé.



Figura 5 Acesso à aldeia Brejo do burgo pela BA-210. (Fonte: *Google Earth*)

A área indígena é atravessada por várias estradas (nenhuma delas pavimentada), algumas abertas pela Petrobrás na década de 50 e outras construídas pelas prefeituras locais e que fazem a interligação entre os vários povoados desta região. A via não pavimentada que liga a BA-210 ao Brejo do Burgo também leva a povoados como o Salgado Melão já no município de Macururé e à sede do município que é passagem para a cidade de Rodelas onde vivem os Tuxá. Sendo assim a área indígena é passagem de transportes coletivos e individuais de diversos tipos. Os índios se queixam muito dessas estradas inclusive alegando que elas facilitam o acesso de caçadores e “meleiros” (pessoas que tiram o mel da mata) no seu território. As duas margens da estrada que liga a BA-210 a aldeia Brejo do Burgo são ocupadas por roçados e pastos. A exemplo do que ocorre em outras áreas indígenas, percebe-se uma mudança na paisagem ao adentrar os limites do Território Indígena Pankararé. Isto é,

apesar da presença das roças das famílias Pankararé, a mata é visivelmente mais abundante dentro da área indígena do que fora.

Seguindo-se pela estrada, após a placa da FUNAI que sinaliza o limite da área indígena, percorre-se uns poucos quilômetros até se chegar ao primeiro aglomerado de casas: a Serrota de Baixo. Dos dois lados da estrada, se vêem casas de alvenaria (recentemente reconstruídas no lugar das antigas casas de taipa) com grandes quintais ou “cercados” como chamados localmente, delimitados por cercas de arame. Do lado direito tem uma “baixa” (vale escavado por antigos cursos d’água), o terreno desce e sobe em suave declive e podem-se avistar as roças no baixio, logo atrás das casas, e a mata, já no alto do serrote. À esquerda, o terreno sobe e também são avistadas algumas roças, áreas de mata e outro aglomerado de casinhas um pouco mais acima: é a Serrota de Cima. Serrota de Baixo e Serrota de Cima são referidas, mais comumente, apenas como “aldeia da Serrota”, indistintamente.



Figura 6 Fim de tarde na Serrota

Adiante 6 km, chega-se a outro aglomerado de casas, desta vez mais extenso, ao longo da estrada que se bifurca em muitos caminhos: é o povoado de Brejo do Burgo. Nesta aldeia as casas são mais próximas umas às outras, ou seja, os quintais são menores em extensão, embora haja umas poucas casas com grandes cercados. O Brejo é a maior aldeia em extensão e população. Enquanto a Serrota e o Chico ficam na terra indígena conhecida como “reserva”

(T. I. Pankararé), por ter sido sempre habitada apenas por indígenas, o Brejo do Burgo situa-se na terra indígena conhecida como “área mista” (T. I. Brejo do Burgo) devido à convivência entre índios e não índios até hoje.



Figura 7 Aldeia Brejo do Burgo. (Fonte: Banco de dados GEAP)

O acesso à Ponta d'Água se dá por essa mesma estrada que vem da BA-210, entra na terra indígena, passa pela Serrota e pelo Brejo do Burgo (Poço). Prosseguindo pela estrada de terra, após a Ponta d'Água tem-se o limite oeste da área indígena e a estrada segue em direção a outros povoados como Salgado Melão (município de Macururé).

Para se chegar ao Chico, onde vivem apenas cerca de dez famílias, toma-se outra via de acesso, pela Serrota indo em direção sul do território indígena, adentrando o Raso da Catarina, chegando aos cânions do Chico.



Figura 8 Aldeia do Chico: cânion do Chico e igreja. (Fonte: Banco de Dados GEAP).

3.3 As aldeias: infra estrutura e organização sócio política

Para um observador desatento ou desinformado, a configuração da aldeia de Brejo do Burgo pode parecer bastante semelhante à qualquer povoado da zona rural do sertão baiano: casas em sua maioria de alvenaria com quintais delimitados por cerca de arame ou cerca de madeira, ruas de terra ou areia, iluminação precária mas presente, alguns telefones públicos que raramente funcionam. Roças próximas, animais soltos pelas ruas: cabras, porcos e galinhas. Já a Serrota tem um aspecto mais rural que o Brejo, a mata circunda a aldeia e os próprios habitantes referem-se ao Brejo como uma “cidade” em comparação ao seu lugar. O Chico, por fim, realmente no fundo do vale, é quase totalmente isolado. Situação esta que transmite um certo ar de “primitivo” aos visitantes curiosos e ávidos por paisagens remotas, mas impõe a seus moradores privações essenciais como a constante falta de água.

O Brejo do Burgo como foi dito anteriormente pode ser dividido em sub-localidades (Poço, Brejinho, Ponta d’Água e Craíba). Esta aldeia é o centro político e econômico da área indígena. A aldeia do Brejo localiza-se na porção mais fértil da área Pankararé – área de alagamento da Baixa do Tonã – e, portanto concentram-se aí as melhores terras para se plantar. Até recentemente, os não índios detinham sob sua posse as áreas agriculturáveis mais férteis das baixas, enquanto aos indígenas sobravam as terras mais secas e arenosas (Maia, 1994). Num levantamento feito para INTERBA, a autora tabulou os tipos de cultivo presentes nas roças de indígenas e de não indígenas demonstrando que culturas mais rústicas ou menos exigentes em termos nutricionais e hídricos como cajueiro, mandioca, feijão de corda predominavam nas primeiras enquanto banana, cana de açúcar, milho e feijão de arranca prevaleciam nas roças dos posseiros. Com o reconhecimento legal da identidade étnica, a demarcação da área indígena e as indenizações dos posseiros, este quadro vem mudando.

Neste povoado, se encontram pequenos comércios como mercearias, padarias e alguns ex bares que, frente às frequentes “batidas” da Polícia Federal garantindo a proibição da venda de bebida alcoólica, passaram a vender pizza, churrasquinho, sorvetes etc.

No local considerado central de Brejo do Burgo, chamado Poço, fica o PIN (Posto Indígena da FUNAI); logo atrás deste situa-se o Posto de Saúde; em frente está a casa da liderança Lelo (filho do primeiro cacique Pankararé, Ângelo Pereira Xavier) marido de Dona Zefa (três vezes eleita vereadora de Glória). Nos arredores próximos localiza-se a Escola Indígena Ângelo Pereira Xavier; a casa de farinha; uma igreja frequentada pelos posseiros que ainda habitam a área; a residência dos caciques Afonso e Judival; e o Terreiro do Nascente, espaço onde se dança o toré (“levantado” na década de 60 com apoio dos Pankararu). Além da Fonte Grande, a nascente à qual se atribui a descoberta desta



Figura 9 Crianças brincando na algaroba em frente à escola Ângelo Pereira Xavier.

região por aqueles indígenas que teriam sido os fundadores de Brejo do Burgo, quando saíram de Curral dos Bois (antigo nome dado à atual cidade de Glória).

O Brejinho, outra sub-localidade do Brejo, é onde se concentra o maior número de famílias de não índios. Não por acaso, a escola regular (sem “educação diferenciada”) Artur Figueiredo, localiza-se no Brejinho. O nome da escola homenageia um prefeito de Glória que foi violentamente contra a luta dos índios pela demarcação da área indígena, conforme visto anteriormente. Nesta localidade realizava-se a maior feira da região antes da demarcação da área. Aí se veem grandes sobrados abandonados por posseiros, já em ruínas. Outros foram ocupados pelos índios e outros ainda abrigam famílias de não índios que resistem em sair da área.

A Ponta d’Água e seus arredores é um lugar onde a maioria dos habitantes era indígena à época do conflito interétnico. Atualmente, por questões de organização política do grupo indígena, a Ponta d’Água pode ser considerada uma aldeia à parte de Brejo do Burgo,

com um cacique e associação próprios. Um dos moradores mais velhos da Ponta d'Água construiu um Poró (“casa da ciência”) em seu terreiro onde realizam periodicamente danças do Toré ou do Praiá. Ao lado desta mesma casa fica a escola onde as crianças são alfabetizadas e aprendem a “cultura” indígena. Outro personagem importante da história Pankararé, Nego de Rosa por ter sido um “enfrentante”¹⁵, vive aí na Ponta d'Água.

Antigamente a grande maioria das casas indígenas era de taipa e as casas dos posseiros eram de reboco e fachada pintada. Entretanto, até por ser uma política do governo acabar com as construções de taipa, as moradias vêm sendo pouco a pouco substituídas pelas construções de alvenaria. Comumente vemos mais de uma casa num mesmo quintal ou cercado. São moradias que abrigam famílias ligadas por laços de parentesco. Apenas no Chico, todas as casas são de taipa.

Tanto as aldeias da Serrota como o Brejo do Burgo contam com fornecimento de energia elétrica da Coelba, ao menos na área *residencial*, já que a rede elétrica não chega às roças. Na aldeia Serrota a energia foi instalada em 2004. No Chico, a prefeitura de Glória, durante a gestão de Policarpo (2004-2008), instalou placas solares nas casas, mas os índios estavam tentando utilizar essas placas, não para as casas, mas para fazer funcionar a bomba d'água do único poço da aldeia.

O abastecimento de água atende a todas as casas em geral tanto na Serrota quanto no Brejo do Burgo. A água provém de poços artesianos mantidos pela FUNASA. Mas aldeia do Chico ainda sofre com a escassez de água. Um único poço abastece esta comunidade e não raro a bomba que puxa a água quebra. Sob responsabilidade da FUNASA, o órgão geralmente demora meses para consertar e as famílias então, bebem a água da chuva que se acumula em “tanques” construídos nas rochas. A formação rochosa ali propicia estas verdadeiras piscinas de água verde, devido à proliferação de algas. Na Serrota também costuma faltar água, porque quando o “bombeiro” liga a bomba, primeiramente, antes de abastecer a comunidade, a água vai para uma propriedade vizinha de grande extensão pertencente a um índio que mora em Paulo Afonso.

Praticamente não há tratamento dos resíduos sólidos em nenhuma das aldeias. O lixo orgânico é destinado aos porcos e outros animais, mas o lixo inorgânico (plástico, latas, papel) é enterrado ou queimado, ou ainda jogado no quintal, nas moitas de palma (*Opuntia palmadora*) – uma cactácea utilizada na alimentação de caprinos. Desta maneira, os materiais

¹⁵ Ver capítulo 2.

plásticos facilmente voam e se espalham. No Brejo, o lixo toma conta das ruas. Na Serrota e no Chico a situação é semelhante embora o lixo seja menos aparente até porque a sua produção é menor tendo em vista que a quantidade de pessoas que habitam nestas duas aldeias também é bem menor. As lideranças já tentaram negociar com a prefeitura para que a mesma coletasse o lixo no Brejo do Burgo, mas nada foi feito até o momento.

O Posto de Saúde localizado no Brejo do Burgo, mais especificamente no Poço, atende também aos moradores da Serrota. Os moradores do Chico não acessam este serviço com frequência devido ao seu isolamento geográfico. Além do Posto de Saúde, a FUNASA disponibiliza automóvel para levar pacientes a Paulo Afonso em caso de necessidade (exames, consultas, internação, atendimento de emergência).

Os estudantes indígenas frequentam escolas com ensino diferenciado até a 4ª série do ensino fundamental. No Chico, na Serrota e na Ponta d'Água (Brejo do Burgo) há escolinhas para alfabetizar as crianças que a partir da 1ª série do ensino fundamental passam a frequentar a Escola Indígena Ângelo Pereira Xavier no Poço (Brejo do Burgo) onde estudam até a 4ª série. A partir da 5ª série do ensino fundamental, as crianças vão para escolas não indígenas em Glória ou no povoado da Cerquinha. A prefeitura oferece transporte escolar para as crianças do Brejo e da Serrota que estudam fora da área. As escolas da área indígena vêm sendo palco de disputas políticas locais e por isso professores não indígenas estão lecionando na escola indígena e professores indígenas estão trabalhando na escola não indígena.

A política partidária exerce grande influência na comunidade. É uma prática comum que os candidatos disputem os votos de seus eleitores e estes barganhem benefícios em troca dos mesmos. O resultado disto é que uma vez eleito, o prefeito, troca os funcionários contratados a seu gosto. Ou seja, o quadro de professores não concursados e a direção da escola ficam vulneráveis a cada eleição. Descontentes, as lideranças resolveram estadualizar a escola. Mas enquanto uns são a favor outros são contra e as crianças ficam sem aulas regulares e os professores trabalham sem receber.

Atualmente o grupo indígena é representado por quatro caciques. O primeiro cacique foi Ângelo Pereira Xavier, assassinado em 1978. Após a sua morte seu filho Manoel (mais conhecido como Lelo) assumiu a liderança. A primeira divisão opõe um grupo liderado por Afonso aos seguidores de Lelo. Quando Lelo assume o cargo de tratorista da FUNAI, é obrigado a deixar o posto de cacique, assumindo em seu lugar seu vice, Judival. Em 2004, quando conheci os Pankararé, o grupo era dividido em duas facções: a do cacique Afonso,

presidente de uma das duas associações existentes na época; e a facção liderada pelo cacique Judival presidente da outra associação indígena. Pouco tempo depois, um índio regresso de São Paulo, João Batista, insatisfeito com a maneira com que os caciques vinham gerenciando os projetos aprovados pelas associações, separa-se liderando grande parte das famílias da Ponta d'Água para formar uma terceira associação na área indígena. São então três caciques: Judival (liderando famílias na Serrota e no Brejo), Afonso (liderando famílias no Chico e no Brejo) e Batista que torna a Ponta d'Água uma localidade separada do restante do Brejo do Burgo, sob a percepção de muitas pessoas. Por fim, um dos irmãos de Afonso, Ramos, torna-se cacique de um número menor de famílias (cerca de dez apenas), passa o posto para “Beião” e depois para “Non”, também irmão. Na prática, apesar das diferentes concentrações de poder sob um ou outro aspecto, atualmente os Pankararé continuam divididos basicamente em dois grupos. De um lado, agora, as lideranças Judival e Afonso vêm atuando em parceria e o cacique Batista, por sua vez prefere atuar sozinho. A quarta facção não tendo grande legitimidade não participa muito das questões políticas que envolvem “os de dentro” com “os de fora”. Afinal, este é o principal papel das lideranças: intermediar os interesses das famílias indígenas com o poder público e sociedade envolvente.

Atualmente, existem quatro (4) associações indígenas e uma associação denominada Associação dos Descendentes Indígenas Pankararé, formada pelas famílias que se identificaram como não indígenas à época da demarcação do território e agora querem o reconhecimento para não sair da área, mesmo aquelas que já foram indenizadas. O cacique Batista é presidente da Associação Indígena Pankararé Aldeia Ponta d'Água. Afonso é presidente da Associação



Figura 10 Sede da Associação dos Descendentes Indígenas, na aldeia Brejo do Burgo (Poço).

Comunitária Pankararé; Judival preside a Associação Indígena Pankararé Aldeia Serrota; e mais recentemente os moradores da Serrota formaram uma associação própria a fim de receber recursos do governo para a construção de uma casa de farinha. Os Pankararé se organizam em associações sem fins lucrativos com o propósito de receber financiamento de diferentes instituições para a execução de projetos de desenvolvimento local.

De certo modo, os Pankararé, ou melhor dizendo, um grupo dentre os demais está acostumado a trabalhar com instituições “de fora”. Inicialmente nas décadas de 70 e 80, eles receberam importante apoio de pesquisadores da Universidade Federal da Bahia e da ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista) na luta pelo reconhecimento da identidade e da posse da terra, com destaque para os professores Pedro Agostinho, Maria do Rosário e Augusto Sampaio Laranjeiras, “Guga”, pela forte presença na memória dos índios até hoje. Na década de 90 receberam uma segunda geração de pesquisadores, dentre os quais destaco Suzana Maia e Fábio Bandeira, pela repercussão de seus trabalhos tanto para o meio acadêmico quanto para os projetos de extensão na área indígena que viriam a ser executados, assim como a persistência dos mesmos na memória dos índios. E a partir de 2001 as associações fazem uma parceria com a Universidade Estadual de Feira de Santana no desenvolvimento do Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé (GEAP) que tem uma série de desdobramentos em pesquisa e extensão. Além disso, as associações indígenas também implementaram atividades com recursos do Projeto Carteira Indígena do Ministério do Desenvolvimento Social (artesanato em croá), recursos da ONG Agendha de Paulo Afonso (ampliação da criação de emas e abelhas sem ferrão, atividade do Projeto GEAP) e empréstimos do Banco do Nordeste utilizados para compra de caprinos, principalmente.

Os Pankararé, de modo geral praticam uma agricultura do tipo familiar e uma pecuária em pequena escala, voltada para consumo interno do grupo. Os excedentes da produção agrícola são vendidos no período de safra. Os principais animais criados são cabras, porcos, galináceos, há ainda poucos que criam algumas cabeças de gado. As lavouras são principalmente de mandioca, milho e feijão. Fora dos períodos de safra, algumas famílias se dedicam à coleta de frutos como umbu, murici, licuri e caju (também a castanha do caju); cascas de árvore com propriedades medicinais; e mel para vender na feira de Paulo Afonso. Também é comum caçarem quando não estão ocupados com o trabalho nas roças, mas neste caso, não para vender fora da comunidade.

Algumas pessoas manufaturam peças em fibra de croá (*Neoglaziovia variegata*) – uma bromélia – tais como roupas rituais, artefatos destinados ao transporte e “aiós” – bolsas feitas de trançados desta fibra usadas para carregar utensílios. Estes produtos são confeccionados tanto para o uso próprio como são vendidos, no caso das bolsas, principalmente para atravessadores de povoados próximos.

Embora a agricultura seja a prática produtiva central dos grupos domésticos, a economia Pankararé não depende exclusivamente das roças. As famílias tendem a realizar uma produção não especializada baseada na diversidade dos recursos naturais e das atividades produtivas (Bandeira, 1993). As atividades às quais os índios mais se dedicam varia de acordo com alguns fatores como: a localidade do território em que vivem; a época do ano (estação seca ou chuvosa); se recebem ou não benefício do governo; se algum membro da família possui emprego, por exemplo.

Com base na revisão bibliográfica e nos relatos dos mais velhos, percebe-se que o modo de vida local vem se transformando rapidamente. As estratégias de manejo ambiental e em especial os sistemas agrícolas – as roças – são um cenário favorável à percepção destas transformações, pois as mudanças que ocorrem neste espaço refletem as do universo envolvente. À medida que vão ocorrendo as indenizações, as terras mais férteis são retomadas pelos índios e algumas famílias chegam a concentrar grandes áreas mais agriculturáveis. Aumenta a produção devido à qualidade e a quantidade das terras. Os “caboclos” que antes praticamente não possuíam benfeitorias, uma vez reconhecidos enquanto “índios Pankararé” passam a ser assistidos pela FUNAI e se organizam em associações tendo acesso a projetos do governo e adquirindo benfeitorias tais como tratores, ferramentas (de plantio, colheita e beneficiamento), rolos de arame etc. As roças indígenas antes eram abastecidas apenas por “barreiros” – água da chuva que se acumula em depressões escavadas no chão – hoje, os indígenas se beneficiam dos poços artesianos que serviam apenas às propriedades dos posseiros e também dispõem de carros pipa para levar água às suas roças e pastos. Tudo isso gera maior renda para as famílias.

O fortalecimento da instituição escolar possibilita cada vez mais à nova geração a ocupação de cargos como professores, enfermeiros, agentes de saúde, agentes sanitários e funcionários de órgãos públicos, por exemplo. Por outro lado, como bem destaca um dos caciques, a educação escolar tem o revés de afastar os jovens do trabalho agrícola, atividades de caça e coleta, mas não lhes garante uma formação que lhes permita, de modo geral, competir de igual para igual com os não índios por vagas de empregos na cidade.

Outro fator de grande impacto na economia local é o conjunto de benefícios do governo. Os mais velhos se lembram do tempo em que não existia aposentadoria. Hoje há uma série de benefícios que representam, por vezes, a única fonte de renda para um grupo

doméstico. Os principais são: a aposentadoria, o Programa Bolsa Família e o auxílio maternidade.

Depois de apresentar de maneira geral onde vivem e como vivem os Pankararé, discorro a seguir sobre o conhecimento ecológico tradicional Pankararé, ou parte do que foi possível compilar através de revisão bibliográfica e da vivência em campo. Mostrarei em que consiste este corpo de conhecimento sobre os recursos naturais e de que maneira os índios se relacionam com a natureza de seu território. Proponho que ao ser tomado como um todo coerente, para fins de análise, os saberes sobre o ambiente podem ser uma porta de entrada para a compreensão de uma concepção própria de mundo. Inspirada no *perspectivismo ameríndio* como metodologia de pesquisa antropológica (Viveiros de Castro, 2002) parti do princípio de que era necessário compreender qual o sentido de natureza (ambiente ou recursos ambientais) para o dado povo indígena em questão a partir dos conhecimentos etnoecológicos. A compreensão do conhecimento ecológico tradicional sobre a mata enquanto um espaço complementar à roça, tanto em termos de pensamento indígena como do manejo territorial, é altamente relevante para os objetivos desta pesquisa.

CAPÍTULO 4: VISÃO NATIVA SOBRE O TERRITÓRIO

Para os Pankararé o espaço não é homogêneo, ele é diferenciado não só pelo valor determinado pelos diferentes usos como pelo seu significado simbólico, pois é em seu território que o grupo reafirma sua etnicidade e sua individualidade: é um espaço referencial. (Bandeira et al, 2003).

O que para nós se apresenta como uma “caatinga”¹⁶, o que nos parece uma paisagem homogênea e monótona, é visto de maneira bem diferente pelos índios do Raso da Catarina. A vegetação esconde e mantém a caça, dá frutos, provê espécies medicinais e abriga casas de abelhas. Os tipos vegetacionais em conjunto conformam ambientes distintos, indicativos de “terras fracas” ou “fortes” e também marcadores da presença de diferentes animais. As “baixas” (vales secos escavados) e as “varedas” (trilhas, caminhos) são nomeadas e conhecidas de acordo com fatos que ali ocorreram ou pela vegetação predominante ou ainda, levam o nome de alguém que primeiro tenha se abrigado no local numa expedição de caça. Os “lagedos” e “talhados” são moradas de “encantados” e escondem “tesouros” deixados por Lampião. As serras também são locais guardados pelos “encantos”. Cada “pé-de-pau” tem um uso ou “serventia”, que deve ser conhecido por quem anda na mata.

O ponto de vista nativo sobre a caatinga pode ser bem diferente da *nossa* visão¹⁷. Uma situação emblemática desta disparidade entre a percepção dos indígenas e a dos ambientalistas e biólogos, por exemplo, é a existência de uma Estação Ecológica (Unidade de Conservação de uso restrito) ao lado de uma Terra Indígena – ou seja, uma área que restringe a presença humana sobre um território de uso tradicional de um determinado grupo social. O que aos olhos destes últimos pode parecer um lugar inóspito e desabitado é para aqueles uma área seguramente demarcada com “placas e sinalizações”, uma terra que lhes pertence por saberem reconhecer a sua “escritura”: o conhecimento sobre ela. Veja abaixo na transcrição da fala de Judival – índio que nasceu na aldeia Serrota e hoje mora no Brejo do Burgo – como ele vê o Raso da Catarina.

Eu comecei a andá no Raso da Catarina, se muito eu tivesse, se muito eu tivesse era nove anos. Eu não tinha dez ano eu já comecei a andá no Raso da Catarina, eu já conhecia a Base Véia, conhecia Base Nova, conhecia

¹⁶ Coloco caatinga entre aspas porque não me refiro ao bioma ecológico, mas sim ao sentido que a palavra tem quando usada para denominar um ambiente desvalorizado, marginalizado, como expresso na sentença “isso não é uma mata é só uma caatinga”.

¹⁷ Relembrando, a *nossa visão* seria aquela da ciência engajada no movimento ambientalista.

Jurubeba, conhecia o Fogueteiro, conhecia o Jatobá das Vara, conhecia o Croatá Branco, conhecia o Baixio do Murici, menos da idade de dez ano. Menos de dez ano eu já conhecia isso! Cando eu passei de dez a onze ano eu me virei tudinho dento daquela... ainda hoje sei. Sei onde é a picada do Jatobá das Vara, sei onde é a picada do João Roque, sei onde é a picada do Fogueteiro, sei onde era o rancho véio que Saturnino ficava, que meu bisvô ficava, que meu tataravô ficava. Sei onde era o Jatobá do Meio do Mundo que fica aqui próximo que era onde eles dançavam o toré. Até hoje tá lá a borraieira. Sei onde era a Baixa da Umburaninha, sei onde era o Rancho do Bonominho, sei onde era o Rancho da Moita de Cipó. Tudinho! [...] se você sentar aqui e perguntar – “Jutival, você sabe onde enta a picada que vai pro Jotobá das Vara?”. – “Sei”. – “Você sabe onde é que entra a rodage que vai pra Base Nova?”. – “Sei”. Se você me perguntar isso, eu sei. Se você perguntar: – “Você sabe assim no tempo de seu bisavô onde era o rancho? Você tem o nome?”. – “Eu sei”. Eu vou e lhe amostrô o rancho da Imburana, o rancho do Jatobá, o rancho do cachorro do fulano de tal, o rancho assim, assim... Cada um tem um nome. Por que tem um nome? Porque tem um acontecido. Quando eu chego, que eu saio daqui, que eu chego lá, barro [varro] um jatobá que ele é bom de sombra, que eu barri ele, ajeitei e fiz minha caçada, ele fica com meu nome lá. Quando chegar aqui que perguntarem: – “Cê tava adonde?”. – “Eu tava na picada assim, naquele jatobá tal, tal”. Aí amanhã se for ôto caçadô daqui aí já batiza: – “Donde tava?”. – “Tava no rancho de Jutivá”. Cando ôto for daqui um ano: – “Tava donde?”. – “Nóis fiquemos lá no Jatobá do rancho de Jutivá”. Pronto! É desse jeito. Então, por isso que o mato é todo escalado. Ele num tinha praca, placa - não sei como é que chama - e nem número que tem ni cidade, não. Ele não tinha. É pelo conhecimento. Então, nós tudinho daqui, de dento do Brejo, a gente conhece por causa disso. Porque andava mais os mais véio e eles dizia. Tem mermo o Rancho da Moita de Cipó. Aí quem for pra lá: – “Vocês ficaro adonde?”. – “Fiquemo no Rancho da Moita de Cipó”, porque é daquele cipózão de fazê arco de caçua e num chuvia, num tinha lona nessa época e nesse rancho quem fez esse rancho chama o Rancho da Moita de Cipó, mas o nome dele lá é o Rancho da Moita de Cipó, né, [ou] Rancho de Bindô. Aí candi pergunta: “por que o Rancho de Bindô?” É porque Bindô se arranchou lá, e morreu uma cachorrinha lá. Aí botaro O Rancho da Moita de Cipó, aí cando a cachorrinha morreu, aí botarô o Rancho de Bindô. O Rancho da Cachorrinha de Bindô, O Rancho da Cachorrinha de Bindô... porque a cachorrinha morreu lá. Aí botaro isso. O Jatobá das Varas é porque candi Lampião passou pra cá que os índio já sabia lá do rancho, entendeu? Era... tinha muita coisa lá, tinha o porco quexada, que eu não cheguei a arcançar isso... vi no... vi no orológico [zoológico] lá de Salvador. Diz que inda tem ainda, aí pra dentro do Raso, mas eu nunca vi. Aí eu cheguei a ver lá. Mas... e tinha muito caititu, tinha muita onça, tinha onça pintada que comia gente, tinha onça preta que comia! E o índio traquejou ela e acabou com a nação dela, foi mais poderoso de que ela, e ela não chegou a comer o índio, não. Ela foi quem foi comida por o índio. Então como lá, ele tem um cunanã por o lado de baixo, que inda hoje tem várias casa dentro desse cunanã porque ninguém entra. Cunanã é um pau de leite, uma moitona bem fechada, né? E ele é um pau de leite, é um leite marvado ele. Eu não sei nem pra quê serve aquilo, uns diz que péla, outros diz que... eu sei que o bicho é bem leitento ele. Aí por lá debaixo tem as moita do cunanã, que tem deles que chamam Cunanã de Gino, que tem o nome do Cunanã de Gino. Por que?

Eu acho que porque Gino gostava de entrar dentro desse cunanã pra pegar caça lá, mas só que ele foi fechano, fechano, fechano, fechado... hoje não entra, nem cachorro não entra nele. Foi quando a gente se transformou com esse negócio da gente, da demarcação de área aqui, de terra e tudo. Aí foi quando o - como é que diz? - 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”¹⁸. Negativo! Eu digo pra qualquer um do IBAMA, já tenho dizido e digo e morro dizeno: 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? Só que através de vir com acordo com o governo, hoje é um acordo, amanhã é outro, amanhã é outro... 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? A nossa iárea era lá, do premeros índio véio. Aí foi-se acabando aqueles mais índio véio foi ficano aqueles novo, aí doido pra receber, que o posseiro recebesse a indenização pra ele se manter só dentro daquela iárea, né? 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 tem condições, quando a gente não tem condições, a gente não preserva. Preserva quando dá pra preservar.

Esse discurso partiu do desdobramento de uma conversa sobre os limites das Terras Indígenas e aborda tanto o conhecimento ecológico sobre plantas e caças quanto o sentido de propriedade ou o significado do Raso para os indígenas. Os chamados “ranchos”, aos quais o

¹⁸ 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.

cacique tanto se refere, são abrigos feitos em área propícia para caça ou abertura de roça. Seja uma cabaninha de palha para servir de abrigo temporário (dias ou meses) ou a simples sombra de uma árvore onde se possa pendurar o aió, espingarda, ferramentas e panelas, os ranchos seriam como pontos de apoio em locais distantes das casas.

É através dos caminhos, dos ranchos e das varedas que os mais velhos reconheciam e reconhecem que são donos da terra. Mais do que isso, é pelo conhecimento sobre o território, pelo uso que fazem dos recursos e pelos significados que atribuem aos elementos *naturais* do espaço em geral. Elementos que são marcas históricas e simbólicas de uso da terra. Os ranchos e as varedas, cada qual com um nome próprio, remontam a um tempo, de acordo com a memória dos mais velhos, em que se “vivia do mato e da roça”, alternadamente, de acordo com as estações seca e chuvosa. No período de chuva, cuidavam da roça e, no período de seca, enfrentavam dias e dias de caçada “raso”¹⁹ adentro. O rancho de Saturnino, por exemplo, é um local onde ele e sua família se abrigavam na estação das roças. Com o crescimento das aldeias e mudanças no modo de vida, esse lugar, antes distante, tornou-se próximo e hoje o Rancho de Saturnino é apenas a denominação de uma localidade, mas não serve mais de “rancho”. Já as “varedas” nomeadas são muito importantes, por exemplo, para identificar locais de caça, dar direções e indicar caminhos.

O conhecimento sobre os usos das plantas embora não tenha sido tão enfatizado neste discurso específico, é destacado em muitas outras ocasiões. Só para ilustrar, relembro certa vez em que algumas lideranças indígenas Pankararé foram chamadas para falar num seminário sobre o Raso da Catarina na Universidade Estadual da Bahia, campi de Paulo Afonso. Nesta ocasião após a palestra de Biólogos e professores/pesquisadores de outras áreas das ciências naturais, os indígenas defenderam sua autoridade sobre o Raso da Catarina argumentando que os estudiosos sabiam os nomes difíceis das plantas (referindo-se ao nome científico das espécies), mas não sabiam a função delas. Na opinião das lideranças os professores falavam bonito sobre o Raso, entretanto não sobreviveriam dois dias ali, pois não saberiam o que comer, como conseguir água, nem poderiam usar as plantas medicinais caso adoecessem “dentro” do Raso.

A polêmica final do discurso transcrito anteriormente gira em torno da demarcação da “Sema” (como os índios chamam a Estação Ecológica do Raso da Catarina, antes sob

¹⁹ O “raso” é uma área ou uma paisagem com características ecológicas e sociais próprias onde prevalecem as matas e aonde os Pankararé vão para caçar e coletar vegetais e mel. Descreverei mais detalhadamente essa categoria mais adiante.

administração da ex- Secretaria de Meio Ambiente). O cacique se queixa muito pelo fato da área ter sido reconhecida como “inóspita” (desabitada) por alguém de fora. Quanto às consequências da criação da unidade de conservação, ele reclama da proibição da caça e da usurpação do território indígena pelo governo. Mas no fim, curiosamente, diz reconhecer a necessidade de “preservar”. A natureza deste conflito motivou a realização do presente estudo e a argumentação construída por Judival entorno dele evidencia uma maneira própria de ver e relacionar-se com o ambiente territorial.

A descrição que segue do território parte da revisão de estudos realizados sobre os Pankararé nas áreas de etnoecologia, etnobiologia e etnogeologia, bem como outras áreas de estudo, e da observação participante. Trata-se fundamentalmente da tentativa de apresentar o que seria um corpo de conhecimento ecológico adquirido por meio da vivência no território, da transmissão ao longo das gerações, da experimentação, sentimentos e valores. Tal esforço é mais uma necessidade metodológica de apresentar os achados de campo, do que uma realidade etnográfica propriamente dita.

Primeiramente, devo ressaltar que o conhecimento sobre a área e os recursos ambientais vem se transformando de geração em geração. Enquanto as lideranças e os mais velhos nascidos e criados na região descrevem com desenvoltura e detalhamento o seu território, identificam espécies, classificam e descrevem usos de plantas e animais, outros exitam ao fazê-lo. Ademais, é evidente que o conhecimento varia entre as pessoas de acordo com sexo, idade, escolaridade, ocupação e situação de vida como demonstram Colaço (2006) e Cruz (2006). Sobretudo muitos dos mais jovens ou aqueles que migraram permanecendo longe por um bom tempo, não têm a mesma propriedade no assunto.

O conhecimento de um grupo social apresentado como um todo não equivale a dizer que não hajam disparidades e diferenças de acordo com o sexo das pessoas, ou a idade, o lugar em que vivem ou até mesmo a sua condição social. Seria interessante, inclusive, investigar estas diferenças. Neste estudo contudo julguei necessário considerar possível a representação deste núcleo central de conhecimento como um sistema mais ou menos homogêneo ou coerente internamente.

A utilização dos resultados de pesquisas etnociêntíficas neste trabalho foi feito de maneira cuidadosa. Reconheço as críticas de que a etnoecologia convencional em muitos momentos tendenciou a reificar certos domínios do conhecimento indígena e até torná-los compatíveis com a ciência ocidental (Hviding apud Descola & Pálson, 1996). Concordo

também que a maneira tradicional de organizar o conhecimento indígena hierarquicamente a exemplo do esquema lienano para organismos vivos não corresponde necessariamente à visão indígena de natureza (Ellen, 1996). Isso é percebido claramente diante da dificuldade de classificar domínios que hora se aproximam de um grupamento classificatório, hora de outro, ou seja, quando deparamo-nos com categorias que não são fixas nem podem ser facilmente hierarquizadas a não ser artificialmente. Enquanto Berlin propõe que a etnobiologia demonstra o reconhecimento do plano básico da natureza por todos os povos humanos, acredito, por sua vez, que essa constatação revela na verdade nossa incapacidade de desfirmo-nos dos nossos esquemas mentais ao descrever outro conhecimento que não o científico. Mas se as traduções implicam em perdas e distorções da mensagem ainda assim não se pode fugir delas.

Adentrando a “ciência” Pankararé sobre o Raso da Catarina, começarei pela delimitação da área indígena na visão nativa, seguindo com as categorizações do território e seus elementos; as etnoclassificações de plantas, animais e rochas; e o uso diferenciado do território pelas três aldeias. Ao longo desta descrição argumentarei porque é importante compreender em conjunto os espaços da mata e da roça, para no capítulo seguindo entrar nas roças propriamente ditas.

4.1 Limites da área: entroncamentos e topografias

O território tradicional dos índios Pankararé, segundo relatos orais, abrangia uma área muito além dos limites das Terras Indígenas atuais: Brejo do Burgo e Pankararé, se estendendo por todo o Raso da Catarina desde onde hoje é Glória (ao norte) até as margens do rio Vaza Barris (ao sul) (Brasileiro e Sampaio, 1991 apud Maia, 1994, p. 40). Ou como se diz entre os índios, ela era do rio São Francisco ao Vaza Barris, “de rio a rio”, o que corresponde aos extremos norte e sul do Raso da Catarina. Sem entrar muito na questão da territorialidade, considero como território tradicional aquele definido pela cosmografia (Little, 2001) do grupo indígena, ou seja, definido pelos

saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados e que inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (Little, 2002, p. 4).

Essa área do São Francisco ao Vaza Barris, que provavelmente também era compartilhada por outros grupos indígenas, foi perdida em decorrência do avanço das frentes de colonização com a expansão de atividades agropastoris. Mais recentemente, como já discutido, a criação da Estação Ecológica do Raso da Catarina em 1986 também englobou parte deste território. As inundações provocadas pela construção de barragens no Rio São Francisco também contribuíram para a supressão sobretudo de áreas férteis. Demarcadas em meio a muita disputa e conflito, as terras indígenas são plenamente conhecidas pelos Pankararé. Embora a utilização de recursos e a referência simbólica ultrapassem seus limites, neste estudo quando houver referência ao “Território Pankararé”, entenda-se as duas terras indígenas demarcadas e homologadas.

No que diz respeito apenas a este Território Indígena ou área indígena, Afonso (em: Bandeira, 1993), cacique Pankararé, delinea sem hesitação os limites deste espaço e configura sua topografia. As linhas limítrofes se encontram em “entroncamentos” que se referem a elementos da paisagem – tais como a Baixa da Ema, Baixa do Imbuzeiro Lascado, Baixa do Chico e Chapada do Jiquiá, bem como a “rede de luz”, a estrada da Petrobrás, a E.E. Raso da Catarina etc. Desta forma, identificando os entrocamentos e fazendo a ligação entre eles, Afonso desenha os limites da “área mista”, como chamam a T.I. Brejo do Burgo e da “reserva”, nome dado à T.I. Pankararé.

O relevo é configurado por ele primeiramente pelas “baixas” (vales), sendo duas delas norteadoras dos elementos adicionados posteriormente: a Baixa do Tonã, por onde passa o único riacho intermitente da região, e ao longo do qual se situam os povoados Poço, Cerquinha, Ponta d’Água e Brejinho²⁰; e a Baixa do Chico, por onde São Roque é conduzido na procissão da Festa do Chico de Brejo do Burgo até a aldeia do Chico, e também onde moram os encantados (principalmente numa formação rochosa conhecida como “Letreiro”). A Baixa do Chico serve ainda de caminho para os caçadores sendo a aldeia de mesmo nome um ponto de apoio e descanso destas expedições. Em função destas duas baixas, são localizadas outras menores, além de serras e chapadas (Bandeira, 1993, p. 8).

A localização dessas outras baixas menores no mapa é feita pelo cacique com base na noção de que “todas as baixas vão morrer na do Tonã” (em: Bandeira, 1993, p. 8). Ademais, fica claro que os elementos utilizados para representar a área indígena guardam relações entre

²⁰ Ver descrição geral das aldeias no capítulo 3.

si, conforme o cacique explica que toda baixa nasce numa chapada. Assim como os demais informantes, Afonso mapeia o território utilizando elementos eleitos com base em critérios de relevância ambiental e social (ou socioambiental). (Veja na página a seguir um etnomapa feito durante o Projeto GEAP com os nomes das principais baixas e chapadas com destaque para as Baixas do Brejo e do Chico).

A topografia do território é plenamente conhecida pelos índios e os caminhos são demarcados pelas “serras”, “chapadas”, “lagedos” e “talhados”, “baixas” e “varedas” que conformam o relevo. O território Pankararé, então, é conhecido, utilizado, vivenciado, classificado e seus elementos nomeados por aqueles se sentem proprietários e filhos dele. São reconhecidas paisagens e ambientes com base em características do solo, vegetação, relevo e clima (Bandeira, 1993; 1996), mas também com base em seu uso, história e significado político.

Os locais de caça e coleta são nomeados com base nos antigos ranchos feitos pelos mais velhos. Os terrenos mais propícios para plantio são identificados com base no tipo de solo – terra forte ou fraca – bem como no tipo de vegetação que cobre a terra (Bandeira, 1993). Os índios localizam pontos de coleta de material litológico para emprego na construção civil (Dantas, 2006), conhecem o ambiente preferido de cada tipo de abelha (Modercin, 2005) e acreditam que os encantados são guardiões de toda esta amplitude sob a denominação de Raso da Catarina, sendo que cada localidade tem seu “dono” (encantado) (Dantas op cit).

4.2 Raso & Brejo

Todo esse corpo de conhecimento acerca dos recursos naturais atribuído de significado e sentimento, orientador de uso e reconhecimento territorial, se insere numa dinâmica subordinada a um aspecto marcante da ecogeografia local: a existência de dois ambientes distintos e complementares. Por outro lado, é correto dizer que a socialidade do grupo e a vivência no espaço conformam esses dois ambientes e consolidam suas diferenças.

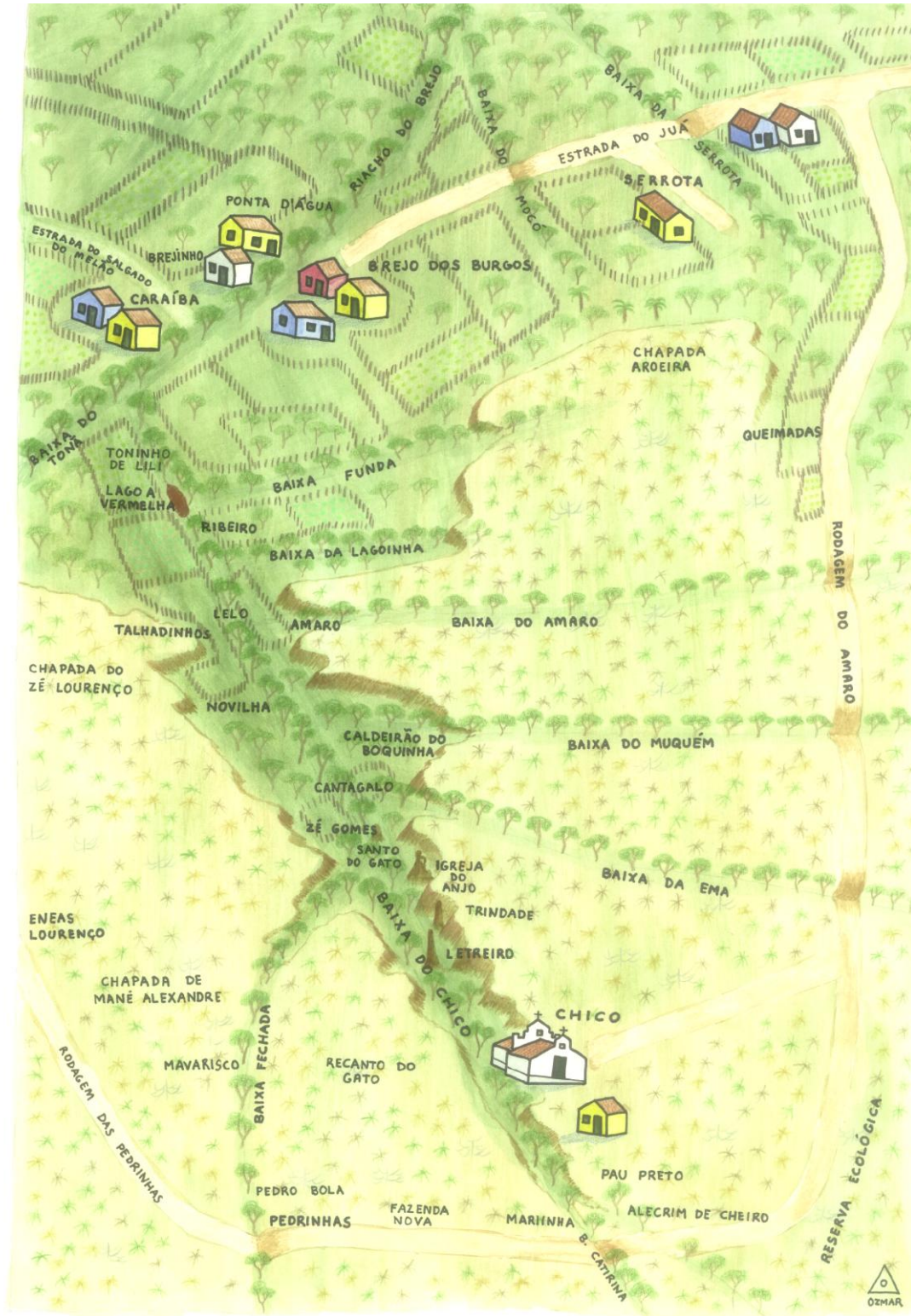


Figura 11 Etnomaps da área indígena: baixas e chapadas (Aquarela de Osmar Borges em: Bandeira et al, 2003).

O caráter de complementaridade do ponto de vista ambiental entre duas áreas com características geológicas próprias – a que envolve a aldeia Brejo do Burgo e a que envolve a aldeia do Chico – foi notório para os primeiros antropólogos que andaram na área (Agostinho et al, 1977). Em relatório de 1977 sobre visita técnica à área realizada a pedido da FUNAI, Agostinho e equipe destacaram a existência de dois ambientes intimamente ligados: o “raso” e o “brejo”. E ressaltaram a delicada inter-relação dos Pankararé do raso, habitantes do Chico, com seu ambiente e a dependência, no suprimento de suas necessidades materiais, tanto dos moradores do Brejo do Burgo (na ecorregião do brejo) quanto dos moradores do Chico dos recursos do raso.

Posteriormente, em estudo de Bandeira (1993), essa oposição entre as categorias brejo e raso mostrou-se ser não apenas de caráter ambiental, mas acompanhar também critérios de relevância social e simbólica através das classificações nativas de animais, plantas e ambientes. Maia (1992) ao demonstrar a construção da oposição entre índios e posseiros também mostra a associação de ambos grupos a um ou outro espaço preferencialmente com base no uso dos recursos e do ideal indígena (idem).

A dupla categórica raso/brejo como modelo de análise e compreensão do conhecimento ecológico e uso do território pelos indígenas permite vários desdobramentos. Por exemplo, muitas outras etnoclassificações, conforme observado por Bandeira (op cit), e domínios categóricos nativos de diversas naturezas (como registrado neste estudo) têm um efeito de sobreposição sobre essas categorias. Semelhantemente podemos associar diferentes “modos de vida” a um ou outro ambiente. Isso é, os Pankararé utilizam as expressões “viver de roça” e “viver do mato”, uma em oposição ou complementaridade à outra, as quais remetem a vivência no brejo e no raso respectivamente.

Quando os Pankararé se referem ao raso/brejo e categorias associadas, estão se remetendo a aspectos socioambientais como fauna, flora, relevo, clima e atributos agriculturáveis do solo, povoamento, manejo, cosmologia e identidade étnica. Enquanto o universo do raso está associado ao selvagem, ao indomesticado, ao índio “brabo”, ao “viver do mato”; o universo do brejo remete ao espaço domesticado, ao modo de vida “civilizado”, às plantas e animais chamados de “mansos”, a um modo de vida dedicado à agricultura principalmente.

4.2.1 História e uso atual do raso e do brejo

Os Pankararé costumam chamar a Terra Indígena Pankararé dominada pelo ambiente de raso de “reserva”. Essa região da área indígena é quase inabitada, reservada principalmente à caça e a coleta. A posse da terra aí é coletiva, não há cercas, nem propriedades, embora existam regras de uso. As negociações sobre a demarcação da T.I. Pankararé findaram antes de se acordar sobre os limites da outra T.I. justamente por tratar de uma área pouco habitada e menos disputada pois aí só viviam “cabocos” e antes disso “índios brabos”.

O ambiente reconhecido como brejo insere-se quase totalmente na Terra Indígena Brejo do Burgo, denominada pelos índios de “área mista”. Nos limites dessa T.I., até hoje, os índios convivem com posseiros que se recusam a deixar suas terras. A área mista foi o palco dos conflitos entre “cabocos” e posseiros – aqueles que teriam chegado à área depois e que pouco a pouco foram se tornando donos das melhores terras para se plantar, ou mesmo apropriaram-se das antigas roças dos cabocos, os quais as vendiam em longos períodos de seca e penúria (Maia, 1992). Sob esta categorização do espaço em reserva/área mista podemos identificar também outra oposição: índio/não índio (Bandeira, 1993) ou ainda índio “brabo”/índio “manso”. Categorias historicamente construídas a partir da distinção entre cabocos e posseiros que se configurou posteriormente numa disputa entre índios e não índios (Maia, op cit).

Por isso, a reserva, segundo Bandeira, “é o espaço, de direito, exclusivamente indígena, onde o grupo reafirma sua identidade étnica e reproduz sua individualidade é, portanto, um dos espaços referenciais simbólicos Pankararé mais importantes” (1993, p. 9). Além disso, a reserva e o conhecimento sobre ela têm grande importância política visto que as lideranças associam a identidade étnica indígena ao raso, à mata e aos conhecimentos acerca deste espaço. Aparentemente, é como se esta identidade estivesse intimamente ligada à relação com o espaço mais *selvagem* do território. Enquanto na esfera do *domesticado*, tomando como espaço representativo as roças, os índios procuriam alcançar um ideal que se aproxima mais do universo não indígena, ou nas palavras deles, buscam o que o mundo “civilizado” tem a oferecer. A maneira como os antigos plantavam e cultivavam suas roças é lembrada, mas sem saudosismo. Quase sempre, ao referirem-se aos antigos, os índios dizem que estes não plantavam, só viviam do mato, embora no sentido figurado, porque suas roças eram diminutas e nelas produziam somente o necessário para abastecer a família por uma

estação seca, a qual se passava caçando no mato. Hoje, produz-se visando também à comercialização do excedente nas feiras.

Outro elemento característico do espaço denominado reserva, como foi dito anteriormente sobre o raso, é ser um lugar quase inabitado, sem casas (idem). Por isso a festa do Amaro é realizada na Chapada do Amaro, na reserva. Sendo uma festa de cunho religioso, mas também político, um dos seguidores da festa justifica a escolha do lugar para realizá-la: “Porque lá é um lugar longe das perturbações dos não-índios, lá não tem ninguém que vai querer olhar o que a gente está fazendo (...) é lá que se faz aquela dança bonita (...) e tem os encantados da mata que só são vistos lá pelos índios.” (M. em: GEAP, 2008). A Festa do Amaro ocorre todo último fim de semana de outubro num local de difícil acesso. Os participantes (seguidores) da festa acampam aí por até 3 dias. Na noite principal da festa, alguns homens (os que têm o “dom”) permanecem reclusos bebendo jurema e ao sair da reclusão fazem a dança do Praiá, após a qual todos dançam Toré ao redor da fogueira. Ela passou a ser realizada a partir da década de 90 por um grupo liderado pelo cacique Afonso e atualmente é considerada um dos grandes diacríticos do povo Pankararé. Ou pelo menos é o que defende a facção organizadora da festa.

A maior festa do território indígena entretanto, ocorre na aldeia do Chico – localizada na reserva – todo mês de agosto em homenagem a São Roque e reúne muitas pessoas de toda a região. Uma procissão sai da aldeia Brejo do Burgo – na área mista – levando o santo pela Baixa do Chico até chegar à igreja na aldeia de mesmo nome.

Na reserva está localizada a maioria do que Dantas (2006) chamou de “monumentos”: formações rochosas (“lagedos” e “talhados”) e chapadas que são moradas de “encantados” e/ou que guardam histórias de personagens lendários como Lampião. E a maioria dos ranchos os quais, como demonstrado inicialmente, são marcas históricas e marcas de trabalho humano sobre a terra, representativas de garantia de propriedade, também podem ter relação com antepassados e encantados. Conforme relatado por Dantas (idem), os Pankararé afirmam que os encantos ou encantados, ou ainda os chamados “dons”, moram nas “casas de pedras” (afloramentos rochosos), “talhados” (paredões rochosos), serras e morros. Além do registro da autora, em campo ouvi os índios referirem-se à mata em geral como sendo morada dos encantados. E estas predominam na reserva.

Locais como o Saco da Maria Preta, o Letreiro e a Igreja do Anjo, localizados na reserva, são considerados monumentos por Dantas (idem) em virtude de sua beleza natural e

significado simbólico. As conversas com os índios lhe renderam infinitos relatos sobre encontros com os encantados, principalmente nas proximidades do Letreiro (idem).

A igreja do Anjo é uma formação rochosa que se assemelha à imagem de um anjo. O Letreiro é um paredão rochoso onde os índios acreditam estarem impressos antigos escritos. Na Baixa Fechada (um cânion) estaria escondido o “tesouro de Maria Bonita” (Dantas, 2006). A Serra do Amaro, ainda localizada na reserva, é onde atualmente se realiza a já mencionada festa do Amaro. Além disso, a chapada do Amaro também é morada dos encantados: “Os encantos sempre vive assim na mata, procura as casas de pedra, essas coisas, os talhado... na Serra do Amaro tem as casa bem bonita na natureza” (Depoimento em: Dantas, op cit, p. 61).



Figura 12 Mapa de distribuição dos “monumentos” pelas terras indígenas. (Em: Dantas, 2006).

Para os Pankararé, cada dom é responsável por uma área (idem) assim como qualquer pessoa “zela” por uma roça sua. Nas palavras de um de seus informantes:

[...] Deus é um só, mas os encanto são vários. Deus criô mil e tantos anjos, né? Então dispensô uns que foi contra ele. Então aqueles que ficô junto a Deus é que manda no mundo todo então faz parte da natureza... a Serra do Cágado tem um dom, Pedra Só é um dom, Serra da Lagoinha tem um dom... então cada uma área dessas daí a gente entende que ela é protegida por aquele dom daquela localidade. (Depoimento em: Dantas idem, p. 62)

Assim, a maioria dos monumentos e espaços associados aos encantados encontra-se na área da reserva, mas como as categorizações não são (nem pretendem ser) absolutas, na área mista (ecorregião do brejo, predominante na T.I. Brejo do Burgo) também existem locais de grande relevância histórica e simbólica para o ideário indígena. A Serra do Cágado, na aldeia da Ponta d'Água, por exemplo, merece destaque por sua importância histórico-política. Ali era onde os índios dançavam Toré e Praiá escondidos dos não índios antes da demarcação e homologação de suas terras. Algumas das roças mais antigas também ficam nesta serra onde existem fragmentos de mata considerados pelos índios como sendo “moradas” de encantados.

Sempre ouvi falar da Serra do Cágado e li sobre ela em vários trabalhos (Luz, 1985; Maia, 1992; Bandeira, 1993), mas só tive a oportunidade de conhecer o local quando num dia de novembro de 2009, fui com a família Feitoza (cacique Afonso; Dona Deza; Lano, irmão de Afonso; e alguns filhos do casal) às roças que eles têm nesta serra. A tarefa a ser cumprida era “quebrar” (colher) os últimos milhos restantes nas roças. Terminado o trabalho, um dos vinte filhos do cacique, Letinho, me acompanhou num passeio pelas roças da Serra. Começamos pelas roças dele, as quais lhe foram dadas por seu pai Afonso. Naquela onde trabalhamos, ele plantava milho e as outras estavam em pousio. Passamos pelo barreiro que servia água a caprinos e bovinos colocados ali depois da colheita e subimos em direção ao ponto mais alto das roças, onde lá de baixo avistávamos uma grande árvore, um “bonome” (*Maytenus* sp). Estas roças, hoje divididas entre os irmãos de Letinho, antes eram uma só área pertencente a seu pai, a qual já era um pedaço da roça de Enéas, pai de Afonso, avô de Letinho, que se estende até a baixa, onde, lá do alto, avistamos o Rancho de Enéas.

Durante a caminhada até o alto, Letinho ia me mostrando muitas plantas e explicando seus usos, desculpando-se, no entanto, por não saber tanto quanto seu pai. Subimos até o limite da roça onde paramos para conversar. Letinho contou com grande orgulho como sua mãe e seu pai cercaram aquela roça sozinhos, saindo de casa antes do nascer do sol, levando consigo no aió a tiracolo um “taco” (pedaço) de beiju e uma cabaça com água, dia após dia, até cercar a área toda com estacas de madeira (hoje a área é cercada com arame). A prosa se deu sob um pé de bonome, uma árvore que jamais poderia ser cortada, como explicou

Letinho, em respeito aos antigos. Um tio avô seu, passou mal enquanto trabalhava sozinho na roça, ele estava embaixo do bonome quando teve uma visão de como fazer um remédio a base da casca dessa árvore, e por isso ele disse que ela jamais deveria ser derrubada.

Nesta mesma roça, em meio à área desmatada (mas já em recuperação devido ao longo período sem ser cultivada), havia uma pequena matinha que me chamou atenção. E Letinho explicou ser uma “morada de encantados” e por isso também não podia ser cortada.

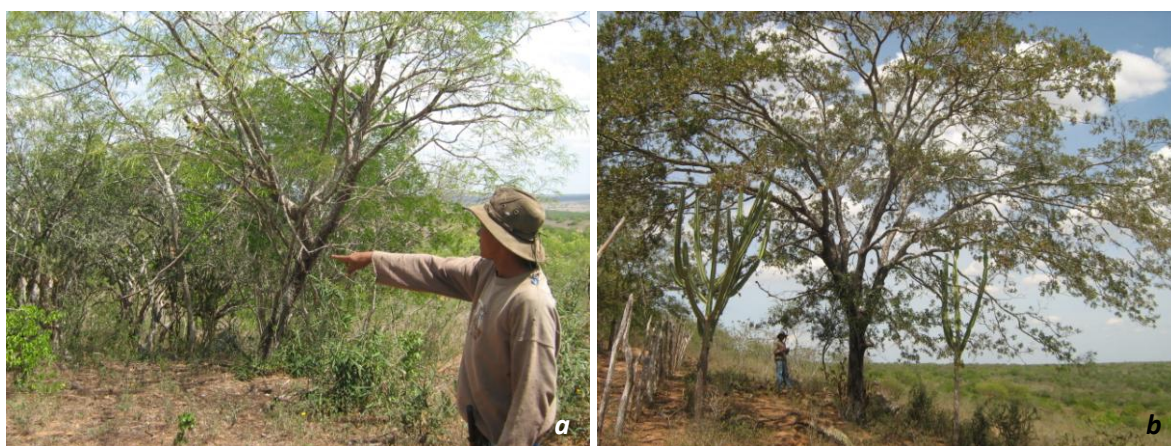


Figura 13 Lugares sagrados na roça da Serra do Cágado: **a.** Mata onde moram encantados; **b.** Bonome que não pode ser cortado.

É recorrente na fala dos índios sobre o uso dos recursos ambientais, a idéia de que os encantados cuidam da natureza e regulam de certa forma o uso dela. Sobretudo, no contexto de pesquisas encabeçadas por biólogos. Os índios sabem que estes têm uma preocupação com a conservação ambiental e sendo assim, os tranquilizam argumentando que “nada se acaba” (referindo-se à caça, árvores, abelhas...) porque os encantados tomam conta da mata. Melhor dizendo, se uma pessoa entra na mata para coletar mel ou caçar tatu peba, ela só os encontra se os encantados assim quiserem. Pode ser o caçador mais experiente da região, se os encantados não quiserem, a pessoa passa várias vezes pelo “buraco do peba” ou pela árvore onde está uma “casa de abeia branca” e não os vê. Como explica Seu Apolônio:

Apolônio: Esse aí [os encantados] é do mato mermo. Que num é pra mexer com esses negócios do mato, caça. Aí é com eles, se eles quisé dá eles dá, eles num quisé dá aí num dá. For preciso o cabra passa no buraco daquela caça e num vê. O que eles faz só é isso. Agora se pegá e começá a judiá, dá-lhe uma febre da pele!

Isabel: E ainda hoje eles tão aí no mato?

Apolônio: Tão! Num deixa, não. Cachorro mermo que é pegador de peba tem vez que eles dão um, dão dois e depois, se num quiser dar mais amarra o cachorro, deixa amarrado lá, o cachorro só vem chegar no ôto dia meio dia. Já aconteceu comigo ali no Letreiro perto, ali no Chico mermo.

Algo semelhante foi dito a Dantas (2006) pelos seus informantes:

Eles protegem o zoológico deles... o mato tem seus dono... tem um lugar mermo que fica ali arriba do Chico que chama Mestre, quando eles tiverem abrimo a mão pode aproveitá, você entra numa noite ali caçano peba, você pega 4, 5, 8, 10... e ali no Recanto do Gato que é do Chico lá pra frente um pouquinho... e quando eles não querem, aí pode o cara virá o diabo, cava peba e vai embora”. (idem, p. 11).

Sobre os recursos minerais, foco do estudo da autora citada, vemos que os Pankararé, teriam de pedir licença aos encantados para retirar pedras e barro usados na construção de suas casas. Além disto, outro informante de Dantas diz:

... a gente não pode destrui as pedra de toda localidade tem que pegá aquelas que tá solta, que tá favorave que já tá por assim dizê fora de perigo proque se você fô destrui uma casa de pedra daquela lá é capaz da gente não saí... nós sabeno o regulamento que tem não podemos destrui. (Dantas, 2006, p. 11).

Se a maioria dos encantados vive na reserva, a maior concentração de pessoas ocorre na área mista, no brejo. As aldeias mais populosas – Brejo do Burgo (Poço) e Ponta d’Água – situam-se no brejo, e a menor aldeia – o Chico com apenas 11 famílias – está localizada “lá dentro do raso” na Baixa do Chico. O brejo é o local próprio de se construir casas e roças, na visão indígena, uma vez que, os solos, clima e relevo nessa região são mais propícios à agricultura. Já no raso as famílias são mais dependentes da caça e da coleta para sobreviver em decorrência dos mesmos fatores ambientais dali serem menos favoráveis à prática agrícola. Assim, a reserva é referida, pelos índios, como “um lugar onde não se vive”. A existência da aldeia do Chico aí, contudo, não representa uma contradição, pois, seus moradores são considerados “brutos”, de certa maneira, pelos Pankararé das demais aldeias. Os que vivem no Chico, segundo as famílias do brejo e da Serrota, mal dormem dentro de suas casas, preferem o mato, e pouco plantam, só querem saber de caçar e “apanhar” imbu (*Spondias tuberosa*).

Já a Serrota (maior que o Chico, mas menor que Brejo do Burgo e Ponta d’Água) apesar de estar situada dentro da reserva, ora é associada ao brejo, ora é associada ao raso. Ela

é reconhecida por manter atividade agrícola, concentrar casas e está situada no início da reserva. Isto dá a aldeia uma dinâmica bem diferente da do Brejo do Burgo. Os moradores mais velhos da Serrota sentem o Poço (Brejo do Burgo) como se fosse uma cidade em comparação à sua aldeia, rodeada de serras e mata. Por outro lado a Serrota não se equipara ao Chico em termos de modo de vida. Sendo assim, podemos dizer que ela se situa numa posição de transição entre o raso e o brejo em vários aspectos. Segundo um informante de Bandeira: “[a] reserva é o raso, aqui é a área mista, daqui pra cá. Daqui donde partiu a área mista é cheia de roças e de casa: pertenceu pra cá, defendendo a Serrota, é raso. Agora aqui na Serrota já é um lugar que tem várias roças, não é raso” (A.F. em Bandeira, 1996, p. 120).

Veja um resumo das características relacionadas ao raso e àquelas associadas ao brejo:

Tabela 2 Aspectos que diferenciam e complementam o brejo do raso.

VARIÁVEIS	BREJO	RASO
Topografia predominante	Baixas	Chapadas
Ocupação humana	Maior concentração de casas	Quase inabitado
Uso dos recursos	Área mais apropriada à agricultura	Local preferencial para caçar e coletar frutos, plantas medicinais e mel
Tipos de plantas	Mansas (cultivadas e medicinais)	Brabas (melíferas e forrageiras)
Tipos de animais	Mansos (criação, domesticados)	Brabos (caças, indomesticados)
Universo imaginário	Não índio	Índio

4.2.2 Aspectos ecológicos do raso e do brejo

Raso e brejo são domínios de classificação ecológica dos mais amplos e expressam características de relevo, qualidade do solo, comunidades vegetais e padrões de uso dos espaços pelos Pankararé. As figuras de relevo e vegetação mostradas a seguir ilustram alguns aspectos caracterizadores desses ambientes. Na figura 14, observa-se que a área identificada como brejo, que inclui as aldeias Brejo do Burgo e Ponta d’Água (T.I. Brejo do Burgo) insere-se na parte mais baixa do território, é o local de influência do riacho do Tonã, enquanto na área identificada como raso (dominante na T.I. Pankararé) predominam as chapadas que bordejam a Baixa do Chico.

Na figura 15 (página 82), da cobertura vegetal, percebe-se que as proximidades de Brejo do Burgo e Ponta d’Água (brejo) são mais antropizadas, enquanto a área abaixo delas, desde a Serrota até o Chico possui uma cobertura vegetal mais densa. Relevo e vegetação são dois critérios de diferenciação entre brejo e raso.

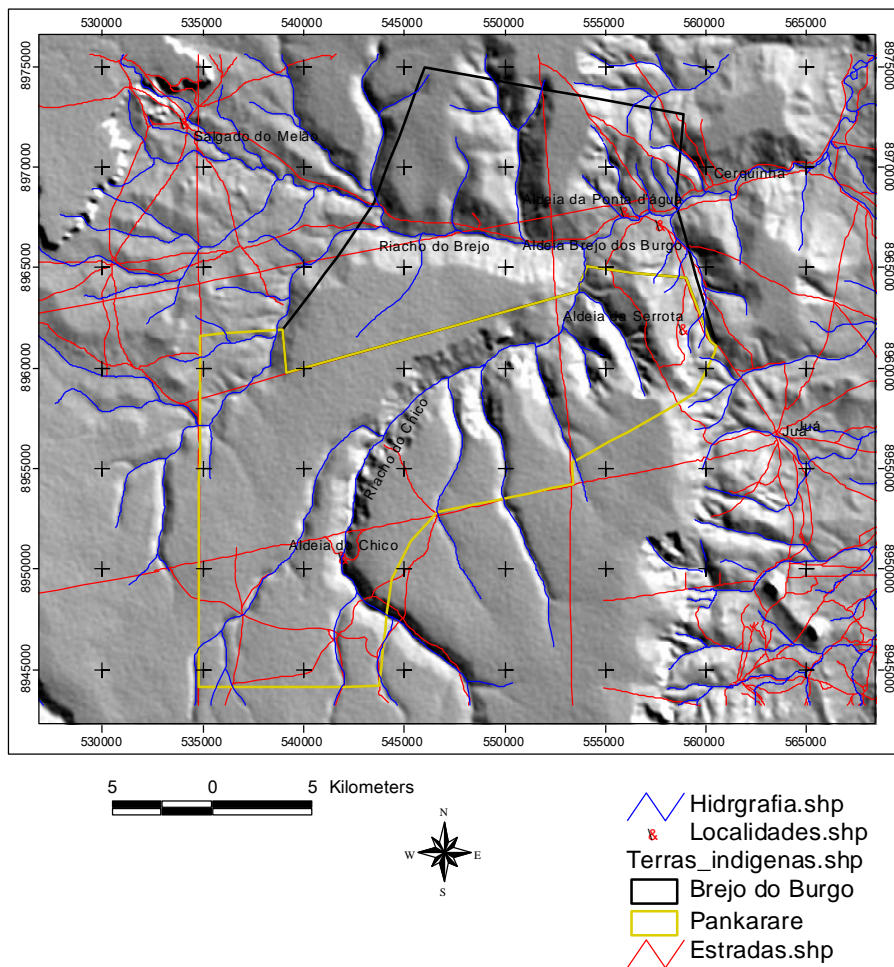


Figura 14 Relevo sombreado da área indígena. (Fonte: Base de dados GEAP)

Quando buscamos compreender a percepção indígena física e ecológica do território, traduzindo para a linguagem das disciplinas da Ciência descobrimos que vários aspectos se relacionam no conhecimento indígena, intercalam-se e sobrepõem-se uns aos outros, chegando até mesmo a dificultar o seu desmembramento. Isso quer dizer que a percepção indígena expressa uma interligação entre categorias que para a ciência são distintas umas das outras tais como relevo, fertilidade do solo e vegetação.

Tal imbricamento pode ser constatado, por exemplo, nas explicações êmicas sobre as categorias “baixa” e “alto” (Bandeira, 1993). Os altos são as chapadas, topografia dominante no raso, as baixas, são os vales, topografia predominante do brejo. As “terras de alto” podem ser eventualmente “fortes”, ou seja, mais férteis, mas prevalece o caráter “fraco”. Já as “terras de baixa” são por excelência mais fortes, mais ricas em matéria orgânica e argila, e por isso mais férteis.

Um índio diz a Dantas (2006) que “Quando chove, água desce... traz material pra baixa...”. Outro diz à Bandeira (1993) que a água “lava” as chapadas – as terras de alto – e “carrega aquelas foia” para a “baixa” onde este material “estruma” e “aquilo fica uma terra adubada”.

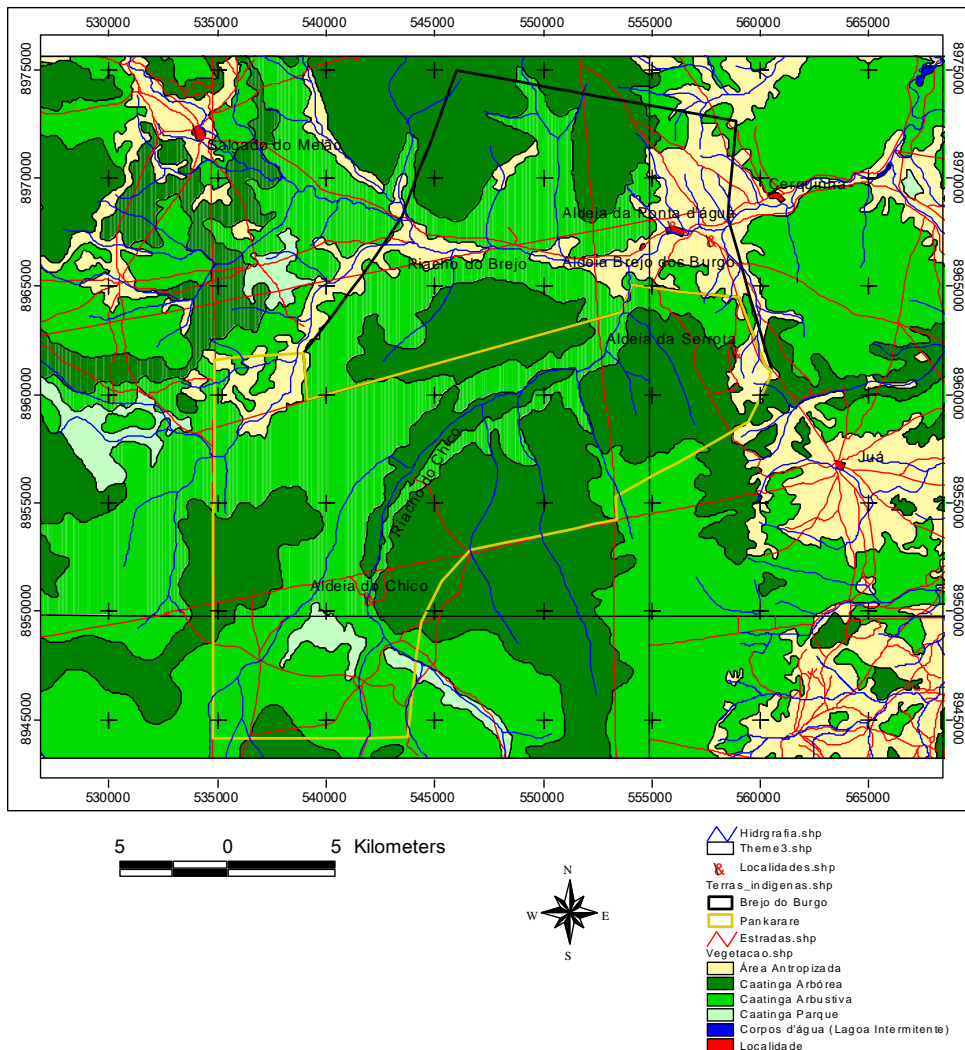


Figura 15 Cobertura vegetal da área indígena. (Fonte: Base de dados GEAP)

Tais categorizações têm implicações agrícolas diretas. Em geral, as terras de baixa são reservadas ao plantio do feijão de arranca (ou feijão branco) e do milho e as terras de alto, as chapadas são mais comumente utilizadas para o plantio de mandioca, feijão de corda, melancia e capim. As baixas e altos do brejo são ocupadas por roças diferentes, cujos cultivos são escolhidos de acordo com a qualidade do solo. Já o raso, onde predominam as terras de alto, é visto como um lugar preferencialmente reservado à caça, coleta e também criação de

caprinos e bovinos. Mesmo assim nas baixas do raso, sobretudo na Baixa do Chico, pode haver algumas plantações. Bandeira (idem) sugere uma tendência à ocupação das baixas do raso, ao passo que a população for crescendo e as áreas para cultivo no brejo forem se tornando escassas.

Embora existam baixas na área do raso e chapadas na área do brejo, no primeiro prevalecem as terras de alto e no segundo ocorrem as terras férteis características das baixas. Não é à toa, então, que as terras das aldeias do brejo e adjacências sempre foram disputadas. Na época da luta pela demarcação da área indígena, este local era dominado pelos posseiros que detinham os terrenos mais férteis (Maia, 1994) enquanto os índios, segundo a memória dos mesmos, cultivavam nas terras das chapadas e viviam do mato. O cacique Afonso conta que antigamente:

...era ôta sobrevivência. Aí a sobrevivência dos mais véio era prantá mandioca purnunça, manipeba, que era pa fazê só o cuscuz pa comê no mato com a famia. [...] Enquanto tava caçando. Fazia o cuscuz, relava, fazia o beiju e ia comê no mato. (Afonso).

Os posseiros nunca chegaram a viver no raso, este ambiente sempre foi morada dos índios, eles dizem. Muitas das antigas roças dos índios ou dos “caboco véio” ficam nas chapadas, como é o caso das roças da Serra do Cágado e as roças da serra da Serrota. Nestes pontos, especificamente há marcas de roças antigas (como “cercas” de pedra, pés de árvore que servem de documento da terra ou agrado a encantados) e na maioria delas já nem se cultivava mais, já que outras áreas mais propícias à agricultura foram adquiridas.

Outra associação notada por Bandeira (1993; 1996) relaciona solo, relevo e clima. Neste sentido, o brejo seria uma categoria independente do raso e de uma terceira: o “sertão”. Segundo os informantes do autor, no brejo e em parte do raso “chove inverno” – precipitações concentradas nos meses de março a junho. Já do Amaro pra frente (ver Figura 14) e do Salgado Melão pra cima “chove trovoada” – chuvas fortes e esparsas do mês de outubro a janeiro. Isto condiz, afirma Bandeira, com a Climatologia para a área. O domínio paisagístico denominado sertão compreenderia a área além Salgado Melão, onde o terreno é de cascalhado ou massapê, e “só chove trovoada”. A vegetação também difere entre os três ambientes.

O brejo apresenta-se como uma categoria bem definida e independente do raso e do sertão, onde predominam baixas, onde é o centro de moradia e das roças, e onde chove inverno (e também trovoada, conforme constatado em campo). O raso ao se sobrepor com a

categoria sertão é entendido aqui de maneira mais ampla. De modo geral, quando se referem ao raso (“tal planta só tem no raso”, “fui caçar lá no raso” etc) os índios estão falando da “reserva” (Terra Indígena Pankararé) e da Estação Ecológica do Raso da Catarina. Mas a região caracterizada como raso estende-se muito além, até o sertão.

O sertão de certa forma é o raso, mas apresenta tipos de terreno e vegetação diferenciada. Aí predomina o “cascalho”, cuja planta indicativa é o xique xique (*Pilosocereus gounellei*), segundo os índios. No sertão, assim como em parte do raso, mais especificamente do Amaro “pra frente” (sentido oeste-leste), “só chove trovoada”. Ou seja, as precipitações são esparsas entre os meses de outubro e janeiro. Mas a principal diferença entre o sertão e o raso é a ocupação humana. O raso, idealmente, é um lugar onde as pessoas não moram, aonde vão para caçar, tirar mel e diversos recursos vegetais. Enquanto o sertão, para além da área indígena, é plenamente habitado e cultivado pelos sertanejos.

Tabela 3 Diferenças entre raso, sertão e brejo. (Fonte: Bandeira, 1996).

RASO	SERTÃO	BREJO
“chapada”	“terreno duro de cascalho”	“terreno plano”
Não mora ninguém	Mora gente	Centro das roças e das casas indígenas
Terra de cacha-cubri e facheiro	Terra de xique-xique	Melhores terras para roça
No verão há algumas plantas com folha: juazeiro e bonome	No verão “não tem uma foia de pau, tá tudo seco se acabano”	
Chove no inverno numa porção do raso. Noutra parte do raso, só chove trovoada (Chico, Enéas Lourenço)	Não chove no inverno Só chove trovoada	Chove inverno
Do Amaro “pra cima” (sentido norte-sul)	Do Salgado Melão “pra cima”	Brejo/ Jacu

Numa análise mais micro do ambiente, seguimos verificando a categorização da paisagem com base em aspectos do relevo, do solo e da vegetação. Para cada um dos domínios paisagísticos estes critérios têm maior ou menor relevância em diferentes casos. Parece-me claro, que no pensamento indígena esta associação não é imediata ou explícita, ou melhor dizendo, os índios não percebem a qualidade do solo, os tipos de planta e a inclinação do relevo para daí inferir que paisagem estão avistando. Ao contrário, as categorias de

paisagem poderiam ser traduzidas como uma percepção espacial emergida da correlação destes fatores, sobre os quais eles têm conhecimento, experiência e vivência.

Na tabela a seguir estão relacionados alguns domínios da paisagem reconhecidos pelos Pankararé. Atente para a interseção de características da topografia, pedologia, vegetação e uso do espaço nas definições das categorias.

Tabela 4 Paisagens reconhecidas pelos índios. (Fonte: Bandeira, 1996).

PAISAGEM	DESCRIÇÃO
Raso	“A gente trata raso onde não dá plantio, é o raso. Raso é terra fraca, raso e chapada é uma coisa só. Você tá na chapada, tá no raso. Donde vem? Venho do raso. Do raso porque é de longe, não tem casa” (Ap.)
Chapada	Não tem baixio, tem todo pau (jatobá, imbuzeiro, muricizeiro...) é todo pau que eu não vou dizer os nomes dos paus aqui, que nós vamos anoitecer. Chapada é onde existe jatobá, caiu no jatobá, chapada de jatobá, entrou dentro dele tem toda árvore. (A.F.)
Tabuleiro	Não tem madeira grossa e só tem rasga-beiço (não ocorre na nossa área). (Ap.)
Cerrado	“Serra, tem tudo, tem pau grande, pau miúdo, tem todos os paus, tem mesmo pau branco, jatobá, tem pau d’arco, imburana, xique xique, quipá da grande e da pequena. Cerrado a gente conhece, vai num plano, avista uma serra.” (Ap). “Cerrado é beira de pedra. Aí naqueles cerrados tem córrego que corre água, é onde sai os xique xique.” (A.F.)
Descampado (Calvado)	“Você vai no mato, aí acha um limpo, é um descampado, que não tem mato; ou então, quando sobe uma serra aí não tem mato grande, aí quando você sobre uma serra cai naquele descampado grande, não tem mato grande, só tem rasga beiço.” (A.F.)
Cascalho	“É um terreno que sai aqueles pedregulho pequeno os pau são falhado, xique xique sempre sai.”
Baixa	“É onde se faz as roça, você pode ver todas as roças estão na baixa. As terras são fortes na beira da baixa. É terra de angico de caroço, caatingueira grande, tampa cabaça, lava prato e jericó. E as árvores que sai nela é tudo grande.” (A.F.)
Tombador	“O tombador é... você vai numa baixa, chega na frente, você olha pra lá, vê a chapada, olha pra cá, vê a baixa, tá no tombador... O cabra sobe uma ladeira pra descer, tá descendo o tombador.” (A.F.)

Como podemos melhor entender esta descrição nativa? Tomemos as categorias raso e chapada, por exemplo. As duas estão intimamente relacionadas, sendo a primeira mais

abrangente e a última mais específica se tomarmos seu caráter topográfico como principal descritivo. Podemos entender o raso como sendo um conjunto de chapadas, ou uma grande área onde predominam as chapadas. A baixa também é definida primeiramente pelo seu aspecto topográfico e seria o oposto das chapadas, consistindo nos vales. O tombador, por sua vez, é aquele declive entre a baixa e a chapada.

Já as categorias tabuleiro, cerrado, descampado e cascalho associam aspectos da vegetação e do solo, e também do relevo em alguns casos. O tabuleiro é uma paisagem, que não ocorre na área indígena, definida, como vimos, pela vegetação, mas também pelo tipo de solo e relevo uma vez que ocorre na região que compreende o sertão onde estes aspectos do ambiente são diferentes. O cerrado é um ambiente de transição que sucede a macro área do brejo e precede o raso, ou numa visão mais micro fica entre a baixa e a chapada. O cerrado é uma vegetação típica de pé de chapada: são as “beira(s) de pedra(s)”, aquelas bordas do começo do raso. O descampado e o cascalho também ocorrem no raso e/ou no sertão e são classificações mais detalhadas da paisagem. A primeira definida pela vegetação e a segunda pelo tipo de terreno como descrito pelos informantes na tabela 4.

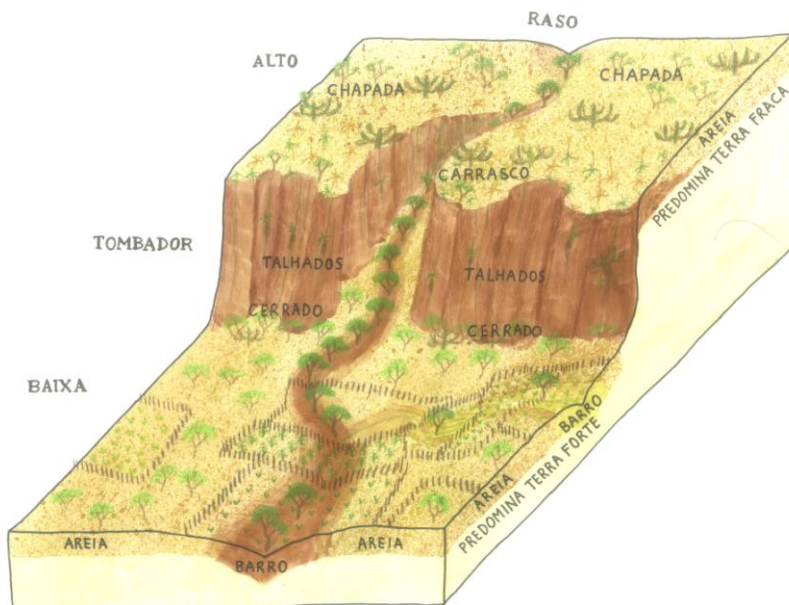


Figura 16 Classificações nativas de unidades de paisagem. (Aquarela de Osmar Borges em: Bandeira et al, 2003)

4.2.3 Recursos ambientais ou seres do raso e do brejo

Os Pankararé nascidos e criados entre o brejo e o raso têm grande experiência em utilizar os *recursos ambientais*, nos nossos termos, ou mais precisamente os “pés de pau”, “caças”, “casas de abeia”, “toás” e “pedras” – para utilizar as terminologias nativas – no seu dia-a-dia.

O levantamento das etnoclassificações Pankararé de animais e plantas segue demonstrando um padrão de organização que se insere na dinâmica de oposição e complementaridade entre o raso e o brejo e duplas categóricas associadas (reserva/área mista, índio/ não índio). Muitas denominações correspondem a termos que remetem ao “civilizado” em contraste ao “bruto” ou “brabo”. Como ocorre mais comumente, os organismos vivos são classificados como “brabos” ou “mansos”. Desta maneira, os Pankararé associam o raso à condição *indomesticada* enquanto o brejo é associado ao *domesticado*. Numa análise geral da oposição raso/brejo Bandeira diz que “[as] relações que marcam a classificação social e que estão representadas na oposição fundamental índio/ não índio [...] reaparecem nos outros planos com elementos diversos: brabo/ manso, raso/ brejo, reserva/ área mista na classificação etnoecológico-espacial” (1993, p. 29).

Ellen (1996) encontrou algo semelhante entre os Nuaulu. A etnobiologia deste grupo revelou que as denominações de animais e plantas continham qualificantes associados à casa/vila ou à floresta. Demonstrando uma oposição entre o ambiente mais domesticado da vila e o extremo do indomesticado: a floresta. A classificação que distingue bravos de mansos também foi registrada por Cardoso (2008) entre ribeirinhos do rio Cuieiras (AM), por Kohler (2006) entre os Pataxó do sul da Bahia e por Dias (2004) entre seringueiros do Acre. No caso dos Pankararé, os domínios de classificação de animais e plantas, e seus nomes remetem aos universos domesticado e indomesticado, sob as categorias “manso” e “brabo” respectivamente.

Animais²¹

Bandeira (1993) demonstrou que os animais são classificados, entre outras categorias, em duas mais inclusivas: “caça” e “criação”. As “caças” são animais que vivem no raso, são selvagens, “brabos” e não são criados pelas pessoas, a menos que sejam “amansados” como ocorre no caso de tatu-peba e jacu. Os animais chamados de “criação” são aqueles animais

²¹ Ver nomes tabela de nomes científicos nos anexos.

domésticos que vivem próximos às casas/ quintais ou roças e que servem de alimento (em geral refere-se assim aos caprinos) e precisam ser cuidados, “zelados”. Dentre os animais mansos ou domésticos também se inclui a categoria “animal” (cavalo, jegue, mula), referente àqueles animais que servem de força motora.

Apesar de não sobreviverem da caça, esta atividade é considerada pelos índios como sendo “tradição Pankararé”. Como afirma um cacique, hoje em dia “se caça por tradições”. E este tema é um dos preferidos nas conversas de beira de porta ou fundo de quintal das noites quentes de verão. Os mais velhos contam que antigamente havia uma série de prescrições relacionadas à mulher e a caça. Por exemplo, a mulher não podia comer qualquer tipo de animal, se estivesse menstruada. Além disso, tanto para homens como para mulheres era sabido o tipo de carne “forte”, como a do “tatu verdadeiro”, que poderia fazer mal àquele que não estivesse acostumado, e as carnes mais leves como a de “teiú”. Os índios Pankararé caçam diversas espécies de animais tais como: “cutia”, “codorniza”, “jacu”, “lambú”, “teiú”, “veado catingueiro”, “cangambá”, “caititu”, “queixada” e “tatus”.

Florense (2009) estudou o conhecimento Pankararé relacionados à caça do tatu peba – uma das caças mais consumidas – abordando também outros tipos de tatu existentes na área: o “tatuí”, o “tatu verdadeiro”, o “tatu bola”, o “china” e o “canastra”. O autor mostrou a riqueza deste saber para apenas uma espécie, indicando o quão rico seria um estudo que abordasse a caça em geral. De acordo com Florense (idem), os índios diferenciam os animais por seus caracteres morfológicos, mas também pelo seu comportamento. Sobre este aspecto é interessante ressaltar a atribuição de comportamentos sociais aos animais. Os tatus são considerados animais sensíveis e atentos aos perigos, sendo capazes de ouvir a presença do caçador de dentro da toca. Na visão dos índios, ao andar de noite, os tatus estariam evitando que os caçadores pudessem encontrá-los, ou então, caminhariam no horário mais quente por saber que os cachorros usados pelos índios para caçá-los não suportam muito calor. As tocas ramificadas e profundas serviriam para despistar o caçador e aquelas feitas entre raízes e vegetação mais densa atrapalhariam o trabalho daquele que escava um buraco a sua procura (idem).

Os índios afirmam que os animais, assim como a vegetação presentes no raso e no brejo são diferentes umas das outras. Muitos argumentam preferir carne de caça à carne de criação por ser mais “natural”, mais “limpa” ou simplesmente mais saborosa. A diferença da carne está diretamente associada à variação entre as dietas das caças e das criações. Tanto que

com a implantação de atividades do Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé (GEAP) como a criação de emas e de abelhas sem ferrão este ponto foi levantado pelos índios. Para eles as emas alimentadas de ração apresentariam uma carne com um sabor diferente das que existiam no raso. Da mesma forma o incentivo à criação de abelhas sem ferrão nas caixas, a princípio, foi recebido com desconfiança, sob o argumento de que “o mel de caixa” não teria o mesmo sabor, a mesma “qualidade” do mel feito a partir das flores de árvores do raso. A alimentação das abelhas no brejo e no raso é diferente segundo um dos caciques, porque as plantas do raso e do brejo são diferentes (Modercin, 2005).

As abelhas são agrupadas em duas categorias distintas “abeia braba” e “abeia mansa”. As abeia braba correspondem à “oropa” (*Apis mellifera*) – e alguns vespídeos de comportamento agressivo – e sob a categoria abeia mansa estão reunidas as espécies de abelhas sem ferrão com uma tradição de domesticação bem mais antiga por meio da criação em “cortiços” (troncos com o ninho da abelha no seu interior), além de apresentarem um comportamento menos agressivo que a primeira (idem).

No que diz respeito aos animais bravos e mansos pode haver transformação onde um indivíduo passa de uma categoria para a outra. Uma criação – um burrego – que desgarrar do bando e viver como selvagem “vira veado” (segundo depoimento em Bandeira, 1993, p. 12). Da mesma forma que um veado, a princípio bravo, pode ser amansado.

Um dos informantes ao relatar a passagem de Lampião pelo Raso da Catarina, diz que muitos índios iam se refugiar no Raso. Num destes episódios podiam deixar os cavalos nos quais foram montados lá e estes depois de muito tempo tornavam-se bravos: “E lá inté um dia desse, inda tinha animal pra lá, a égua que ficou braba lá no mato que eles iam muntado e pegava dos fazendeiro que tinha argum e iam muntado aí cando chegava lá, tiravam a sela e dexava eles lá à toa”.

Plantas²²

As plantas constituem-se, na visão de Bandeira, “num dos elementos mais importantes do complexo cultural e corpus de conhecimento folk do grupo (indígena)” (Bandeira, 1993, p. 25). Elas são utilizadas na alimentação, com fins medicinais, na fabricação de artefatos utilitários como o aió (bolsa) e caçuá (cestas que são amarradas ao lombo do jegue para

²² Ver nomes tabela de nomes científicos nos anexos.

carregar produtos da roça, principalmente), como forrageiras, na fabricação de roupas rituais, como lenha, na construção de casas, cercas etc.

Seguindo a mesma lógica de classificação, as espécies de plantas chamadas de brabas são as que ocorrem e/ou são obtidas de preferência no raso, e as espécies mansas ocorrem e/ou são mantidas preferencialmente no brejo (idem). Bandeira destaca a relação entre categorias de plantas e solos, já que a classificação dos últimos relaciona-se diretamente com a etnobotânica indígena: “a oposição terra forte/ terra fraca imprime à nomenclatura vegetal o contraste brabo/ manso” (idem, p. 29). Se no raso predominam as chapadas e por associação as terras fracas, é neste ambiente que encontramos a maioria das plantas ditas brabas ou sob denominações que fazem referência à sua natureza braba; por outro lado, no brejo, onde predominam baixas e terras fortes prevalecem as plantas mais comuns ao uso doméstico, as cultivadas e medicinais.

Características do tronco da casca, da entrecasca, raiz, tamanho e forma das folhas e dos frutos, assim como a coloração das flores são aspectos utilizados na diferenciação e identificação das plantas. No caso das plantas agrícolas, ou cultivos, outros elementos são mais relevantes, como será aprofundado no capítulo seguinte. Como exemplo de tipos de plantas mansas tem-se: “batata de porco” (porco enquanto uma criação é manso), “catinga de vaqueiro” (vaqueiro insere-se na categoria não índio, que por sua vez correlaciona-se à categoria manso), “pau ferro manso”, “pinhão manso”, “velande manso”, “alecrim de vaqueiro”, “pereiro manso”. E como exemplares da categoria brabo temos: “velande brabo”, “marmeleiro de raso”, “pau ferro de veado” (veado sendo caça é brabo), “maracujá de raposa”, “jatobá brabo”, “feijão brabo” (Bandeira, 1993).

As nomenclaturas para plantas também podem apresentar variações ou sofrer mudanças, assim como demonstrado para os animais. Neste caso, Bandeira (idem) atribui o fato a uma transformação no uso ou ênfases em diferentes características. Como exemplo, o autor cita a batata de porco. Esta planta é assim chamada pelos que a utilizam como forragem animal, ou desejam enfatizar esta característica da planta. Por outro lado, algumas pessoas denominam a mesma planta de “pega pinto” por possuir um “visgo” que prende pequenos pássaros.

Outros dois estudos focados na etnobotânica Pankararé contribuem para demonstrar a amplitude e complexidade deste corpo de conhecimento relacionado às plantas. Colaço (2006), por exemplo, investigou o Valor Local (Lawrence et al. apud Colaço, 2006) das

plantas nativas usadas como alimento animal pelos índios num estudo voltado para a elaboração de uma ração utilizando plantas nativas no contexto do subprojeto de Criação de Animais Silvestres do Projeto GEAP. Nesse trabalho, o autor constatou que o uso de forrageiras nativas pelos Pankararé é muito comum e intenso (ao todo foram citadas 114 plantas) e que os índios reconhecem aspectos das plantas como: abundância e distribuição, desempenho da planta na produção animal, propriedades tóxicas e medicinais. Segundo o estudo, os homens seriam os maiores conhecedores do assunto, já que são os responsáveis na maioria dos casos pela criação e pelas atividades de caça. As mulheres por sua vez, possuem maior conhecimento sobre as plantas medicinais, o que também foi sugerido por Cruz (2006).

Pouco se falou, no entanto sobre os cultivares plantados nas roças e até mesmo as árvores mantidas nesta área, no sentido de se investigar como são percebidas, manejadas e classificadas. Entre caboclos e índios do Rio Negro, por exemplo, as populações vegetais de implantação relativamente recente, geralmente recebem nomes descritivos, ou que se referem ao lugar de origem, enquanto as variedades locais são designadas por nomes de elementos do cotidiano, como animais e plantas (Emperaire, 2005). No próximo capítulo discorrerei sobre as plantas cultivadas com mais detalhes.

Rochas

Os solos não são classificados apenas pela sua qualidade de fertilidade, mas também por sua cor, textura e pegajosidade, conhecimento empregado principalmente na escolha de material para a construção de casas e fogões à lenha. O material litológico de acordo com Dantas (2006) também está associado à confecção de potes, cerâmicas e outros artesanatos e à etnomedicina tradicional Pankararé, bem como às suas “crenças e rituais religiosos” (Dantas, 2006, p. 15), como descrito no subitem 4.2.1 *História e uso atual do raso e do brejo* deste capítulo. A principal finalidade da extração desse material é o emprego na construção de casas – desde o alicerce até o acabamento com a pintura e até mesmo ornamentação (Dantas, 2006).

De acordo com a classificação etnolitológica Pankararé descrita por Dantas (2006) existem três domínios mais inclusivos para os sedimentos: “toá”, “barro” e “pedra”, ordenados sob critérios de pegajosidade (“liga”) dada pela presença de argila (“goma”) e granulometria. O toá e o barro, dizem respeito aos materiais que tem “liga”, enquanto “pedra” refere-se aos que não têm. Os “toás” correspondem aos argilitos e folhelhos e o “barro” seria uma mistura de silte, argila e areia. A categoria “pedra” refere-se a siltitos e arenitos. Como

explica um dos informantes da autora: “O toá tem liga forte... agarra de um jeito que parece cera... carro ou trator ou enxadeco... só presta pra trabaiá quande a terra tivé enxuta... o barro não” (idem, p. 13)

A percepção das diferentes características entre toá, barro e pedra é empregada na escolha do material para a construção das casas de taipa como diz outro informante: “Barro bom pra tapá casa quande diminui os seixos, quande é liguento, barro quande é ariusco ele não serve... quande bate a chuva ele sae tudinho” (idem, p. 16). As pedras, também conhecidas como lajes, incluem tanto sedimentos finos quanto os mais grossos que no geral tem pouca ou nenhuma argila explicando a falta de pegajosidade (“liga”) (idem).

Os Pankararé descrevem mais detalhadamente tipos de toá e de barro de acordo com a cor (toá vermelho e toá branco, e barro branco) e a pedra pode ser do tipo “mole”, “forte” ou “marma” (aqueles seixos rolados dos arenitos conglomeráticos) classificadas com base no grau de desagregação dos materiais. A pedra mole pode ser classificada quanto ao tamanho dos grãos agrupando pedra mole arenosa de um lado (grãos menores, na faixa de areia fina a grossa) e pedra mole caroçuda de outro (grãos maiores, na faixa de areia muito grossa a seixosa), ou pedra “ariusca” como também é chamada. Esta última tem ainda outra subclasse a “pedra mole caroçuda farinhenta”, pois ela se desmancha mais fácil (menor grau de coesão que as outras).

Por fim, as classes e subclasses são, algumas vezes, subdivididas em função da cor, tendo sido apontadas as cores amarela, vermelha, rosa, avermelhada, amarelada, roxa, chocolate. O atributo, no entanto, não é tão marcante para as pedras quanto o é para o toá e o barro, inclusive, poucos colaboradores fizeram referência a ele ao nomear ou descrever os materiais segundo Dantas (2006).

4.3 Viver do mato e viver da roça

Como demonstrado no início deste capítulo, e ilustrado pelo discurso do cacique Judival, o conhecimento sobre o raso revela que essa área vem sendo ocupada, utilizada e vivida por gerações e gerações de pessoas que mantém laços de parentesco e solidariedade entre si, ora denominados “cabocos”, ora denominados “índios Pankararé”. Do mesmo modo, a região do brejo é descrita e conhecida com base em suas características ambientais, seus marcos históricos, fatos do dia-a-dia, relações sociais, entre outros. Sendo assim, o

conhecimento ecológico Pankararé só pode ser compreendido e apresentado se associado a esses ambientes – raso e brejo.

Ao contrário de como ocorre no conhecimento científico essa sabedoria nativa abstraída em um corpo de conhecimento estruturado, não pode ser dissociada do contexto em que surge. As pessoas aprendem inseridas numa situação ambiental, histórica e social dinâmica, por meio de uma interação entre a observação, a experimentação própria e as trocas de experiências uns com os outros. Ou seja, o que conforma o território Pankararé é o uso social que os índios fazem dele, os saberes ambientais e a memória coletiva de sua história de ocupação e uso (Little, 2002).

Assim como o raso e o brejo são marcadores fortemente presentes nas descrições da paisagem do território indígena, a “roça” e o “mato” são ambientes fundamentais na compreensão da vivência no território, ao longo do tempo. Os espaços mato e roça são ambientes complementares, que dão uma noção geral da apropriação da natureza pelos Pankararé, e que imediatamente nos remete à relação entre o domesticado e o indomesticado, embora esta idéia seja mais minha do que dos índios. Ao falar sobre a roça e as mudanças ocorridas neste espaço, invariavelmente os agricultores indígenas remetem-se a um passado quando se “vivia do mato”, ao contrário dos dias atuais quando as famílias se sustentam basicamente da atividade agrícola, ou como dizem “vivem de roça”.

As expressões “viver do mato” e “viver da roça”, portanto dizem respeito à sazonalidade espacial e temporal no uso do território. Viver do mato quer dizer suprir as necessidades materiais com recursos mais diretamente associados à mata, ao raso. Dizer que os “antigos” viviam do mato, é dizer que eles dependiam mais da mata do que a geração atual e suas roças eram menores e menos produtivas. Atualmente praticamente todos vivem da roça, isso é, sustentam suas famílias com base nos produtos oriundos da agricultura. No “tempo dos antigos” as famílias viviam num movimento sazonal entre o raso e o brejo, entre o mato e a roça, o que vem se tornando menos comum nos dias de hoje.

Ao descrever o raso, os Pankararé utilizam-se de elementos socioambientais que remetem à história de ocupação e uso do mesmo, são marcos que remetem a um tempo quando se vivia do mato.

Lá foi onde minha mãe foi criada, lá foi onde meus tio foi criado... Foi criado lá dento do Raso, comeno caça. Aí lá tem os Jatobá, tem o Jatobá das Vara, tem Jatobá do Copinha, tem Jatobá do Oco, tem Imburana do Oco, tem

Oco de Saturnino, lá tem da Picada de Bindo, tem o Croatá Branco, tem a Mancambira Grande, tem a... o fogueteiro, tem a Mancambira de Frecha. E tudo é caminho! Só que eles [pessoas de fora] não sabe. [...] Isso é o nome dos rancho dos mais véio. O rancho dos mais véio. Candi Lampião cruzou de Pernambuco pra cá, aí que chegou aqui que pegou algum índio, aí pa polícia não pegá com índio que ficou do lado dele, aí levou lá pó Jatobá das vara e lá escondeu ele. Escondeu, não! Ensinou lá ele ir lá no jatobá das vara. [...]

As gerações dos pais, avós e bisavós de Judival, segundo ele, se criaram no Raso da Catarina. Mas conforme ele melhor explica em seguida, as pessoas não moravam o tempo todo lá, mas viviam num vai e vem entre o raso e brejo: “Como era que vieram pa cá? Porque eles tinham u’as casa aí... as roça.”. Quando era estação seca e necessitavam dos recursos do mato... “Iam pra lá! Aí cando as chuva chegavo eles...” voltavam para cuidar de suas roças. “Cando o croatá secava aí eles corriam aí pa roça deles. Aí vinham da Serrota pegar água aí na Fonte Grande, de pote na cabeça, os potão de barro.”

Judival nasceu na Serrota: “foi onde fui [sic] enterrado o imbigó”, por isso ele relembra como era a vida “do povo da Serrota” quando tinham que buscar água no Brejo do Burgo (Poço), na Fonte Grande. Isto foi antes da abertura de um poço pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) na década de 90.

Uma das famílias mais antigas da Serrota, se não a mais antiga é a família “dos Aprígios”, ou seja, os parentes de Seu Aprígio, tal como a liderança Melquíades que é filho dele e que tanto contribuiu para este estudo. Seu Melquíades, conta como seu pai criou os filhos:

Ele vivia mais do mato do que mesmo de roça. Porque no mato tinha de tudo. Carne ninguém comprava. Do mato comprava farinha, comprava feijão e a carne vinha do mato pa pessoa comê. Pegado carqué coisa. Drumia de noite sem nada! Cando é n’ôtos dia bem cedo dizia: - ‘Muié cace lenha, lave as panela que eu vô ali matá um peba, vô matá um veado, vô matá uma cutia’. Saía, quando chegava era dois, três veado. Agora, uma espingarda, nunca ninguém podia desapartá de uma espingarda. Porque saía, pegava a espingarda, chegava aí ‘pou’! Matava. Destripava, botava no aió, botava uma beiradinha, na frente ôto ‘pou’! Matava e saía no caminho e ia simhora levá pa muié botá no fogo. Aí dava de comê a todo mundo ligeirinho.

Assim como Judival, Melquíades evidencia que esse “viver no mato” tratava-se, na verdade, de se passar um período na mata. Mas diferente de Judival, ele não relaciona a caça ao período de seca, e sim ao não acesso a terras agriculturáveis suficientes para sustentar toda a família. Seu pai caçava para vender e comprar alimentos, pois a pouca produção de farinha e

feijão aparentemente provinham apenas o bastante para a alimentação diária e para se levar em expedições de caça. Para comprar qualquer outra coisa, a renda familiar viria da caça.

[...] Nós passava até de 15 dia no mato. Quando nós passava 15 dia no mato vinha uma pessoa trazê carne em casa, p'os que ficava em casa. Vinha uma pessoa trazê carne e vim vê farinha pa levá de volta p'os que tavo lá no mato. Hoje, fomo criado nessa vida, hoje tamo... se botemo a trabaiá, quando todo mundo se botô a trabaiá aí a coisa mudô.



Figura 17 Rancho numa roça de feijão e milho fotografado na década de 70. (Foto de Carlos Caroso Soares do Banco de dados GEAP).

Anísio, liderança de Brejo do Burgo, por sua vez, relata estas mudanças no modo de vida evidenciando o que parece ser um certo preconceito presente no pensamento de muitas pessoas com relação aos “caboco véio”: a de que os antigos viviam do mato porque eram preguiçosos para trabalhar na roça. Essa preguiça, por sua vez, pode ser entendida como uma atitude baseada numa racionalidade diferente da lógica capitalista de produtividade econômica. De qualquer modo, Anísio diz que de acordo com as histórias contadas sobre os mais antigos teria havido muita mudança do tempo deles para hoje em dia:

Ah, mudou muito. Os antigo de premero vivia só comeno faxeiro. Não queria trabaiá, só vivia no mato porque tinha muita caça. Aí até a mandioca mermo não prantava. 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 dez, quinze peba, três veado. Mas de meu tempo pra cá foi que mudou.

A princípio, como todos os outros índios com quem conversei, Anísio faz aquela distinção do “viver do mato” e o “viver de roça”, como se no passado não se praticasse agricultura. Mas do mesmo modo ele acrescenta à minha indagação sobre a ausência de roças no passado que, de fato sempre se cultivou mandioca, feijão, milho etc. A diferença seria o tamanho das roças, a produtividade, o tempo dedicado à atividade, como vemos nos depoimentos de modo geral.

Isabel: Eles [os antigos] não trabalhavam na roça?

Anísio: Tinha uns chiqueirinho veinho numa rocinha do tamanho desse cercado.

Isabel: Quem foi que incentivou eles a começar a trabalhar na roça? De onde eles aprenderam?

Anísio: Dos ôto mais véio, dos avô deles. Isso aí é o comum de todo mundo.

Isabel: Então eles trabalhavam com roça, mas não era tão comum como hoje em dia?

Anísio: Não.

Isabel: Era só pouquinho?

Anísio: Era pouco.

Isabel: Mas sempre tinha um pouquinho?

Anísio: Sempre tinha.

Isabel: Uma plantaçozinha...

Anísio: Todos eles plantava, meia hectárea com mandioca, meia hectárea com feijão de corda, feijão de arranca eles quase não plantava... quase não existia.

Mas o “viver do mato” não ficou apenas no passado. Ainda hoje, as aldeias, umas mais outras menos, dedicam-se periodicamente às atividades de caça e coleta. Percebe-se na fala das pessoas uma maior valorização do trabalho agrícola – o “zelar” da roça – com relação ao trabalho de caça e coleta. Admira-se as pessoas “que tem coragem de trabalhar” mantendo suas roças “limpas”, com as cercas bem colocadas e produtivas. Segundo Mascarenhas (2003), 70% das famílias Pankararé, têm a atividade agrícola como sua primeira ocupação dentre as variadas atividades produtivas às quais uma família se dedica.

De acordo com o mesmo estudo, essa proporção varia entre as aldeias. O Chico seria a aldeia onde proporcionalmente há mais famílias dedicando-se a “viver do mato”. As pessoas da Serrota e do Brejo do Burgo em geral referem-se aos índios do Chico como se não trabalhassem de roça, “só querem comer imbu” e caçar. Isto provavelmente é uma hipérbole, pois embora tenha ido poucas vezes ao Chico devido à distância e dificuldade de acesso, já vi fotos de plantações de milho e feijão no local. Durante o Projeto GEAP, inclusive, houve uma tentativa de implantar uma roça comunitária irrigada (irrigação por gotejamento) que não deu certo devido a conflitos acerca do uso do poço para abastecimento humano *versus* uso para irrigação, resultado da visão da FUNASA de que a água não deveria ser utilizada para produzir alimentos.

Já no Poço e na Ponta d’Água, a roça é o trabalho ao qual as pessoas dedicam maior parte do seu tempo (Mascarenhas, 2003). Na Serrota as atividades familiares variam de acordo com a estação: no inverno trabalham mais nas roças e à medida que as chuvas vão cessando ocupam-se cada vez mais com outras atividades. No período de seca intensa não se produz mais nada nas roças, e em todas as aldeias, as pessoas dedicam-se somente ao cuidado da criação, a coleta de frutos, mel, e plantas medicinais para serem vendidos na feira de Paulo Afonso, além de prestarem pequenos serviços em propriedades alheias ou ainda sobreviverem do excedente obtido na estação chuvosa.

O cuidado com a “criação” – bovinos e caprinos – consiste basicamente no fornecimento de água aos animais, no período de seca. Os rebanhos dos índios têm crescido nos últimos anos (o que merece inclusive um levantamento a respeito). Algumas pessoas, no cargo de presidentes de associação ou funcionários da FUNAI dispõem de trator-pipa para abastecer as cisternas de suas propriedades (universo de no máximo cinco pessoas) e alugam este serviço para outros índios. Os animais abastecem-se de água desta maneira ou bebem água de “barreiros” (depressões escavadas que acumulam água da chuva). Dificilmente alguém tem um poço dentro de sua roça.

A coleta de frutos, mel e cascas de árvore com propriedades medicinais – atividade associada à mata – são mais ou menos praticadas de acordo com o poder aquisitivo das famílias e o local de residência. Enquanto na Serrota estas atividades são bem comuns, sobretudo no período de seca, por todas as famílias indistintamente, no Brejo do Burgo, apenas as famílias com menor poder aquisitivo dedicam-se a coletar esses recursos visando à

comercialização. Mas praticamente todas as famílias coletam frutos, medicinais e mel para o consumo direto da família.

Os principais recursos extraídos da mata para vender na feira de Paulo Afonso incluem frutos como imbu, murici, licuri; “rapa de pau” (cascas das árvores com fins medicinais); e mel, principalmente. Também se vende caju embora esse não seja considerado “fruta do mato”, ao contrário do imbu, murici e licuri, mesmo que os pés dessas frutas sejam mantidos nas roças.

As abelhas, em particular, são objeto de enorme interesse pelos Pankararé. Nas “conversas de porta de casa” à noite, é comum que se comente sobre “uma abelha”²³ encontrada na roça, ou na mata. As crianças disputam entre si o mérito do descobrimento de casas de abelhas. O mel da abeia mansa é vendido a um preço elevado (1 L de mel de uruçú pode custar entre 50 e 100 reais) e por isso não se consome no dia-a-dia. Ele é guardado como um remédio valiosíssimo, utilizado inclusive para curar os efeitos da picada de cobras venenosas. O mel da oropa, abeia braba, por outro lado, além de ser coletado para vender na feira também é consumido, especialmente com farinha.

Outro recurso buscado na mata é a fibra do croá, utilizada na confecção de aiós (sacolas utilizadas no dia-a-dia), cordas, saias do Toré, cocás e roupas do Praiá. Entre os moradores da Ponta d’Água e do Chico encontra-se a maioria dos artesãos que trabalham com esta planta, os quais fabricam o artesanato tanto para o uso próprio como para vender na própria comunidade (tanto para índios quanto para posseiros) e fora dela também (Colaço, 2006).

Considerada na maioria dos estudos, apenas como uma atividade complementar na economia de subsistência do grupo indígena, caçar tem um significado bem mais amplo. As histórias sobre caça estão fortemente presentes nos depoimentos sobre os “antigos”. Os índios são reconhecidos como caçadores experientes, o que é demonstrado, por exemplo, quando se ouve relatos de inúmeras ocasiões em que eles foram pagos por fazendeiros para “ir no rastro” de uma onça que estava causando baixas no rebanho de gado. As expedições de caça são muito apreciadas. É comum ouvir as pessoas dizerem que quando se desocuparem das roças, passarão alguns dias no mato caçando pois estão “sentindo falta”. As conversas sobre caça se estendem noite adentro.

²³ Dizem “abelha” em referência ao animal e também à colônia de abelhas como um todo. Ao invés de colméia, colônia ou ninho, chamam de “abelha”.

Um dos conflitos gerados pela implantação da Estação Ecológica do Raso da Catarina foi justamente o de proibir o acesso, dos índios inclusive, a uma área considerada própria para caçadas. Os Pankararé relatam que embora seja proibido, muitas pessoas de fora vêm caçar no Raso da Catarina, nos limites da área indígena e até mesmo da Estação. Isto os incomoda a ponto de virem solicitando a ajuda da equipe do Projeto GEAP há algum tempo para criar uma área de reserva dentro da T.I. Pankararé que seja cercada.

Por outro lado, a caça ao mesmo tempo em que é considerada tradicional, pode ser vista como um prática de quem “está passando fome” ou tem preguiça de trabalhar e por isso caça para vender na feira de Paulo Afonso. A caçada segundo os aqueles que sustentam esta opinião seria menos trabalhosa, enquanto o cultivo requer esforço e dedicação dia após dia.

Isabel: O pessoal ainda caça?

Afonso: Caçador só deixa de caçar quando morrer? São aviciado.

Isabel: É porque gosta mais da carne de caça?

Afonso: É porque não tem coragem de trabaia. Só querem viver da natureza, né?

Isabel: Mas roça também não é natureza?

Afonso: O que? Cuma?

Isabel: A mandioca também não é natureza? O feijão...

Afonso: Menina, nós tamo sobrevivendo da mãe da terra e eles já desfruta diretamente da natureza que é a mata. Não tá se dando trabaio nenhum. Só vai pegar. A caça cê não tem trabaio, só vai caçar, só vai pegar. [...] Mãe natureza e mãe terra. A mãe natureza já dá pronto e a mãe terra cê tem que preparar.

Isabel: E a caça o caçador não tem trabalho nenhum?

Afonso: Não. Que já tá criada? Só vai buscar, matar.

Isabel: Mas ele tem que conhecer, tem que passar os dias lá, não?

Afonso: (Nega com um gesto da cabeça)

Isabel: O senhor acha que ele caça porque é preguiçoso ou porque gosta de caçar?

Afonso: É porque... eu acho que a pessoa que só quer viver do mato é aproveitador. Num se esforça pra ter as coisas, só quer viver duma coisa só. O caçador nunca ele é uma pessoa do bem. É uma pessoa sempre que não passa duma roupa.

Isabel: E quem caça só de vez em quando?

Afonso: Caça por tradições. Que nem eu, só caço por tradições, quando tenho tempo, uma vez por ano. São João, pra fogueira... (risos)

Embora Mascarenhas (2003) não tenha se detido sobre as “outras” atividades exercidas pelos indígenas, considero importante relembrar, conforme explicitado na descrição sobre os Pankararé no capítulo 3, que cada vez mais os indígenas, sobretudo os jovens, almejam ter empregos fixos ao invés de se dedicar à agropecuária, caça e coleta como seus

pais. Às vezes é preferível até mesmo trabalhar como diarista do que ter o trabalho de abrir sua própria roça. O recurso advindo das atividades de coleta de mel, frutos e outros vegetais da mata, segundo alguns pais de família, não geram renda o suficiente capaz de satisfazer os sonhos dos jovens. Seu Melquíades sempre diz, e outros compartilham da sua idéia, que atualmente o maior sonho dos jovens é ter uma moto. Em seguida, desejam roupas, sapatos e outros. Sobre esta “ vaidade ” o cacique Afonso diz que:

[Antes] num tinha vaidade pa nada. Prantava uma tarefa de mio, uma tarefa de feijão pa sobreviver. Tá entendendo? Então, hoje é que tem que você, botá um fio na escola, se for descalço a professora num aceita. Se tiver com a roupa rasgada, num entra pa dentro da sala. Então, aí a produção teve que aumentar mais a propriedade. (Afonso)

Começamos o capítulo caracterizando o conhecimento ecológico como um saber dinâmico em transformação. E ao longo dele vimos que a relação, ou relações, existentes entre povo Pankararé e o território indígena limitado pelas Terras Indígenas, geram conhecimentos traduzidos em estratégias de uso, classificações e denominações de elementos naturais, histórias e casos, mapas mentais, sentimentos e modos de vida. Dessa maneira, infinitos recortes possibilitariam a tentativa de apresentação e explicação dessas formas de relação. Seguindo o recorte que trata da gradação entre o mais domesticado e o mais selvagem, ou entre índio e não índio, ou ainda entre o brabo e o manso, adentremos o universo das roças no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 5: AGRICULTURA PANKARARÉ

Toda a história sobre “como foi descoberto o índio” ou “quando foi incentivado o pobrema de índio” – expressões que os Pankararé usam para falar de quando começaram a lutar pelo reconhecimento legal da identidade indígena – começa por causa de uma briga de limite de roças. O território considerado tradicional Pankararé e toda a área aparentemente inóspita ou homogênea é marcada por “ranchos”, lugares onde os mais velhos fizeram suas roças. As primeiras descrições sobre os Pankararé (Soares, 1977) definem o grupo como um segmento camponês que mantém sua identidade étnica diferenciada. A maioria das famílias indígenas – 73,64% segundo Mascarenhas (2003) – tem a agricultura como atividade produtiva principal. Percebe-se então que a agricultura, ou o trabalho na roça é um elemento imprescindível de ser compreendido ao falarmos dos Pankararé e sua relação com a natureza.

O estopim da questão de “ser índio” foi o episódio da roça de Benevides e Zeferino. Como relata Judvial:

E o que guentou cacete mermo, que nem apanhou muitos, por causa desse problema, aí segurou, aí foi segurando e foi arrumando a equipe que era índio mesmo, que era índio mesmo, até na hora que chegou numa questão de uma roça aculá, que era de seu Benevido mais Zefirino. Aí cando chegô lá ele tomô o terreno do véio. Aí ele falou “ói, você vai voltá esse arame” ele falou “não volto, não” porque era todo poderoso. Aí foi candi tinha um chefe de posto no Brejo dos Padre e aí ele foi lá. Aí o chefe de posto veio aqui, aí cando chegô aqui mandado de Brasília, aí cando chegô aqui mandô ele recolhê o arame. Aí desse dia por diante, aí a gente... a gente, não, os mais véio, né? Começarô a corrê atrás, né, dos nossos direito, inté que foi reconhecido a iárea, né? A iárea, como área indígena, foi reconhecida inté a data que a gente tá hoje que hoje já tá mologada, já tá os quatro canto feito e hoje a gente já tá trabaiano pa cercá. Já tem boa parte cercada e tamo tirando o aceiro [...] Nós vamo cercando em pouco em pouco. Se Deus quisé vamo deixá ela cercada.

Como conta a história acima, também registrada por Luz (1984) e Maia (1992), quando o chefe de Posto de Brejo dos Padres, aldeia dos índios Pankararu, intercedeu à favor do índio Pankararé Zeferino (até então “caboco Zeferino”) os demais acreditaram na luta e nos benefícios que a identidade indígena poderia trazer. Isto contribuiu para fortalecer o movimento pela demarcação da área indígena. Nesta época, conforme vimos em páginas anteriores ao retomar a história Pankararé, o acesso à terra já era restrito (criação da Estação

Ecológica, inundação de áreas agriculturáveis pela Chesf, imigrações, concentração de terras etc.).

Aos índios, ou “cabocos”, restavam as ditas “terras fracas” de chapada, mais secas que aquelas próximas ao alagadiço da Baixa do Tonã. Em 1984, segundo dados da INTERBA (em Maia, 1994), a que tudo indica as melhores terras concentravam-se nas mãos dos posseiros. Por exemplo, plantas como o cajueiro e a mandioca são cultivadas em solos menos exigentes em termos nutricionais e hídricos enquanto a cana de açúcar, a bananeira e o coqueiro necessitam de mais água para se manterem e produzirem. De acordo com o referido estudo, proporcionalmente, a maioria dos cultivos de caju e mandioca pertencia aos índios, enquanto os outros se concentravam nas propriedades dos posseiros. Há relatos também de restrições de uso de outros recursos pelos índios por proibição dos posseiros, como madeira (descrito no capítulo 3). Além da caça que já vinha sendo proibida desde a criação da Estação Ecológica do Raso da Catarina.

Ao longo da história, criou-se também uma hierarquização entre os próprios indígenas e como resultado têm-se diferentes *agriculturas*: desde roças extensas manejadas com o uso de trator e emprego de mão de obra remunerada, cultivadas com monoculturas e aplicação de pesticidas; até aquelas roças semelhantes às de antigamente cultivadas com baixa tecnologia (equipamentos), mão de obra familiar e policultivos. O mais provável é que a grande maioria das famílias pratique uma agricultura que fica entre um e outro extremo. O primeiro caracterizando-se pelas grandes áreas cultivadas com uso de trator e o segundo pela agricultura praticada no Chico, sem uso de maquinário e totalmente dependente das chuvas.

5.1 As roças

5.1.1 Descrição geral

Com base em dados coletados durante o Diagnóstico Etnoambiental Pankararé (etapa que precedeu a implantação de atividades do projeto em si) realizado em 2001, foi possível obter um panorama da agricultura indígena quase 20 anos depois do levantamento feito pela INTERBA (em Maia, 1994). Para tanto, trabalhei com 89 questionários aplicados nas aldeias do Brejo (Poço) e na Ponta d'Água, disponibilizados pelo Núcleo Ambiente, Sociedade e Sustentabilidade da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). (Infelizmente não há dados sobre os posseiros).



Figura 18 Roças de policultivo na aldeia Brejo do Burgo. (Fonte: Base de dados GEAP)

Numa análise comparativa entre as quatro aldeias e com base nos mesmos dados Mascarenhas (2003) já havia mostrado que existem diferenças entre elas quanto ao uso dos recursos (atividades produtivas) e a concentração das atividades por cada aldeia pelo território. Uma vez que, a Ponta d'Água e o Poço são as aldeias mais dedicadas à agricultura em detrimento de outras formas de uso dos recursos ambientais, dediquei-me a análise dos questionários aplicados nesta área, organizando os dados de modo a apresentar um panorama geral da agricultura praticada pelas famílias moradoras destas aldeias no ano de 2001 (quadro anexo).

Os resultados mostram que as famílias não possuem um grande número de roças, a maioria delas tem entre uma e três áreas para plantar. No levantamento feito por Maia (1994) vê-se a concentração de terras nas mãos dos posseiros (quadro anexo). Mesmo 20 anos depois, e após a demarcação e retirada dos posseiros, os indígenas não reproduziram o mesmo padrão de concentração de terras que eles.

O fato de a pessoa ter mais de uma roça e o lugar onde elas ficam depende de como ela adquiriu as mesmas (por herança, compra, troca, doação) e da qualidade do terreno. Enquanto em uma área planta-se mandioca, na outra se cultiva milho e feijão, por exemplo. Uma roça pode ser bem distante da outra e cada uma delas ser cultivada com uma cultura diferente.

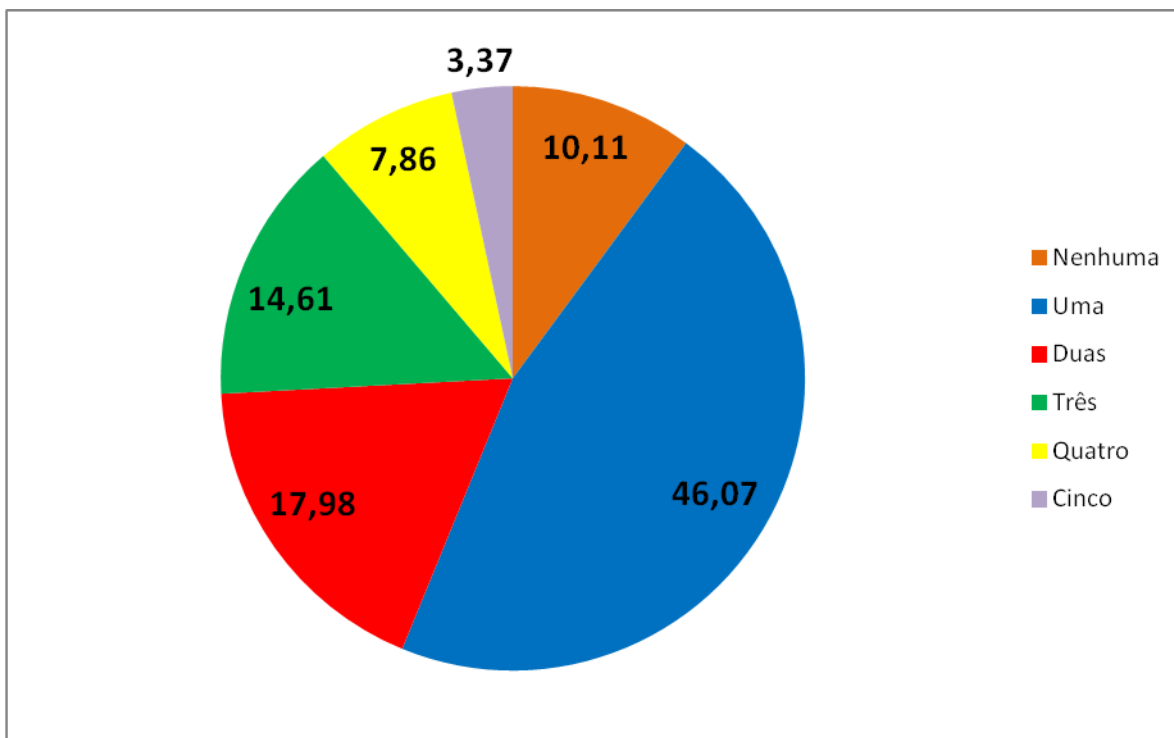


Figura 19 Gráfico da proporção do número de roças por família nas aldeias Poço e Ponta d'Água.²⁴

Os cultivos mais citados como sendo cultivados pelas famílias são: milho, feijão de corda e melancia. Este dado não representa área plantada nem produção, mas sim o que há em cada roça de cada família. O consórcio milho/feijão de corda/melancia é característico de solos mais fracos.

As roças mais comumente consistem em sistemas de policultivo com diversas espécies e variedades de cultivares. Uma vez que os terrenos cultivados não são homogêneos, as roças também podem ser heterogêneas tanto em variedades como em espécies cultivadas. As roças mais comuns são as de mandioca (*Manihot esculenta*) plantada sozinha de um lado e as roças de feijão (*Phaseolus* sp, *Vigna unguiculata*) e milho (*Zea mays*), com abóbora (*Abobra* sp, *Cucurbita* sp) ou melancia (*Citrullus vulgaris*), de outro. Em menor escala e variadas formas de consórcio tem-se o plantio de palma (*Opuntia palmadora*), capim (*Brachiaria* sp) e a manutenção de frutíferas como cajueiro (*Anacardium occidentale*), muricizeiro (*Byrsonima gardneriana*), imbuzeiro (*Spondias tuberosa*), licurizeiro (*Syagrus coronata*), pinheira (*Rollinia laurifolia*) e mangueira (*Mangifera indica*). A associação feijão-milho-abóbora é bastante comum em toda América tropical (Mapes et al, 1994). A diversidade de cultivos e

²⁴ Elaborado com base em questionários aplicados no Diagnóstico Etnoambiental por Fábio Bandeira e alunos em 2001 – NUPAS/UEFS.

variedades apresenta o benefício de reduzir o risco de perda total da produção (Remmers & Ucán Ek, 1996). Não estou certa de que os Pankararé tenham esta intenção ao plantar seus policultivos, mas o fato é que o fazem.

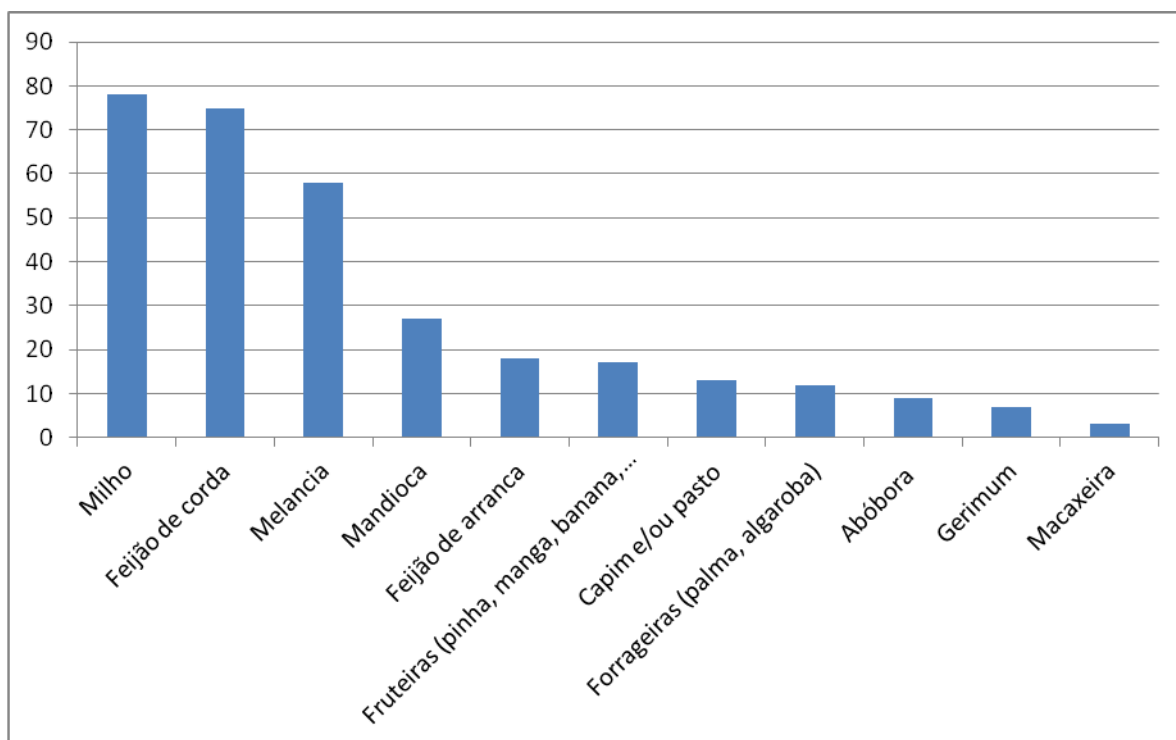


Figura 20 Gráfico da ocorrência de cultivos nas propriedades familiares

A maioria das famílias utiliza exclusivamente a mão de obra familiar (pertencente ao grupo doméstico), mas uma grande parte delas conta com mão de obra externa na execução das tarefas da roça. Esta mão de obra considerada externa ao grupo doméstico consiste nos mutirões empregados através da “troca de dia”, no pagamento de diária a trabalhadores ou mesmo em pessoas que mantêm relação de parentesco sem, no entanto, fazer parte do grupo doméstico (genro, neta, tio etc. não residentes)

Mais de 70% dos entrevistados afirma que a produção destina-se ao consumo da família, o que faz da agricultura praticada pelos Pankararé uma agricultura de subsistência. O que diferencia a produção destinada ao consumo daquela destinada à venda é o emprego de mão de obra remunerada e de maquinário. As pessoas dizem que não compensa gastar muito se o preço de venda não superar o investimento. Além disso, geralmente, o feijão de corda (*Vigna unguiculata*) é produzido para o consumo da família enquanto o feijão de arranca (*Phaseolus vulgaris*) é mais voltado para a venda.

Dos resultados encontrados a partir da análise destes questionários, o mais preocupante é a constatação da dependência dos indígenas da compra de sementes para a manutenção de seus roçados. Aproximadamente 65% dos 89 entrevistados compram sementes ou as adquirem com a FUNAI. Isto explica em partes a baixa variedade de cultivares e a progressiva extinção de sementes nativas.



Figura 21 Roças: **a.** Feijão e milho; **b.** Mandioca.

5.1.2 O que é uma roça?

Mas afinal, o que é um roça para os Pankararé? A roça é a marca do trabalho sobre a terra. A roça estaria numa oposição categórica à mata assim como o “brejo” ao “raso”, o “manso” ao “brabo”, o índio ao não índio. É a “mãe terra” que produz com o labor do agricultor em oposição à “mãe natureza” (expressões usadas pelo cacique Afonso) que dá seus frutos sem “carecer” trabalho. “Viver da roça” como (quase) todos vivem hoje é diferente de “viver do mato” como viviam os “caboco véio” dos tempos passados.

Responder a perguntas do tipo “o que é uma roça?” ou “o que significa viver de roça?”, ou ainda qual a importância de se cultivar a terra para os índios Pankararé, vai além de questões meramente objetivas como pegar na enxada para sobreviver. O modo de vida camponês em si tem suas particularidades e o campesinato indígena não é diferente. No caso Pankararé, considere importante ter uma visão mais ampla de relação com o território (conhecimento e uso) para situar a agricultura neste todo.

A área da roça não coincide com a propriedade, porque para ser uma roça tem que ter cerca e a posse vai além das cercas. Não se pode cercar uma roça nos limites próximos da roça de outrem, na frente, ao lado ou atrás, sem que lhe seja doado aquele terreno. Essas propriedades além-cercas envolvem relações de parentesco, foram doadas, herdadas, ou

compradas e seguem um processo histórico de ocupação. Antigamente as roças ficavam ao fundo das casas. Hoje elas se espalham pelo território, de maneira mais concentrada na Terra Indígena Brejo do Burgo ou ecozona do “brejo”.

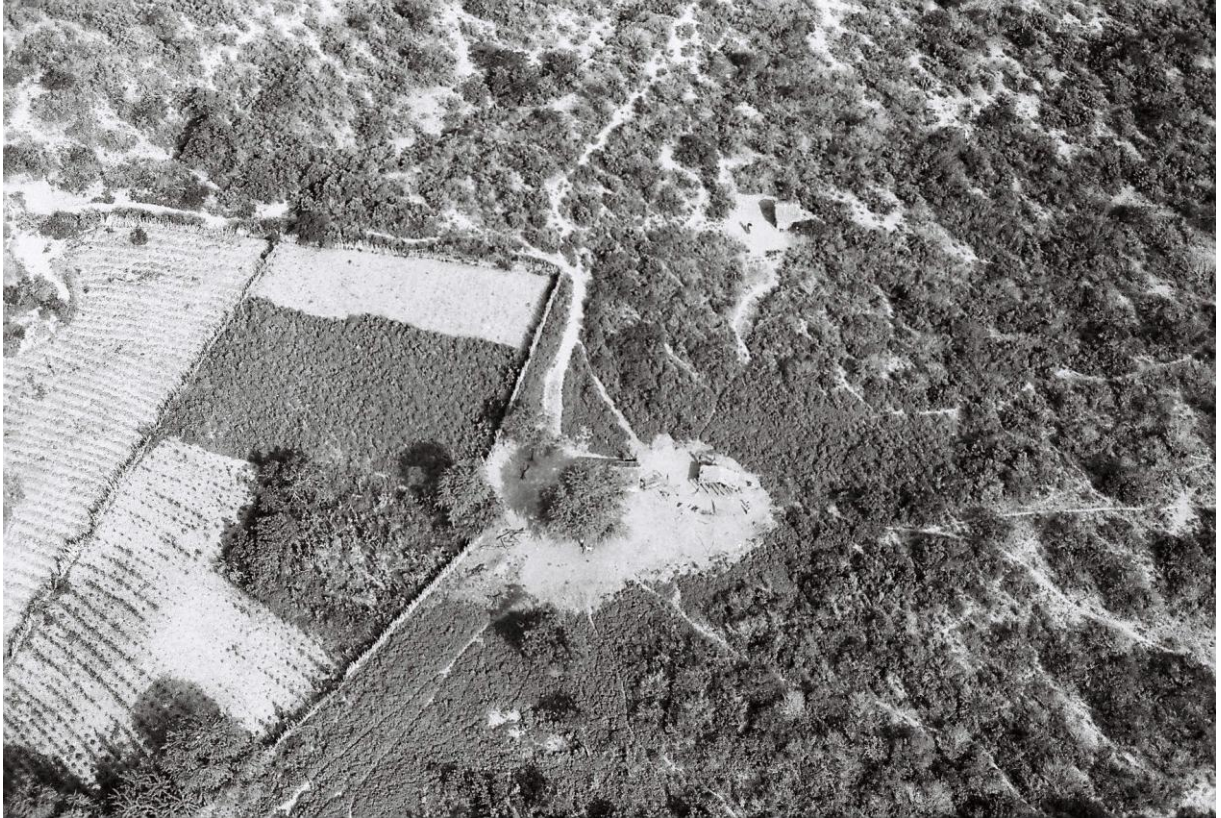


Figura 22 Uso do espaço na década de 70: roças contíguas às casas. (Foto de Carlos Caroso Soares do Banco de dados do GEAP)

A definição de roça (e dos seus *estágios*) aparentemente tem como critério primordial o trabalho e secundariamente aspectos ecológicos. Ou seja, uma roça não é definida pelo que tem (ou não tem) cultivado nela; assim como uma “capoeira” não se caracteriza, a princípio, pelas espécies de plantas que tem dentro. Uma roça é **uma área cercada**, uma área onde o trabalho (o cuidado) é evidente, enquanto a capoeira seria uma roça abandonada, com a cerca caída.

Cercar a roça, portanto, é o primeiro trabalho que se tem. Tem uma expressão muito comum entre os Pankararé que é “ter coragem de trabaiá”, ter coragem de cercar uma roça, ter coragem de zelar um pé de cajueiro... O “cabra tem que ter coragem de dar de comer a uma mulher para poder se casar”, quer dizer ele deve ter disposição para trabalhar na roça. O esforço individual, o trabalho e o “zelo” (outra palavra comumente usada) são muito

valorizados. A roça necessita de zelo (“limpar”, tirar os matos, consertar a cerca), os cajueiros e imbuzeiros de uma roça devem ser zelados para dar frutos (capinar ao redor do tronco). O que é preciso para se ter uma roça? Basta coragem para trabalhar, dizem. “Ah! Terra aqui a pessoa tendo coragem de trabaiá e tendo condição de cercá... a pessoa tendo condição de cercá aqui, cerca até mil tarefa de terra. Se tiver coragem de trabaiá... cerca mil, duas mil tarefa...” (Melquíades).

Mas quando se pergunta o que é uma roça a resposta é sempre a mesma: a roça é uma área cercada. “Onde é roça, onde é mato? A gente sabe explicá onde é roça, onde á mato porque a roça é cercada. E o mato que a gente chama é aquele que não tá cercado. Que tá terra desvaluta” (Judival).

Hoje as cercas são de arame, mas antes eram de estacas de madeira colocadas lado a lado, e a pessoa chegava a levar um ano pra cercar uma roça. Numa visita a uma das roças mais antigas da família de Afonso, na Serra do Cágado, o filho dele Letinho, me narrou com grande orgulho como seu pai e sua mãe sozinhos cercaram e brocaram aquela roça. Todos os dias os dois saiam de casa antes do sol nascer levando um aió com farinha e beiju (e rapadura quando tinha), facão e machado, e levavam o dia todo tirando estacas de madeira e construindo a cerca. Outro índio, Seu Melquíades, conta ao mostrar uma antiga cerca na serra da Serrota:



Figura 23 Cercas antigas feitas apenas de estacas madeira.

Os mais véio cercava de madeira. Os novo hoje, tem corage de fazere isso, não. Já foi roça aqui ói, dos mais véio. Os mais velho cercavam assim. [...] As roça no ôto tempo era tudo cercado desse jeito aqui ó, de madeira. Aí você acha que um pai de famia num sofria pa cerca 10 tarefa de terra? Era tudo no machado, tudo tirado no machado e as cerca isso aqui ó.

Além da cerca ainda há outros marcos de propriedade como pedras e árvores. Quando a pessoa queria demarcar uma roça, mas não teve condição de terminar de cercar com as estacas de madeira ela colocava pedras no limite para que seus vizinhos soubessem que ali era sua roça.

Lá onde não tá cercado ele infiava uma pedra... Caçava uma peda lá no cerrado, chegava, infiava uma aqui, infiava ôta onde fazia o recanto, infiava ôta no meio e aí já sabia: daquela pedra pra lá era de Fulano, dessa ôta pra cá é de Cicrano. Inda hoje inziste roça por aí que tem as peda ainda. (Judival)



Figura 24 Pedras demarcando limite de uma antiga roça na Serrota.

Elementos do ambiente e marcas de trabalho representam para os índios o mesmo que uma escritura representa para nós. Lá no Raso da Catarina estes “marcos” funcionam como “documento da terra”. O informante anterior segue explicando que o local onde alguém primeiro limpou, ajeitou e fez um rancho fica com o nome da pessoa:

Isabel: Pé de pau marca também?

Judival: Marca um jatobá, um... Marca. Umbuzeiro... Tem u'as coisa que é do mato, da natureza aí mermo. Aí sempe tem aquele pé de imbuzeiro, lá o cabra faz um limpo aqui, vai lá naquele ôto. Aí já diz “daquele imbuzeiro pa'quele pé de jatobá ali assim...” lá ele bota um nome naquele jatobá. O premero que alimpa, premera pessoa que alimpa o jatobá pega o nome. Se foi eu que alimpei, ele tava no mato, né? Mas eu alimpei esse imbuzeiro aqui, alimpei lá e minha rocinha ficou ali eu não cheguei a cercá tudo, ficou a ôta. Aí todo mundo diz “lá naquele imbuzeiro de Jutivá lá, onde tá a roça de Jutivá”. Isso, assim, assim “eu deixei lá no imbuzeiro de Jutivá, lá no canto”... Aí pronto. Aí esse nome pega e vai simhora.

Na propriedade de Zezinho, morador de Brejo do Burgo, há um cajueiro e uma pinheira que ele calcula terem uma idade de 200 anos. Onde ele mora foi uma capoeira que sua sogra deixou para ele e a esposa, e as únicas plantas de interesse agrícola que havia no local eram este cajueiro e uma pinheira, mesmo assim, estavam quase mortos. Antes de morrer a sogra lhe disse o valor do cajueiro conforme ele conta:

Quando eu cerquei aqui era que nem esses pau aí ó. As mata de pau aí ó. Era que nem essa mata aí ó. O pé de cajueiro aí só tinha uma gainha véia quando a véia morreu. Aí ela falou deixa aqui que foi do finado meu pai, ela falou que era do finado pai dela, já tinha morrido não sei com quantos anos. Ela falou que nunca era pra tirar esse pé de cajueiro e essa pinheira. Que era o documento da terra. Que o povo de premero não tinha documento de terra, né? [...] Eu boto 200 e tanto nesses pé de árvore. Por isso eu digo, pé de árvore resiste bastante na terra. Zelada! Se num zelar se acaba.

O reconhecimento da propriedade passa pelo trabalho empregado nela pelo dono. A roça precisa ser zelada, caso contrário, viraria uma capoeira e em seguida uma mata bruta, e por fim pode ser considerada uma “área devoluta”. Quando os donos das roças dizem que a pessoa precisa ter zelo eles querem dizer que é preciso capinar (fazer a limpa), manter a cerca em bom estado, podar o feijão de corda (cortar as “gaia”), estar todo dia na roça acompanhando o crescimento dos cultivos etc.

Todo dia eu tô lá oiano e veno o dia de cada dia. [...] O feijão eu começo a oiá, vou carreira por carreira, carreira, por carreira, um feijão de arranca. [...] E gosto de tirar as bage e gosto de contar os caroço da bage. Eu de vez em quando dibuio uma bage. Cando eu pego ôta do tamanho daquela eu vou dibuíá porque tem época que você vê aquela bage bem bonita e bem grande, quando você dibuia ela tem dois, três caroço e o resto é cheio de vento. Ela não tá completa, mas quando você começa a pegar elas, um bucadinho, cê vai dibuiando, botando no bolso... toda a gente aqui que vai puma roça óia o

legume se tá bom ele traz uma muchila de caroço no bolso. Eu acho que já é uma tradição mesmo. Vai aqui, dibuia um ali, dibuia ôto acolá, bota no bolso láí vai. Se tiver dez parte de feijão, então ele vai, ele prefere trazer separado, nem que traga nas mão, de cada qualidade de feijão ele traga um, mas traz. [...] a gente traz pra mostrar que tá graúdo, né? Tá uma semente boa... Aí cando chega que a gente tá conversando com o ôto aí o ôto diz “rapaz, eu fui lá, os meu eu dibuiei, uma bajona grande mas só tinha três caroço”. Aí o cara “ah, então não vai dar nada, rapaz. O meu é mais pouco, mas vai dar mais, porque o meu a bage é pequena mas cando eu abro tem dez caroço ni cada bage, tem oito caroço, tem cinco caroço e eu aparpei as ôta tá tudo...”, aí ele “ah, assim vai dar mais...” (Judival).

Não é à toa que muitas famílias, literalmente, se mudam para o local de suas roças no inverno, período em que se ocupam do plantio, das limpas e da colheita. Nas roças mais distantes constroem seus ranchos – que às vezes são verdadeiras casinhas – e vêm em casa, na aldeia, de semana em semana passando a maior parte do tempo lá. Os mais velhos, principalmente, sentem grande prazer nesta época do ano. Senhora conta dos períodos em que passa na sua roça no Jiquiá:

[...] eu sou vizinha de Isidoro, é uma roça só, essa terra é minha e essa terra é de Isidoro. Quando nós tamo lá nós ficamos junto debaixo d’um jatobazão dele... Meu ranchinho é lá, é de palha, o ranchinho é de palha, o de Isidoro é de telha. Aí é só um ranchinho mesmo, não é tampado não, e quando eu vou pra lá eu durmo lá, pra mim eu tô em casa, tô em casa, é a mesma coisa de eu tá aqui, só não tem energia, que eu também não faço questão. Energia não porque se... eu faço questão se tiver com saúde e a minha barriga cheia, entendeu? [...]” (Senhora).

5.1.3 Como e quando se adquire uma roça: regras gerais de propriedade

As pessoas podem adquirir uma roça de variadas maneiras: herança, compra, troca, doação ou cercamento de terras livres. E mais recentemente, por ocupação das roças de posseiros indenizados que deixaram a área. A legislação sobre terras indígenas se sobrepõe às leis consuetudinárias. Na “reserva” (Terra Indígena Pankararé), embora haja regras de uso dos recursos, a propriedade não é individualizada ao contrário da “área mista” (T.I. Brejo do Burgo). Na primeira, o direito à utilização das terras “é assegurado mediante a pertinência ao grupo étnico” (Maia, 1994, p. 11) tratando-se, então, de um regime de “posse em comum”. Os recursos de uso comum da reserva são aqueles oriundos de práticas extrativistas ou de caça. Mas uma pessoa também pode cercar uma área na reserva para fazer uma roça, individualizando esta propriedade que passa a ser de seu uso exclusivo e de seus familiares. No Brejo (Poço), Ponta d’Água e Serrota as propriedades são individualizadas e cercadas. A

área da Terra Indígena Brejo do Burgo, onde ficam as aldeias Poço e Ponta d'Água já era ocupada desta maneira antes da demarcação. Os mais velhos, segundo Maia (1992), relembram da chegada do “documento” de posse da terra e do “cercamento” das terras como novidades trazidas pelos de fora.

As novas roças feitas através de “puxadas” – cercamento de terras livres – ficam nas proximidades das roças dos grupos domésticos de origem (idem). Isto é comum na Serrota, por exemplo, onde ainda há espaço para isso. No Poço e na Ponta d'Água já não há muitas áreas próximas para se fazer novas roças. Acontece sim que a maioria dos posseiros, que vem sendo indenizados, vivia no Brejo do Burgo e ocupavam as terras ao longo da Baixa do Tonã principalmente, e com a saída deles estas áreas estão sendo ocupadas pelos índios. Enquanto algumas lideranças reclamam que este processo de ocupação deveria ser feito de maneira organizada de modo a priorizar aqueles que não possuem terra, outros não interferem nas ocupações, as quais vão sendo feitas “espontaneamente”. Desta maneira uns ficam com muito e outros ficam com pouco.

Um casamento ou o nascimento de uma criança são motivos para se “brocar” uma nova roça, ou uma “puxada”. No caso de casamento e nascimento, Afonso diz:

A gente já nasceu brocano roça. Já nasceu trabaiano na roça dos pai. [...] Quando depois que você passava a ser de maior de idade, tava com vontade de arrumar uma namoradinha, casá, aí tinha que cercá uma roça pra ele porque... eu mermo foi assim, né? Eu comecei a trabaiaí na roça de meu pai desna que saiu os dente. Cercá, brocá junto com ele, carregá madeira pa cercá sem ter nada pa comê e adepois de cercada ele abandoná a roça e eu me casei e chegá a trabaiaí e ele dizê que eu só tinha ligume praquê trabaiaiva na roça dele . Aí foi obrigá eu trabaiaí forçado pa mostrá pa ele que eu tinha coragem de trabaiaí. Então, as coisa hoje tem pro cara que tem vergonha na cara de levá repelão do próprio pai que nem eu levei. Então, hoje, hoje eu tenho uma propriedade na Serra do Cágado, uma propriedade no Amaro, tenho uma propriedade na lagoinha, tenho uma propriedade na Serrota, tenho uma propriedade no Jequiá e tenho propriedade aqui. Por esse capricho. [...] Cada ano que nascia um fio eu brocava uma tarefa de terra.

Judival fala qual foi a primeira vez que brocou uma roça e acrescenta uma explicação sobre os direitos de propriedade:

Judival: A premera roça só cerquei, broquei e entreguei pra minha mãe ficar trabaiaando dento da roça.

Isabel: Mas você brocou qualquer lugar que cê quis ou tem uma...

Judival: Tem que ter os direito. Todas as nossas área, todas as nossa localidade tem nossos direito. Aqui, daqui pra cá é o direito de fulano, daqui pra acolá é o direito de fulano, daqui já vem de tataravô passando pa avô, passando pa neto, de neto pa bisneto e de famia pa famia, ficando naquela natureza. Nem vende, nem dá e nem empresta e fica assim só passando de um pa outro. Então, tem uma rocinha aqui, tem aquela à frente com tantas tarefa, com tantos metro, né? Que hoje fala mais por metro, mas pa gente é tarefa. Daqui do canto de minha cerca inté dez tarefa pertence a um e pra cá, de quem é? É do ôto lá, mais na frente, lá pra lá e do ôto e é assim.

Então, para demarcar uma propriedade e tornar-se dona dela, a pessoa deve cercar ou fazer um “aceiro” (desmatamento de uma faixa de 1 m de largura por onde passará a cerca), ou “brocar”, ou fazer um rancho... algo que demonstre aos outros que alguém está zelando daquele terreno. Respeitando, é claro, as regras de propriedade. As roças podem estar agrupadas por relações de parentesco, afinidade ou simplesmente amizade. Na Serra do Cágado, por exemplo, uma grande extensão pertencia a Enéas (pai do cacique Afonso) que dividiu a área entre os filhos, que por sua vez, já estão dividindo entre seus filhos (3ª geração) (veja figura na próxima página).

Seja parente ou não, as relações de vizinhança, podem ser amistosas ou de conflito. Enquanto uns consideram seus vizinhos de roça como amigos e cooperam uns com os outros, há casos em que um decide vender, trocar ou abandonar a roça devido à desentendimentos com os donos das roças próximas. Judival conta da sua primeira roça na Serrota e como adquiriu a roça das Queimadas.

Judival: Era aqui na Serrota [a roça]. Ali perto dos Aprígio. Aí tinha aquele Manoel que era danado, eu prantava lá uma parma, um capim, u’a coisa, ele jogava os bicho dento. Aí eu pá evitá... nós não terminá brigano, eu peguei e vendi ali pa meu compadi, e fui fazê a ôta lá nas Queimada. Que é sozinha, que eu não gosto muito de tufo, não.

Isabel: A área nas Queimada era de quem? Cê pegou uma área que não era de ninguém...

Judival: De ninguém. De ninguém. E cerquei. De ninguém porque ela já fica pegando na ponta da iárea, lá pa riba, então lá não pertence a herdeiro, não tinha roça, não tinha casa, não tinha... Aí se chama uma “mata bruta”. Foi do mermo jeito que nem o caba cando veio de orocópe [helicóptero] por lá por riba, pegou o Raso da Catarina dizeno que não tinha dono. Caboco mintiroso!



Figura 25 Roça do velho Enéas na Serra do Cágado. (Em destaque: árvore que recebe o nome de Rancho de Enéas).

5.1.4 Terreno bom para plantar o que?

Para a pessoa decidir o que plantar na sua roça ela deve conhecer o terreno. E de fato, os índios classificam as terras em “fracas” e “fortes”, associam a qualidade dela ao relevo e usam a vegetação como indicativo, conforme Bandeira já havia registrado (1993). De maneira mais geral, nas áreas de baixa concentram-se as terras fortes enquanto nas chapadas predominam terras fracas. Mas, de acordo com a vegetação, o dono da roça pode identificar “veios” de barro em meio à terra fraca por exemplo. E isso influencia a disposição das plantações no terreno. Veja tabela na página seguinte.

Tabela 5 Relações entre o tipo de terreno, as plantas indicativas e o plantio adequado. (Com base em Bandeira, 1993 e dados de campo).

TERRA	PLANTAS INDICATIVAS	CULTIVOS
Forte	Catingueira grande	
	Umburana	
	Marmeleiro	
	Angico de caroço	Feijão de arranca
	Pereiro	Milho
	Cipó de caçua	Jerimum
	Moleque duro	
	Lava prato	
	Jericó	
Pitó		
Fraca	Prém prém	
	Jatobá	Mandioca
	Caçatinga	Feijão de corda
	Velande brabo	Melancia
	Alecrim	Capim
	Quipembe	
	Marmeleiro preto	

Considera-se que todas as terras são boas para mandioca, toda a área indígena. A mandioca, assim como o feijão de corda, é menos exigente que o milho e o feijão de arranca em termos de qualidade de solo e necessidades hídricas. Então, as pessoas plantam mandioca, preferencialmente, onde não vai ser bom para o milho e o feijão de arranca.

[...] pelas experiência é que os terreno nosso aqui, é algumas ponta que serve pa feijão de arranca. Algumas ponta que presta pa mio, e num presta por ingual. E mandioca, é carquer lugar. Ela é por ingual. Você pranto ela dá por ingual. Carquer lugar que prantá ela dá por ingual. Então nosso terreno aqui pra mandioca, é em carqué localidade que você prantá. Ela dá de lapada, boa toda. (Judival).

De modo geral, as terras fracas das chapadas são utilizadas para fazer roças de mandioca, que, na maioria das vezes, não é consorciada com outro cultivo, mas plantada sozinha. Os dois tipos de roça mais comuns são as de mandioca e as de feijão com milho (e melancia ou abóbora). Nas terras fracas também se planta feijão de corda, comumente

consorciado com milho e melancia. E nos terrenos de terra forte os índios plantam feijão de arranca consorciado com milho e jerimum ou abóbora.

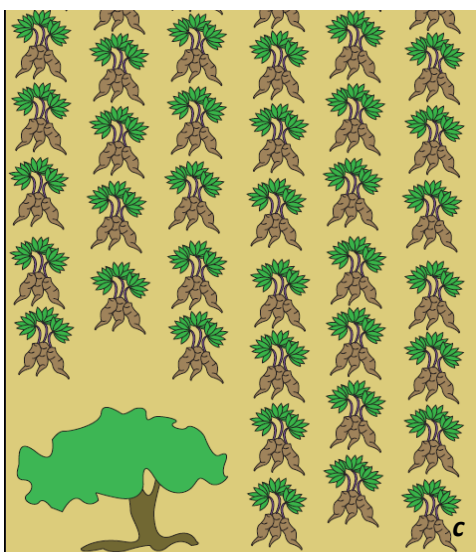
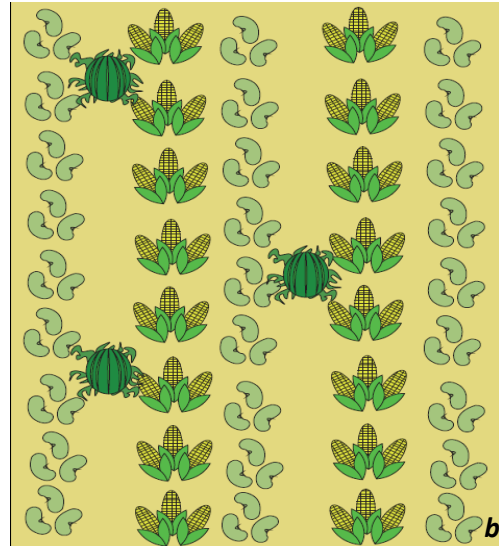
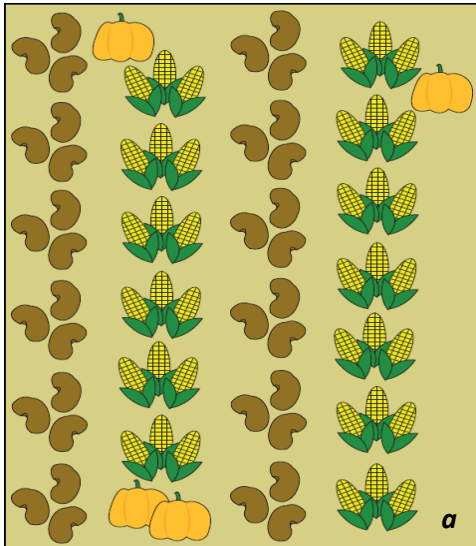


Figura 26 Croquis dos consórcio de cultivares nas roças: a. Feijão de arranca, milho e abóbora; b. Feijão de corda, milho e melancia; c. mandioca (imbuzeiro mantido na roça).

A mandioca é a planta menos exigente de todas em termos de fertilidade do solo e a que suporta melhor a escassez de chuva. Ela dá em terrenos que têm os “pau brabo”, aqueles igualmente mais resistentes à seca. O agricultor explica que “[a] mandioca, ela nasceu, fez uma sombinha no pé, pronto. O soli bateu, ela cai aquela foia, mas fica lá aquela manivinha. Bateu de novo [a chuva], ela se arrebenta todinha. Ela é durativa, ela é de leite, ela é de água” (Judival).

O feijão de arranca é o cultivo mais exigente e o menos resistente à seca. O feijão de corda se aproxima mais da mandioca, e o milho se aproxima mais do feijão de arranca. Se

bem que o milho pode ser plantado tanto com o feijão de corda quanto com o de arranca e, portanto a definição da vegetação indicativa de uma terra boa de plantar milho às vezes se confunde com as recomendações para o feijão de corda e às vezes para o feijão de arranca. No quadro abaixo estão as falas dos indígenas sobre as plantas que indicam os melhores terrenos para cada tipo de cultivo.

Tabela 6 As percepções indígenas sobre as plantas indicativas para cada cultivo.

TIPO DE CULTIVO	DESCRIÇÃO DAS PLANTAS INDICATIVAS DO TERRENO ADEQUADO
Mandioca	<p>É sacatinga, é jatobá, é... entendeu? É... todos esses oito pau mais brabo. [...] Cali é?! Cali é os pau brabo?! Cali é os pau que güenta tempo, cali é os pau que... você, numa média, você sabe quantos ano existe um pé de jatobá ali naquela localidade? Você sabe mais o menos quanto existe... Ninguém sabe! Quando existe ali... Então é aquele pau brabo ali que tem ali. É um pau que nunca, ele não anda se... como é que diz? Se acabando com pouca chuva, nem com muita chuva, nem com pouco soli. É preciso cê tocá fogo. E você toca fogo de lá e ele ainda papoca da raiz lá na frente. [silêncio]. É esse que é os pau brabo que a gente chama. É esses que é um pau, que é uma caatinga, que você chega lá, broca ela, se você... pranta nela dois ano, cando você sai de dento com seis mês ela imata de novo. Você chega lá "ih! Eu não tenho mais coragem de entrar nisso aí não". Volta caatinga normal. (Judival)</p> <p>A mandioca também já é terra de caçatinga e marmeleiro preto. (Anísio)</p>
Capim	<p>A de capim já é ota terra meia fraca. Só é prém prém com jatobá, velande, alecrim. (Anísio)</p>
Feijão de corda	<p>Terra de feijão de corda é outra terra mais fraca que não tem quase marmeleiro, mas é boa também que dá feijão de corda e milho. (Anísio)</p>
Milho	<p>(Às vezes coincidem com as indicações para feijão de corda às vezes com as indicações para feijão de arranca.)</p>
Feijão de arranca (feijão branco)	<p>Dependendo do pé de pau que tem ali, né? Se ele tem muito jericó, se ele tem muito pitó, né? Se ele tem muita catigueira grande, né? Se... Ah, pela farmatura, o... o ritmo dos pé de pau que tem lá. [...] Bom pa mio, bom pa feijão de arranca, bom pa</p>

feijão de corda... Bom pa tudo! (Judival)

Ele tem que ser um terreno mais duro, ele tem que ser um terreno mais segurativo, a iágua, né? Ele não é um terreno pa... bem arenoso. Porque se ele for arenoso tem que chover todo dia. A hora que não chover ele morre de sede. (Judival)

E o feijão branco ele sempre gosta mais assim tipo quase um tabuleiro, uma terra que seja menos arenoso, né? Uma terra que seja mais forrado com esse **jerico**, né? Um jericózinho que é de fazere chá assim... O **marmeleiro**, essa **macambira de frecha**, né? Que chama macambira de cerrado. Aí onde tem essas coisa assim, ele mais voltado pa feijão branco [...] (Judival)

Terra de **marmeleiro**, terra de barro com marmeleiro, e **caatingueira grande**, **umburana**, **pitó**. Aí essa é boa. Dá feijão branco e milho. (Anísio)

A percepção da qualidade do terreno e a escolha sobre o tipo de roça a implantar envolve diversos fatores, tanto que às vezes não é tão simples reduzir essa categorização apenas aos tipos de terra (forte/ fraca) relacionados diretamente a esta ou àquela planta. Ao tentar fazer com que meus informantes digam muito precisamente que tipo de terreno é bom para cada cultivo, eles acabam por me explicar, que o mais importante mesmo não é o tipo de solo, mas sim o regime de chuvas. Se chover, nasce de tudo: “o custo é chuvê. Chuvêno... Num tem terreno bom sem chuva. Todo terreno com chuva dá ligume” (Melquíades). É tanto que o grande sonho de muitos agricultores indígenas, se não de todos, é ter uma roça irrigada.

A escolha do que plantar é feita com base no relevo, na vegetação que cobre o terreno e também com base nos conselhos dos mais velhos. Às vezes olhando de fora o dono da roça vê que é uma área boa para plantio de mandioca, mas numa conversa descobre que há um veio de barro no interior da área que se presta ao plantio de feijão de arranca, como Judival explica:

A veze eu já tenho uma roça. Só que minha roça é pequena. Minha roça é muito boa pa mandioca, muito boa pa feijão de corda, mas ela não presta pa feijão de arranca. Só que cando a gente chega lá dento de uma iárea, né? Aí, vê aquele terreno, começa a se conversá com o ôto “rapaz aquele terreno lá, ali era bom duma roça”. Aí vai um mais véio e diz “ô, ali é muito bom. Aquela roça ali tem aquela puxada, ela toda não, mas tem aquele ôto pedaço que é muito bom de feijão de arranca, ali. É uma roça boa”. Aí a gente vai. Aí inclusive, cando a gente vai fazer esse tipo de roça, aí é escuído por pé de pau.

5.1.5 Manejo das roças: “brocar”, queimar, “destocar”, plantar, “limpar”, colher

O primeiro passo para se fazer uma roça é cercar ou delimitar a área a ser plantada (o que pode ser feito abrindo-se um aceiro). Cada vez mais, cercar torna-se necessário para evitar a predação da plantação pelos animais que ficam soltos (cavalos, jegues, gado, cabras e ovelhas). Em seguida, o dono vai “brocar” a roça, ou seja, cortar a mata. Utiliza-se machado, facão, enxada e enxadeco (para arrancar raízes) na derrubada da vegetação. Este é um trabalho predominantemente masculino, mas ocasionalmente as mulheres podem participar ajudando a cortar as plantas menores, segundo os informantes. Antigamente cada “caboco” brocava sua nova roça com a ajuda da esposa e filhos ou fazia-o sozinho mesmo. Hoje em dia, além do uso da mão de obra familiar, algumas famílias de maior poder aquisitivo também pagam trabalhadores para brocar a roça. E aqueles que não podem pagar “trocaram o dia” com um grupo de 15 a 20 pessoas. O sistema de troca de dias é simples: um chama 20 pessoas para trabalhar no seu terreno (“coloca um batalhão em sua roça”), mata um bode ou carneiro para servir ao batalhão e depois ele precisa dar um dia de trabalho no terreno de cada uma dessas 20 pessoas, ou ao menos mandar um filho ou genro em seu lugar.

Na broca, algumas árvores são mantidas na roça, tais como o imbuzeiro, o cajueiro, o licurizeiro – árvores que dão frutos –, o jatobá ou outras árvores boas de sombra que sirvam para fazer um rancho ou oferecer sombra aos animais que venham a ser criados aí. Anísio explica:

Isabel: Tem alguma coisa que deixa? Que não derruba?

Anísio: Tem não. Só se for um pé de jatobá... assim mesmo se o cara zelá. Imbuzeiro. Inda bem que nessa área que eu tô brocando não tem imbuzeiro, se tivesse era um trabalho danado pa zelá ele. Uns dez metro pa barre pa num matá. Aí é bom que o cara broca ela no mermo ano já tem cajueiro. O cajueiro toma conta também. Que nem essa que eu tô brocando, a ôta que eu plantava mandioca o cajueiro já tomô conta. Ontem mermo eu tava com quatro pessoa alimpando eles, que tem... Aqui, acolá tá pintando maturizinho lá.

Além disso, aproveita-se muita madeira e até mesmo o mel das abelhas “arranchadas” nas árvores que serão derrubadas. Sobre isto, Anísio, ao contar sobre uma roça que estava brocando, demonstra profunda tristeza por tê-lo feito numa época do ano em que os ninhos das abelhas não estão com mel (fim do período de seca).

Anísio: Só lá no batalhão os cabra tiraram mais de oito cupira, dento da mata, dento dessa broca que eu tô fazendo. Cada cupim tem uma cupira, ó. Ontem quando eu cheguei lá uma hora dessa rapaz, ali naquele resto que tem que os cara brocaro, só de duas imburana, tiraram quatro cupira. Tava o bagaço! Abeia tava... êeeeeita minha nossa senhora, é um prejuízo da gota o cara brocá uma terra quando tem abeia mansa.

Isabel: Aí tiraram o mel e levaram pra casa?

Anísio: Agora não tá retirando não, mas os cumbuco era bem assim, ó. Fiquei com dó daquele mateiro ter brocado agora. Porque no ôto bataião que eu botei, tiremo parece que dez, quebre mo dez cupira. [...] Aí já tinha, ainda tinha mel, mas agora o meli tava pouco. Eu não sei que eu não tava trabaiando que eu distraí um dente antonte, e fui lá só pá mercá a turma direitinho. Oxe! Quando é bem uma hora dessa que eu vou lá, o derradeiro eito que eles tiraro menina, tava um bagaço... tiraro até um uruçu. Fizero o cortiço, tá lá no meio da broca, no oio d'u'a imburana. Tem que levar uma caixa pa mudá ele. Duas abeia branca... e ficou o resto ainda que vai... tá como daqui pra casa o resto.

Aproveita-se tudo da broca: madeira para lenha de uso doméstico ou destinada à casa de farinha, madeira para usar como esteio ou ripa na construção de casas, mourões de cerca etc. Segundo um informante, “[se] aproveita p’uma lenha da casa de farinha, você apoveita pa fazê uma madeira, mermo pa roça, porque lá dento você vai tirá uma estaca, lá dento você vai tirá um esticador, lá dento você vai tirá um... né?”

O que sobra no local será deixado secando por um ou dois meses. E quando a vegetação arrancada estiver seca sobre a terra da futura roça, coloca-se fogo nela e por fim os índios “destocam” a roça (tiram as raízes de árvores maiores, os “tocos”). Este tipo de manejo que consiste em abrir uma clareira na mata e queimar a vegetação, também conhecido como sistema de roça de derrubada e queima (ou roça de coivara, roça de toco, *roza-tumba-quema* ou RTQ, ou ainda *swidden agriculture* ou *slash and burn*), é uma das formas mais antigas de uso da terra e tem persistido em muitas partes do mundo principalmente nos trópicos em condições ecológicas distintas (Remmers & Ucán Ek, 1996).

Um aspecto importante desse sistema, e pouco falado, justamente foi demonstrado acima e trata-se do aproveitamento florestal da vegetação secundária das áreas de pousio como material para construção (casas, cercas) e lenha, por exemplo (Hernández X. et al, 1994). Por outro lado, critica-se bastante o uso do fogo. Muitos julgam este tipo de agricultura – praticada pela maioria dos agricultores familiares com baixo nível de desenvolvimento tecnológico – uma prática predatória e destrutiva. Acontece que através da queima da vegetação, os solos são enriquecidos com as cinzas. Em complemento a isto o pousio permite

a regeneração da vegetação e conseqüentemente do solo exaurido. Posey (1987) estudou com detalhes o uso controlado do fogo no cerrado brasileiro pelos índios Kayapó.

Ribeiro e Galizoni (2006), num estudo sobre os agricultores do Vale do Jequitinhonha registraram um conhecimento muito rico sobre o uso do fogo. Estes agricultores queimam a roça de acordo com a necessidade, ou seja, existem variados “tipos de fogo”: fogo de roça e fogo de pasto, fogo de capoeira e fogo de mata, fogo de limpa e fogo de adubação, fogo para feijoad e fogo para mandiocal, fogo da seca e fogo de Santana, cada qual tem uma serventia (idem, p. 8). O plantio de feijão exige um tempo curto para secagem dos troncos derrubados, enquanto cana e pastagens exigem um fogo mais demorado, porque a “cinza forte” que ele produz beneficia a planta em vez de prejudicá-la. Intensidade e duração do fogo são determinadas pelo modo como se derruba a madeira, pelo tipo de lenha existente, pelo encoivramento, pelo instrumento (foice ou machado), estação e horário que é posto o fogo.



Figura 25 Área recém “brocada” e queimada, para em seguida plantar.

O mesmo não foi encontrado entre os Pankararé, mas de fato, os rendimentos são favoráveis por um ou dois anos após a queima segundo a literatura (Hernández X. et al, op cit) e o conhecimento tradicional Pankararé, mesmo que os agricultores indígenas às vezes ultrapassem os dois anos plantando na mesma área. O fator crítico para o funcionamento adequado deste sistema é o período de descanso do solo. Após alguns anos sendo cultivada aquela terra deve ser deixada de lado por determinado tempo, para que na medida em que a mata vá se regenerando, o solo vá recuperando sua fertilidade (idem; Remmers & Ucán Ek, 1996).

Bandeira (1993) já havia registrado que os Pankararé têm conhecimentos ecológicos sobre os processos de enriquecimento e enfraquecimento do solo. O que pode ser reforçado com outros depoimentos registrados em campo. Anísio afirma que “com o sumo daquela vegetação que sai na terra, a terra vai fortalecendo, vai caino as foia ali, vai chovenho, ali com 2, 3 ano a terra tá adubada novamente”. Zezinho associa a regeneração da mata à adubação da terra:

Enfraquece, deixa virá um japão²⁵, quando desmata ele é a mesma terra. Quando ela tá assim, só assim limpa assim ó, aí ela enfraquece, que ela não tem nada aí ó. Ela não tem comida aí. É o mesmo que nós tá com a barriga seca dento de casa sem comida pa comer. Bem assim é a terra tamém. Aquelas foia de pau aí é estrume pa terra, né? [PI] tudo é estrume pa terra. Ôtos vai botá adubo. Aqui ninguém usa botá adubo, não. Ôtos lugá é que eles bota muito adubo, mas aqui ninguém bota adubi em terra, não. Adubo da terra é da natureza, dos pé de árvore mermo.

Os agricultores indígenas alternam o plantio nas suas roças e sabem quando é hora de parar de plantar naquela área, por meio da avaliação da produtividade das roças:

[...] cando tá descansada a gente sabe assim, porque o ano passado a gente não prantou naquela terra, a gente prantô ni ôta. Aí, as vez esse ano, acontece prantá ou na mesma lá que prantou e não pranta na de cá. Aí o ano que vem já não pranta mais lá naquela ôta, já vem prantá cá naquela que não prantou. E sempe a tendência da roça é aquela, quando a gente pranta 2 ano, 3 ano naquele pedaço ali. Aí, só que a roça tá cercada e tem ôto mato pra lá que nunca foi brocado. Ele é da natureza desde cando você cercou. Aí você: “não, essa terra aqui já trabaiei bastante...”, então você deixa, a mata volta de novo, aí você vai brocar ôta quantia daquela lá pa frente. A tendência da gente é assim. E aí vai ficando, chegando na idade, inté que o cara morre e

²⁵ Japão = mata bruta. Em geral, mas não obrigatoriamente, refere-se especificamente àquela mata bruta devoluta ou abandonada.

nunca broca a roça toda. Porque a ôta pra cá já começa ematar de novo. Cê broca lá pra frente do prantio. (Judival)

Os donos das roças reconhecem que a terra vai “fracatiando” ano após ano de cultivo: “Porque terra nova é que prodozi, sabia? A terra nova ela tem mais produção. Dá mais fruto. A véia, cê pode cê trabaiá, morrê, só dá a lavoura fraca, que ela tá trabaiada, tá cansada” (Afonso). Geralmente antes de deixar a terra em pousio, os agricultores indígenas plantam vários cultivos em sucessão. Plantam-se as mais exigentes logo após a broca do terreno, em seguida cultivam a mandioca que é menos exigente em termos nutricionais e por fim deixam aquela área “ematar” (crescer o mato, deixar a mata se regenerar) novamente. Por quantos anos seguem plantando e por quantos anos deixam a terra em descanso varia muito, vai de dois, três anos de cultivo até 50 anos plantando sem deixar a área ematar.

Uma das transformações que vem ocorrendo e que podem ameaçar este sistema é o aumento de criações de caprinos e bovinos. Em 1988 (segundo dados do INTERBA organizados por Maia, 1994), os criadores de gado eram predominantemente os posseiros enquanto os índios dedicavam-se mais aos caprinos. Segundo relatos, desde a década de 90 os índios vêm fazendo empréstimos junto ao Banco do Nordeste o que favoreceu o aumento tanto da criação de caprinos como de bovinos, nas aldeias. Talvez em função disto, o ciclo, que ia do brocar a roça ao ematar para depois brocar novamente, não está se fechando. Antes, era mais comum deixar a terra em descanso quando ela já estava “enfraquecendo”, mas cada vez mais a tendência está sendo plantar capim na terra fraca para transformá-la em pasto. Alguns índios já estão procedendo assim nas suas roças. Anísio diz que “[Planta] até ela [a roça] esfraquecê. Cando ela esfraquecê aí a gente planta o capim. E o capim já sai mió. Abandona aquela e vai cuidá na ôta que tá ematada”. E Judival explica que suprimir a fase de descanso é uma tendência geral, contando em seguida qual era a prática mais comum até então:

Hoje ela tá seno mais disecutada, porque a maioria tá enchendo de capim pra criá oveia, criá gado, tá enchendo de capim. Mas antigamente, po... só po legume, a tendência era essa. Prantava dois ano nesse pedacinho de chão aqui. Que é que acontece? Cando é no tempo do acolhamento, você ia colher o legume, ele dava uma diferença. O ano passado a chuva foi a merma... o cara teve a visão que a chuva foi a merma, choveu no tempo certo, saiu certinho, eu tirei 20 saco de feijão. Esse ano ela só deu 18. Aí o ano que vem você pranta de novo, ela só vai dá dez, adonde a chuva é a mesma. Tá fracatiando essa terra. E na premera coisa que a gente vai fazê a gente já

conhece pelo ligume. Que o ligume cando ele nasce, nasce ali bonzinho, aí com um negócio duns 8 a 15 dia cê chega lá, tá um amarelinho pr'aqui, a canelinha do mio tá fina, o feijãozinho tá descorado. Aí a gente diz "essa terra, ela não tá bem eficiente". Então, aí a gente já dá a tendência de brocá ôta pa frente. Aquela ali a gente já deixa, aí o mato invade de novo. Aí lá cai a foia, lá cai otros coisa, se você bota um bicho dento ele quebra aqueles pau e ele apudece, né? Vai apudecendo ali. Aí o cara cando ele tá ematado você broca ele de foice, derruba tudinho, cando acabá taca fogo, cando sapeca, não sei se é aquela cinza, aquele carvão que fica lá... aí pega aquele estrume mió. Aí ele suspende. E só po ligume, tem dessa que se você não vendê, você tira bastante ligume o ano que vem não é preciso você prantá "ah, meu ligume dá esperar o ôto ano. Vou prantá pra que? Tô com os meu vazo cheio". Aí ninguém pranta. Agora, pa quem vende, não. Pa quem vende só vevi na fome. Todo tempo pra ele é verão. Que ele tirou, vendeu e fica comprano do preço que vende um saco vai comprar um litro amanhã ou adepois. Agora pa quem não vende, não "ah, eu não vou vender".

Então, o dono da roça brocou, esperou a vegetação secar, queimou, destocou e em seguida vai preparar o terreno para esperar chover. Atualmente este preparo significa "tombar" (arar) e gradear a terra. Seja com o uso de trator ou tração animal (chamado "meia-tomba").

O tombamento é o processo de aragem que visa revolver a terra jogando a camada superficial para baixo e a camada de baixo para cima expondo-a ao sol. E o gradeamento serve para quebrar os torrões de terra resultantes da aragem. O objetivo destas técnicas é a descompactação do solo para facilitar o desenvolvimento das raízes, a infiltração da água, além de enterrar os restos da plantação anterior. Nas regiões de climas temperados esta técnica ainda tem o benefício de, ao expor a camada inferior do solo ao sol, acelerar o degelo.

A técnica da aragem assim como todo o maquinário agrícola, os adubos químicos e os pesticidas se difundiram nos países mais pobres através de um movimento dos países ricos para vender seus produtos, movimento este que ficou conhecido como Revolução Verde. Acontece que na agricultura tropical a aragem acaba sendo mais prejudicial do que benéfica. Ela oferece bons resultados nas primeiras colheitas, mas em longo prazo provoca o empobrecimento do solo. A exposição do solo ao calor do sol resulta em perda de umidade e morte da micro fauna de decompositores, seres tão fundamentais no processo de mineralização do solo a partir da matéria orgânica. A aragem também acelera o processo de erosão podendo levar à desertificação. Já existem áreas no bioma da caatinga que podem ser classificadas como áreas que correm risco de se tornarem desertos. De acordo com o PAN-

Brasil (2005) o município de Paulo Afonso e a região do Raso da Catarina estão entre estas áreas consideradas de risco (idem).

Atualmente, na área indígena, a aragem é feita com uso do trator, equipamento que se tornou acessível através da FUNAI. Antes disso, as pessoas utilizavam tração animal ou não aravam a terra, apenas utilizavam a enxada para retirar o mato. A aragem animal, chamada "meia tomba" teria começado a ser usada há cerca de 40/50 anos segundo alguns informantes. É unânime a opinião dos índios de que o desenvolvimento e o acesso às novas tecnologias só trouxe melhoras. Ao falar do trabalho nas roças no tempo de seus pais e avós (quando era mais braçal) as pessoas em geral lembram-se de um tempo sofrido.

[Antes] era pió, que era tudo na enxada. Pa prantá feijão e mio quando a chuva batia tinha que limpá a roça todinha. Se fosse 10 tarefa tinha que alimpá tudo na enxada, o mato dessa altura. E hoje, existiu estrovenga, se o cara quiser limpá de enxada limpa, se não, passa a estrovenga. Inventaro arado, meia tomba... Agora, é trator! Ah... tudo amiorô. Quem tem! Quem... pra tudo amiorô as coisa. Quem tem só trabaiá sossegado. Vai uma pessoa sozinha pra roça em riba daquele trator e lá cando chega meio dia diz: - "Quantas tarefa, cê tombo?". ' - "Tombei duas hora, foi dez, 15, 20 tarefa de terra que eu já deixei tombada lá". (Melquíades)

No final da década de 80, segundo o já referido levantamento do INTERBA (em Maia, 1994) os índios dispunham de dois tratores para atender às suas roças enquanto os posseiros contavam com onze. O trator é um dos bens mais desejados pelos índios, da mesma forma que a meia tomba antigamente: "[...] aí adepois apareceu essa meia tomba, aí quem pussui uma meia tomba dessa, ave Maria! Era rico. Era a mesma coisa de pissui um trator hoje." (Judival).

Hoje, os índios contam com o trator da FUNAI, os tratores das associações indígenas, os dos posseiros e ainda há um índio que possui um trator particular, ou seja, comprado por ele próprio. As pessoas pagam a diária do trator, seja para arar a terra, carregar a colheita ou levar água para a criação; seja o trator particular de alguém (índio ou posseiros), seja ele da associação. Os tratoristas geralmente são lideranças ou filhos de lideranças. E há sempre muita confusão em função do uso (e desuso) dos tratores.

A política (rede de relações e exercício de poder) gerada pelo uso do trator na área indígena é um tema delicado e não foi pesquisado a fundo, até porque foge ao tema deste estudo. Mas considero necessário minimamente mencionar este aspecto porque ele demonstra claramente que na sociedade Pankararé "uns são mais iguais que outros". O mesmo ocorre

com o uso da casa de farinha outro bem "de uso coletivo". Certa ocasião, tive a oportunidade de presenciar o grande descontentamento de um índio da Serrota para com o "povo do Brejo" (como ele se refere à "elite" de Brejo do Burgo). Chegou o período de colheita da mandioca e da "farinhada" (atividade de fazer a farinha), e ele contava com o trator para colher as suas mandiocas e levar para a casa de farinha no Brejo (Poço). Acontece que ele acabou sendo um dos últimos a "farinhar" devido à demora do trator em atender à sua roça. Quanto mais tempo a mandioca permanece na terra mais a farinha sai "talenta" ("com talos"), ou seja, fica mais fibrosa e menos apreciada pelas pessoas. É óbvio que a procura pelo uso do trator é maior que a demanda de tratores e tratoristas, mas é sugestivo que os últimos sempre sejam os últimos e vice-versa, na perspectiva dos últimos.

5.1.6 Calendário agrícola: plantio, colheita e beneficiamento

Voltando ao manejo das roças... Uma vez preparada a terra é só aguardar as "trovoadas". O período das trovoadas ou "primeiras chuvas" ou ainda "primeiras águas" ocorre entre os meses de outubro e fevereiro. Quer dizer, chove por um breve período em algum momento entre outubro e fevereiro, mas não durante outubro, novembro, dezembro, janeiro e fevereiro intermitentemente como acontece no inverno. Nesta época do ano sente-se a ansiedade no ar. As pessoas se encontram de noite na porta de casa ou no caminho de ida e vinda da roça e não se fala em outro assunto. Cada um conta quantas tarefas de roça limpou e preparou, o outro diz que ouviu falar de chuva "pros lados de lá"... Todo mundo acompanha o caminho que a chuva vem fazendo esperando que ela caia na sua roça possibilitando o plantio. Durante uma conversa, Anísio mostra uma serra onde se pode ver claramente de um lado está verde e o outro completamente cinza e explica:

Aculá naquela roça minha da serra, essa chuva que passou lá, que lá tá verde, né? Ó. [...] Essa rama começa daí, eu acho que vai pro Chico, Raso da Catarina e pr'aqui pa essa roça tá seco. Esse correio aqui tá Amaro, Muquém, Serrota, tudo seco. E aí ó, desse lado aí, ela beirou a baixa aí, entô pu Salgado do Melão e entô pu Chico. Aí tá dividido aí, só esse lado de cá que tá seco. Mas desse correio aí, a Novilha ali, a roça de Apolônio ali tá tudo verde... A roça de compade Lelo, tá tudo verde. Já esse lado de cá tá seco de fora a fora. Ali naquela roça minha da serra se tivesse terra mode eu plantá melancia ela já tava toda nascida que o menino de Nazário plantô melancia e feijão e mio nessa chuva agora.

As primeiras águas são esperadas desde outubro – a depender de como tenha sido o inverno (período de chuvas mais constantes) – até janeiro, no máximo fevereiro. Quando entra o mês de fevereiro e as trovoadas ainda não chegaram, os índios começam a ficar preocupados, pois dizem que se não chover até final de fevereiro, só choverá em abril ou maio quando começar o inverno.

Quem plantou feijão de corda, milho e melancia contando com a irrigação das trovoadas, estas não vindo perde-se as sementes de milho e feijão, mas não as de melancia que resistem no solo por muito tempo. É tanto, que as melancieiras são plantadas apenas nas roças novas, pois elas continuam nascendo depois de terem sido plantadas uma vez. As sementes ficam dormentes no solo e quando chove elas brotam. A melancia pode ser plantada tanto nas primeiras chuvas como no final do inverno (por volta do mês de julho). Comumente são semeadas em meio ao consórcio de milho e feijão nos pés de árvores cortadas (“tocos”) que protegem as sementes dos preparos da terra e das limpas.

Aqui sempre o costume da gente cando entra o mês de Santana a gente vai lá e cava no pé dum toco, se a terra não tiver moiada, se tiver ela apodrece. Que nem agora tá a terrona seca, você vai lá e cava no pé dum toco porque carqué serviço que você for fazer na roça, né, lá ou botá um trabaiadô ou você mermo alimpá ou passá um arado... o arado, não vai mexer lá naquele toco. Porque aquela semente que tá lá ela vai nascer, só que quando ela nascer ali, ela se enrrama lá pra fora. Então, o costume mais da gente aqui, onde tem aquele toco, é que não vai mexer, aí a gente cava, bota ali a ponta do pé ou da pracata, fuça, tirar do bolso, joga ali, entope e deixa ela lá. (Judvial)

Só não se planta melancia no início do inverno (abril, maio), pois ela não fica boa se receber muita chuva. O plantio dela é feito nas trovoadas (janeiro, fevereiro) ou no fim do inverno (julho), porque se ela for muito irrigada fica “encharcada”:

Judvial: Agora se chover muito, ela não endoça e não amadoce direito. Aqui pa gente a gente chama que ela fica encharcada, né? Bem cheia d’água, aquela cascona grossa, é... fica desenxavida. Que é a referencia que a gente não pranta do mês de maio, ou de abrili porque ela dá nisso. [Porque] tem muita chuva. Aí elas ficam se lascando no meio da roça aí por conta, né? Que os mais véio dizia assim que era o relampo, era o não sei quê, entendeu? Ela fica dum jeito que cando o cara trisca a unha ela se papoca: prá! Se abre todinha. E do mês de Santana ela não tem isso. Fica a casquinha fininha, parece um papel desse e doce! Que fica maluca!

O feijão de corda só é plantado nas trovoadas. Planta-se em janeiro e fevereiro para começar a colher em abril. Como explica Anísio: “Feijão de corda tem que plantá no mês de janeiro. De janeiro, fevereiro... Abrili, maio e São João ele dá um... num fulora. Tem que plantá nas trovoada que quando é do mês de abrili, tem deles que já tá botando”. Se for plantado no início do inverno como o feijão de arranca, ele não produz vagens, apenas desenvolve a folhagem. O feijão de corda plantado no inverno não “fulora” porque “[...] chove muito aí ele começa só enramar. Só aquelas foiona que nem quando o cara bota adubo, ele começa só a crescer”.

Já que as primeiras chuvas duram pouco tempo, há uma preocupação em plantar cultivos mais “adurativos”. Alguns demonstram uma preocupação em ratear a roça. De que maneira? Reservam um terço ou um quarto da área agriculturável disponível para cultivos que nascerão mesmo que a chuva não se estenda, tais como feijão de corda e milho do tipo catetetinho, e no restante do terreno plantam feijão de arranca (também chamado feijão branco) e outros milhos. Sobretudo o feijão de corda é considerado um cultivo resistente, quanto ao milho (seja de tipo for) há controvérsias. O feijão de corda “[...] se mantém lá porque ele é adurativo, não é um mês, dois mês de sol que vai matar o feijão de corda, não. O mio pode se acabar mas o feijão continua.” (Judival).

Se for o caso do milho morrer, espera-se pela próxima chuva para arrancar os pés que secaram e plantar novamente. As plantas secas são deixadas sobre o solo para “estrumar” a terra ou então, no caso de quem tem criação são utilizadas como ração animal.

Quanto ao jerimum e a abóbora uns dizem que devem ser plantados nas trovoadas, mas a maioria prefere plantar em abril e maio porque a chuva não falha.

Então, de modo geral, nas primeiras chuvas planta-se feijão de corda seguramente, em consórcio com milho, melancia. No período de outubro a fevereiro cada agricultor planta quando e o que achar mais conveniente. Os que tiverem o melhor palpite sobre o tempo certo de plantar colherão. Às vezes, a pessoa espera a chuva pra plantar e não tem resultado caso o período de chuva não se estenda muito, ou seja, se esperar pela chuva para plantar e ela durar pouco não dá tempo do “ligume” madurar. Enquanto aquele que plantou um pouco antes pode chegar a colher mesmo que uma pequena quantidade. Mas o contrário também pode acontecer se permanecer chovendo por um tempo mais longo. Ou seja, quem plantar muito antes das chuvas perde as sementes e quem esperar por ela colherá.

Por isso, o feijão de corda é o cultivo mais adequado para este período. Ele não produz bem com muita chuva e como vimos aguenta seca até o início do inverno. E se for bem manejado, podado após cada colheita ele pode ficar na roça até por um ano, segundo os informantes. Alguns têm um zelo maior com o feijão de corda que outros.

O período do inverno, que começa aproximadamente entre fins de abril e início de maio e se prolonga até final de julho ou agosto, é a estação mais propícia à roça. O Brejo fica vazio já que a maioria das roças dos moradores desta aldeia situa-se em outras localidades e muita gente se muda para seus roçados nesta época. Na Serrota, onde as roças são mais próximas às casas, as famílias (mãe, pai e filhos) acordam antes do sol para ir à roça e voltam para casa exaustos, ao fim do dia.

No início do inverno, em abril e maio, os índios plantam feijão de arranca e milho, e também jerimum e abóbora; colhem o feijão de corda plantado na época das trovoadas e preparam as roças de mandioca. A partir de fins de abril já começa o “fazimento” da terra para o plantio do feijão de arranca. Em maio toda roça está semeada com este feijão, pois tem que estar tudo plantado até o dia 10 de São João (10 de junho) aproximadamente. A partir daí já é arriscado plantar e não colher. Quer dizer, as chuvas podem cessar antes do feijão “botar as bage” (dar as vagens, frutificar).

Durante o mês de junho (chamado mês de São João) colhe-se o milho verde para comer assado na fogueira. Quem chegar num rancho à noite, nesta época, certamente verá uma fogueira com milhos verdes assando. Com sorte ainda será convidado para comer um peba assado – prato típico desta época do ano. Já o milho seco é colhido apenas depois do inverno, nos meses de setembro, outubro, novembro quando for verão, que é a época de “quebrar” o milho (colher).

Fins de julho/começo de agosto já é hora de colher o feijão de arranca. Quando as chuvas já estão terminando. O feijão de corda produz direto: “se não faltar chuva haja dedo” (Judival). As folhas dele caem e ele brota novamente. Por isso, ele também é chamado “feijão de moita”. Já o feijão de arranca produz somente uma vez, depois da colheita ele morre. No entanto, ele é mais “ligeiro” que o de corda. Enquanto o de arranca produz com 40 a 60 dias de plantado, o de corda dá com 90 dias.

Hoje em dia, praticamente todos utilizam a plantadeira para semear a terra. Mas antes de surgir tal ferramenta (cerca de 40 anos atrás junto com a meia tomba), o plantio era um trabalho mais demorado feito por homens e mulheres:

[Hoje] Amiorô cem por cento! Mas de premero uma mulher, pra gente prantá um saco de feijão, era quatro muié e cinco ou seis no enxadeco cavacando tchaco, tchaco, tchaco, tchaco, tchaco... cavacano aqui assim ó [se curva alcançando a mão no chão cavando pequenos buracos mostrando a distância de uma cova de sementes à outra] uma cova aqui, outra aqui... Que feijão branco é prantado assim. O dia todinho no enxadeco e aquelas muié botando dois caroço de feijão, botava um aqui entupia, botava ôto aqui entupia... era contado a muié que plantava um salamim de feijão de corda de arranca num dia. Era contada as muié! Não era todas as muié que prantava não! Era no enxadeco. Foi indo, foi indo, depois inventaro as gota daquelas máquina de plantá na máquina. Hoje, a pessoa vai plantá um saco de feijão, se quiser plantá antes de meio dia leva duas máquina, dois plantado, planta um saco de feijão num dia, ligeiro. E de premero era no enxadeco cavacado e plantado no enxadeco. (Melquíades)

Em geral as pessoas plantam de 3 a 5 “caroços” por cova, seja de milho, feijão, melancia ou abóbora. Depende da qualidade do solo e do manejo. Se for uma terra mais forte pode se colocar menos caroços. O manejo consiste em selecionar os pés mais fortes que nasceram daquela cova e tirar os mais fracos.

Tá lá seis pé de milho, mas tem três que tá bem truncado, né? Ou que seja quatro. E tem dois que tá fraquinho. A gente ranca ele. Ranca logo ele e aí os ôto vão se reformar ali. Aí a espiga vai ser maior, ele vai dar referente de cada cova, ele vai dar referente de um quilo, um quilo e meio, que a gente chama de litro. (Judival)

Nas roças de milho-feijão-abóbora/melancia, planta-se as carreiras de milho distantes uma da outra cerca de 2 m, e o “eito” de feijão fica entre as duas carreiras de milho. A abóbora e a melancia são plantadas aleatoriamente próximas aos tocos.

Poucas ou raras pessoas utilizam fertilizantes ou adubos químicos, inclusive porque estes produtos não são baratos tornando-se inacessíveis à maioria dos índios. Mesmo aqueles que possuem maiores extensões de terra e *status* social mais elevado não costumam utilizá-los. O que muitos índios já estão incorporando é o uso de pesticidas²⁶, veneno para armazenar o milho e o feijão. Uns são absolutamente contra, outros utilizam com frequência.

O plantio e a colheita de todas as culturas são intercaladas por “limpas”, as quais consistem em capinar a roça com uma enxada ou enxadeco para retirar o mato que vai nascendo. O material capinado é puxado para junto dos pés de milho, feijão ou mandioca,

²⁶ O mais comum é produto de nome comercial Gastoxin B 57. Ingrediente ativo: fosfeto de alumínio.

junto com o mato arrancado, pratica também conhecida como “xexa”. A limpa representa o maior zelo que se pode ter com uma roça. Nas conversas de beira de porta um tema que sempre me chamava atenção era essa admiração que as pessoas têm por quem é zeloso com sua propriedade. Comumente em meio a estas conversas eu ouvia: “Você viu a roça de fulano? É uma beleza!!! Toda limpinha”. O mesmo vale para os cajueiros e imbuzeiros das roças que também carecem de limpas.

Em uma das reuniões entre os índios da Serrota e a equipe do Projeto GEAP, estes últimos ao falar sobre os princípios da agroecologia explicavam sobre a “capina seletiva” para introduzir o tema da “adubação verde” (Altieri & Nichols, 2000; Gliessman, 2001). Após esta fala a reunião praticamente terminou, em decorrência da comoção causada. Todos falavam ao mesmo tempo e um disse com revolta algo do tipo: “Deixar minha roça suja? Nunca!”. E diziam que isso era coisa de preguiçoso, de quem não tinha “coragem” de trabalhar. Foi uma ideia inadmissível. A partir deste episódio comecei a ter uma noção do que é o zelo pela roça e a importância disso. Inclusive uma das maiores preocupações e desgosto dos pais de família é que seus filhos não tenham a mesma dedicação à agricultura do que eles.

Sobre a divisão de trabalho por gênero, diz-se que não há distinção na realização das atividades de plantio e colheita, mas durante todos estes anos indo a campo percebi que de certa forma há. Como confirma o depoimento abaixo:

Isabel: Na roça tem trabalho que é de mulher e tem trabalho que é de homem?

Maria: Não. Tem trabalho que é de homem porque uma muié não vai cortá madeira, não vai fazê cerca, mas assim mesmo essas coisa... Ó aqui, esse arame aqui fui eu que estiquei mais essa menina aqui. Ela ajudando eu, aqui. [...] Fui eu que estiquei mais ela. O ôto arame eu estico, eu faço todo tipo de serviço, só num faço cortá de machado. [...] Todo tipo da roça eu faço, só num faço mermo cortá de machado mas ôta coisa eu faço.

Isabel: E quando já começa a dar o feijão, que aí vai pra roça catar... homem também vai, ou é mais mulher?

Maria: Homem também se quiser apanhá, mas tem homem que não apanha. [...] Aí Zezinho mesmo diz “cê planta feijão que eu num vou apanhá”. Aí quando eu chego lá eu digo “apois quando eu for você num vá atrás”.

Se a colheita (ou qualquer outra atividade agrícola) for feita por um batalhão – sistema de troca de dias – então homens e mulheres colhem indistintamente. Até porque quando se oferece a mão de obra para trocar dia faz-se o que for necessário. Mas quando o trabalho se restringe ao grupo doméstico, à família, quase sempre são as mulheres e as crianças que

colhem o feijão. Elas amarram sacos de aniagem nas saias e vão de “carreira” em carreira colhendo as vagens. A “quebra” do milho já é um trabalho mais unissex, as pessoas se distribuem por carreira e vão literalmente quebrando o pedicelo seco das espigas e jogando-as dentro de um saco de aniagem que arrastam consigo ao longo do terreno. A colheita da mandioca é preferencialmente feita pelos homens. A raiz é arrancada do chão com o uso da enxada. As pessoas dizem que vão *catar* feijão, *quebrar* o milho e *rancar* a mandioca. Quem tem um trator disponível colhe tudo num dia só, enche a caçamba e traz pra casa. Quem não tem, enche os “caçuás” (cestos de cipó) e traz no jegue.



Figura 26 (à esquerda): Carregamento de mandioca chega à casa de farinha. (Fonte: Banco de Dados GEAP).

Figura 27 (à direita): Jegues carregam melancias no “caçuá” (cesto de cipó) e capim no lombo.

As colheitas podem ser bem divertidas. Na aldeia Serrota, preferencialmente me hospedava na casa de Melquíades e Dadá. Seu Melquíades é conselheiro do cacique Judival e uma respeitada liderança na Serrota. Nesta aldeia as roças costumam ser próximas às casas, ao contrário do Brejo. Da porta da casa de Melquíades pode-se avistar uma parte de suas roças, bastando subir uma serra para se chegar lá. Na época de safra do feijão de corda, cheguei a acompanhar as filhas e netos (as crianças) de Dona Dadá na roça algumas vezes. Íamos catar feijão para o almoço e também para que Dadá levasse à feira de Paulo Afonso para vender. Também costuma ser um trabalho das mulheres colher caju, imbu e licuri, para serem vendidos por elas na feira de Paulo Afonso *in natura* ou processados.



Figura 28: Processamento (cozimento) do licuri para venda na Feira de Paulo Afonso.



Figura 29: Família trabalha na produção do doce de caju.

Em outra oportunidade participei de um batalhão numa das roças da família de Afonso, um dos caciques. Sua esposa Dona Edézia (Deza), havia feito uma panela de feijão, levou pratos e talheres e algumas garrafas térmicas cheias de café. Ao chegar à roça de milho na Serra do Cágado, Afonso foi apanhar lenha enquanto Deza organizava o rancho onde iríamos almoçar. E os outros “cuidaram de começar” a quebrar o milho. Os homens levaram uma garrafa de cachaça para inspirar o trabalho. Alguns deles chegam a beber exageradamente às vezes. As conversas eram bastante interessantes: dois dos trabalhadores só

pensavam em ter uns dias livres para ir caçar, pois afirmavam ser época de pegar veado; outro contava sobre suas viagens a São Paulo e Paraná onde trabalhou exercendo as mais diversas funções, inclusive a de pizzaiolo. Em meio à conversa fomos quebrando as espigas de milho. Quando os sacos estavam cheios descarregávamos na caçamba do trator que nos levou até lá. Depois o dono da roça iria colocar algumas cabeças de gado na área para comer a palha seca que ficou no chão.

Terminamos o trabalho ao meio dia, quando o sol já estava insuportável e fomos para debaixo do imbuzeiro que serve de rancho para almoçar. Depois de comer e descansar um pouco, mulheres e crianças foram “apanhar” caju nos cajueiros de outras roças próximas, e “baissora”, um arbusto que serve para fazer vassoura.





Figura 30: Algumas etapas de um dia de trabalho na roça: **a.** Chegada à roça de trator; **b.** Preparando o rancho; **c.** Catando lenha; **d.** Fim do trabalho de quebrar o milho; **e.** Almoço sob o rancho; **f.** “Soneca” depois de comer; **g.** Apanhando caju; **h.** Arrancando “baissora”

O milho colhido foi levado diretamente para a casa de farinha do Brejo, onde foi passado na forrageira com palha e tudo resultando no “xerém”, ração animal. Os milhos de melhor qualidade – este em especial estava mal desenvolvido e com muito gorgulho – são “despaiados” e “batidos” (despopados). Coloca-se as espigas no canto da casa, por exemplo, e vai batendo com um pau até que os grãos soltem da espiga (“capoco”), processo denominado de “bater” o milho. Há uma máquina (“batedeira”) própria para isto que algumas associações indígenas e alguns posseiros possuem e cobram 10% da produção que quem queira utilizá-la. Ou seja, a cada dez sacos de milho despopados, um fica com o dono da máquina. Uma vez soltos os grãos, a pessoa seleciona os maiores e armazena para o próximo plantio.

O feijão de corda colhido verde é debulhado e vendido na feira. Embora seja mais direcionado para o consumo da família. Para armazená-lo é preciso que seja colhido já seco. O feijão de arranca sempre é colhido seco. Ele chega a ser mais valorizado que o de corda porque é mais vendável embora seja mais barato. Quando se colhe o feijão seco ele não é

debulhado, mas sim “batido” e “limpo”. Estende-se uma lona no terreiro sobre a qual se coloca as vagens de feijão e então os homens ou as mulheres, batem – literalmente pegam um pau e batem nas vagens a fim de quebrá-las e liberar os grãos – e limpam em seguida. As crianças costumam participar desta etapa. Para limpar a pessoa enche uma cuia de feijão e joga de volta no monte para que ao cair o vento leve os pedacinhos de vagem, galhos e folhas secas, deixando apenas os grãos mais pesados.



Figura 31: Mulheres “limpando” o feijão.



Figura 32: Homem “batendo” o milho.



Figura 33: Mulheres Pankararé vendem feijão de corda e caju na feira de Paulo Afonso.

5.1.7 Estágios sucessionais da roça

Se por acaso a roça for abandonada ou o dono deixar de zelar e a cerca cair ela vira uma “capoeira”. O conceito de “capoeira” é popularmente conhecido como aquela vegetação que surge após o desmatamento de uma área para fins agrícolas e que foi posteriormente abandonada, ou seja, é a mata em regeneração no local onde já houve algum tipo de plantio. Curiosamente, entre os Pankararé, o termo capoeira está claramente ligado à cerca, à demarcação de propriedade e ao uso mais do que ao tipo de vegetação. Como já havia dito anteriormente a definição de roça e dos seus “estágios sucessionais” tem como critério mais relevante a marca de trabalho e zelo. Os aspectos ecológicos são considerados em segundo lugar. Nesta lógica uma capoeira não se caracteriza, a princípio, pelas espécies de plantas que tem dentro, mas seria uma roça abandonada, com a cerca caída. Como Apolônio define, “[capoeira] é cando não tem mais arame. Era uma roça, você enrola o arame aí pronto. Ela vira capoeira, começa a ematá de novo. [...] Ela volta a ficá mata bruta de novo”.

Assim como uma área cercada é uma roça. Mesmo que nela haja o que poderíamos considerar como uma mata em regeneração é considerada uma roça por estar cercada. E se o dono teve o trabalho de cercar e manter a cerca em bom estado é porque a roça (aparentemente abandonada) está em estágio de pousio ou aguardando para ser brocada. Já

outra área aparentemente desmatada e com sinais de que foi plantada recentemente, mas que esteja com a cerca caída, ou sem o arame é considerada uma capoeira. A capoeira é classificada em “nova” ou “velha”, aí sim, de acordo com o estágio da mata em recuperação. Os filhos, sobrinhos, genros e noras geralmente herdam capoeiras de seus pais, tios, sogras e sogros, roças que estes últimos abandonaram. A capoeira pode estar associada a uma mata em regeneração, mas refere-se principalmente a uma ex-roça não mais cercada, não mais zelada.



Figura 34 Duas áreas de capoeira na Serrota: a. Capoeira nova; b. Capoeira velha.

E se a capoeira não for retomada e zelada, se continuar abandonada ela volta a ser “mata bruta”. Seu Melquíades define muito bem roça, capoeira e mata bruta do modo como *geralmente* as pessoas se referem (há variantes):

A [diferença da] mata bruta da capoeira? É porque aqui a gente trata capoeira porque já foi desmatado, sabe? Já foi desmatado, já foi trabalhado, já foi plantado... aqui já foi arado, de arado ni animal e depois, o dono abandono, as cerca se acabaro, tem chuido e o mato mete os pé. Aí uma terra dessa aí a gente chama mata, aí já é mata bruta. Agora, umas roça beneficiada é aquela que tá limpa. A capoeira é porque num existe mais cerca, aí é capoeira. Ó essa aqui [figura 31b]. Essa aqui carqué um que chegá, já teve dono, mas hoje não tem mais, porque não tem mais sinal, nem tem benefício e... uma comparação, se chegá aqui carqué pessoa com vontade de trabalhá já bota os aceiro e cercá e continua a trabalhá.

Outro informante explica como uma roça se transforma em mata bruta ou “japão”, duas categorias que se confundem:

Bem assim, é uma roça. Tá mata que nem esses pau aqui, eu cerco ela, aí broco ela ajeito: é uma roça. Plantei uma roça. Aí eu abandono ela cá “Zezinho deixou a roça dele cair, virou capoeira, ó”. Daqui “Virge Maria, a roça de Zezinho já virou uma japão”. Já virou japão, que já virou mata bruta, né? Daqui a um tempo “Já tá é mata bruta já, não é mais nem capoeira, nem japão, ninguém conhece mais nada, já virou foi japão já”, porque o mato cresceu. É igual o cabelo, cê cortou o cabelo hoje tá cortado, amanhã tá grande, não é mais cortado, tá grande. Quer dizer já tá outro trato de novo, outro zelo. (Zezinho)

Alguns trabalhos tidos como “clássicos” de etnoecologia ao descrever o conhecimento ecológico nativo revelam inúmeras categorias de paisagem e estágios sucessionais das roças e da mata com base em características ecológicas (Conklin, 1975; Posey, 1987). O mesmo não foi encontrado entre os Pankararé. Se por um lado, a categorização da paisagem associada ao “raso” apresenta detalhes bastante ricos (conforme visto em capítulo anterior), isto não ocorre para os estágios de roça. Reconhecemos aí apenas os seguintes estágios: mata bruta (que não chega a ser um estágio da roça), roça e capoeira (as distinções “nova” e “velha” não são tanto categorias, mas “adjetivos”). Não encontrei uma categoria para área em descanso ou etapas de regeneração da mata.

5.2 Os cultivares: agrobiodiversidade

Um aspecto importante da agricultura tradicional é o papel que ela exerce na manutenção da agrobiodiversidade. Por isso, uma das maiores preocupações em estudar e se manter as práticas tradicionais de cultivo e os agroecossistemas resultantes dessas práticas é a percepção de que essa seja uma das únicas estratégias para preservar a variabilidade genética dos cultivares *in situ* (Altieri & Merrick, 1987; Oldfield & Alcorn, 1987; Amorozo, 2000) ou *in farm* (Empeaire, 2005). A chamada erosão genética²⁷ de variedades agrícolas é um fato notório que preocupa agricultores, cientistas, ativistas e políticos no mundo todo.

Entre os Pankararé, a pesquisa sobre as variedades agrícolas²⁸ teve como ponto de partida o estudo de Bandeira (1993), onde o autor apresenta uma etnotaxonomia indígena para as plantas cultivadas, e a partir da qual verifiquei a permanência ou desaparecimento das mesmas, e o surgimento de outras variedades não presentes ali. As informações apresentadas

²⁷ Processo de substituição de variedades locais, indígenas, tradicionais ou crioulas por variedades modernas de alto rendimento com a consequente perda de variação genética.

²⁸ Uma variedade é um conjunto de indivíduos considerado suficientemente homogêneo e suficientemente diferente de outros grupos de indivíduos para receber um nome específico e ser objeto de um conjunto de práticas e conhecimentos (Empeaire, 2005).

baseiam-se na percepção indígena, não tendo sido realizada coleta botânica ou análise genética laboratorial. (Quadro geral em anexo).

Tabela 7 Classificação dos tipos de cultivos

Tipo	Cultivo
Pau de leite	Mandioca
	Macaxeira
Legume de caroço	Feijão
	Milho
Semente	Jerimum
	Abóbora
	Melancia

5.2.1 Mandioca

A mandioca é por excelência o cultivar mais adequado ao solo e ao clima locais. Ela é bem resistente à seca e produz bem no terreno arenoso ou nas terras fracas, como dito anteriormente. Os índios consideram que qualquer terreno da área indígena é boa para o plantio da mandioca: “Então nosso terreno aqui pra mandioca, é em carqué localidade que você prantá. Ela dá de lapada, boa toda.” (Judival).

A farinha e o beiju são alimentos básicos da dieta Pankararé. A farinha sempre acompanha a refeição, seja apenas um prato de feijão ou um pedaço de carne assada, ou ainda um farto e variado prato. Antigamente e ainda hoje, é comum que os homens saiam para caçar levando apenas farinha para comer com a carne caçada ou com mel encontrado no caminho. O beiju, muito presente nas narrativas sobre os tempos passados, também pode compor este cardápio. Aliás, antigamente, o beiju era feito pelas mulheres justamente para servir de alimento durante o trabalho na roça ou nas caçadas.

O plantio da mandioca sempre foi preferencialmente voltado para a subsistência da família. E apesar dos depoimentos sobre o crescente desinteresse pelo cultivo dela, muitos ainda fazem suas roças de mandioca. Os de maior poder aquisitivo plantam para vender e consomem farinha sergipana comprada em Paulo Afonso e preferida por ser mais fina (constituem a minoria dos índios). E a maioria produz e estoca em casa para consumir ao longo do ano.

Como vem sendo descrito em diversos estudos sobre a agrobiodiversidade de roças indígenas ou de agricultores tradicionais (Franco et al, 2002, Amorozo, 1996, Cardoso, 2008; Emperaire, 2005), a mandioca era a planta para a qual esperava encontrar uma grande diversidade de variedades ou tipos agrícolas, mas, ao contrário, registrei a presença de poucas variedades e uma tendência, percebida ao menos no discurso, ao abandono deste cultivo. Pergunto a Melquíades se sempre se plantou mandioca, ao que ele responde que “esse daí nunca saiu de extensão. Toda a vida, toda a vida. Pode não prantá ôta coisa, mas mandioca tem que prantare. Mas hoje tá saindo. Hoje ninguém quer mais não. Tá deixando de prantá mandioca”.

Justifica-se que o custo para produzir farinha em contraposição ao preço de venda no mercado não compensa o trabalho. É uma roça que exige muita mão de obra, assim como a produção da farinha. Apesar de toda a reclamação acerca do preço do saco de farinha e do labor exigido pelas roças de mandioca, na aldeia Serrota, por exemplo, formou-se uma associação com o objetivo de captar recursos para construir uma casa de farinha, para que os moradores de lá fiquem independentes da casa de farinha do Brejo do Burgo.

A mandioca é considerada um “pau de leite” e pode ser classificada como “braba” ou “mansa” e existem ainda outros tipos que ficam no intermédio. São consideradas brabas, mas não *tão* brabas: a “sutinga” e a “joão grande”. Quer dizer, não são mandiocas mansas porque mansa mesmo é a mandioca branca, a que chegou por último, mas também não são *tão* brabas como as mandiocas dos antigos: “purnunça” e “manipeba”.

Apolônio: [Antigamente] Tinha mandioca mansa, não. Era mandioca preta, por nome de sutinga. Sutinga e joão-grande, que tinha, né, de antigamente? Pois é. Essa branquinha veio aparecer agora. Aí do bando do estado de Alagoas, aí desse meio...

Isabel: A preta é a mesma sutinga?

Apolônio: A preta é a merma sutinga. E tem a joão-grande.

Isabel: Que é tudo braba?

Apolônio: É. Que as casca dela é dura pa rapá.

Isabel: E a purnunça e a manipeba já são outro...

Apolônio: É. Essa daí já é de... é a mair braba que inziste. O cara pranta lá... alimpo, ela se crio, pronto. Pode abandoná pra lá que nunca ela morre.

Atualmente, planta-se praticamente apenas a mandioca branca. Não pude encontrar as outras variedades, ao menos dentro da área indígena. Estas cinco variedades (branca, sutinga, João Grande, purnunça e manipeba) são conhecidas e reconhecidas por todos os índios. Mas algumas outras ainda foram lembradas por um ou outro informante, variedades que já não existem mais.

Aqui tinha tanto tipo de mandioca! Agora não, agora é só um tipo de mandioca. Premero era tipo de mandioca bastante. Era vermeiona, era pretona, era casca de tatu, era maria-josé, era priquiti, era... era tanto tipo de mandioca que nós plantava. Agora não, agora só é... (Zezinho)

Mandioca mansa

A mandioca mansa, atualmente representada por uma variedade, também é chamada de mandioca branca, trouxinha, brasileira ou mandioca de Zacarias. Não raro, as pessoas referem-se a ela como a mandioca que todos plantam, uma mandioca nova da qual nem se sabe o nome. Ou seja, descrevem a mandioca de acordo com características descritivas ou lhe atribuem o nome referente à sua origem, mas não sendo um “maniva nativa” ela não tem um nome próprio como as outras. Emperaire (2005) diz que este é um padrão comum entre os agricultores do Alto Rio Negro: as variedades locais recebem nomes de elementos do cotidiano (bichos, plantas etc.) e aquelas vindas de fora recebem nomes descritivos (cor da casca, do caule, formato da folha etc.) ou do local de origem.

A senhora sabe... que nem eu falei pra senhora que o povo num tão prantano mais mandioca agora. Quer plantar agora só uma que tem só aí. Essa daí eu não sei nem como é o nome, mandioca de Zacarias, não sei nem como é o nome dela. Mandioca da casca branca. (Zezinho)

Segundo contam, a maniva dessa mandioca (que chamarei de mandioca mansa) teria sido doada por um homem chamado Zacarias numa época de seca prolongada em que as pessoas não tinham “manivas” para plantar. Outros associam a doação dessas manivas à abertura da roça comunitária à época da demarcação. Mas uma versão complementa a outra na verdade, ao invés de se contraporem.

Aí aqui caiu em falta de maniva. Foi quando nós fizemo aquela roça da comunidade ali. Aí broquemo muita terra, quando a chuva caiu, cadê maniva pa prantá? Num existia maniva pa prantá. [...] Aí o véio Zacarias pegô aí um dia, aí Fonso fez a fala mais Lelo “rapaz, os índio brocaro muita terra, mas não tem maniva pa prantá aqui na região e a FUNAI tá caçano maniva pa comprá e num encronta e nós tem que prantá aquela terra, que é que nós vamo fazê?” [...] Aí, vai em riba, vai em baixo diz “ói, eu num sei se dá pa prantá a roça toda mas, o terreno que vocês fizero todo, mas maniva pa vocês fazere simente eu tenho. Tenho e num vendo! Arrume o carro e pra vocês eu dô dada, nem vendo pra FUNAI”. Aí Lelo diz “pronto! Por o carro, não, que por o carro nós tem. Nós vai pidi o óleo, o delegado liberá o óleo, nós vamo vê a maniva. Vocês pode ajuntá os índio e pode ire, na sumana que vocês quisere prantá pode ajuntare os índio e pode pegá o carrão e pode ire”. Aí Lelo foi mais Fonso caçá a FUNAI, pidiro o óleo e nós peguemo o carro aí um dia, homes e muié, e levemos os lanche, feijão véio farofado, e quando cheguelo lá descemo a faca, era nós dicotano a mandioca do véio e as muié carregano. Lá da ponta daquela serra lá, ó. Foi lá no pé daquela serra lá, onde nós fomo vê a maniva. [...] Lá nós fomo vê a maniva lá. Quando cheguelo lá, plantemo o carro de maniva, arrochemo de corda, na hora que Lelo puxou o carro, o pião saltô! O pião saltô, ficou o carro lá 15 dia. Nós viemo de pé. Saimo de lá, viemo chegá aqui mais tarde de que uma hora dessa [deveria ser umas seis da tarde], o derradeiro chegou mais de noite. O que num guentô, chegô mais de noite. Quando foi no ôtos dia partimo pa Paulo Afonso, aí peguemo ôto carro, fumo vê a maniva lá, quando cheguelo aí empurremo, plantemo a terra todinha! Plantemo a terra toda. Dessa planta dessa maniva que nós fizemo aí, ninguém perdeu mais a maniva dessa mandioca. Que é muuuuito facilitosa mais de que a que nós prantava. Que essa daí, essa mandioca, toooodo tempo que o cabra quisé fazê farinha, faz. Todo tempo! Que o cabra quisé fazê farinha. O cabra faz e não tem desmostração nenhuma. A mandioca toda é boa. (Melquíades)

Nesta época, a qual remonta a narrativa acima, os Pankararé estavam em pleno movimento de reivindicação das terras demarcadas, logo “precisavam” fazer uma roça comunitária²⁹, mas não havia manivas em decorrência da seca prolongada. E assim, com ajuda da FUNAI vão buscá-las fora da área indígena. Ao fim da história, Seu Melquíades ainda conta as qualidades desta nova variedade justificando o porquê da difusão dela em detrimento das outras.

²⁹ O processo de reconhecimento da identidade étnica dos índios no Nordeste brasileiro acaba impondo a criação de elementos estranhos à tradição local como as figuras do cacique e do pagé e formas de organização do trabalho, assim a criação de roças comunitárias fez-se necessária para o reconhecimento étnico legal.

Manipeba e purnunça

Manipeba, purnunça, é mandioca de gente pobre pra comer na seca. [...] Hoje em dia, ninguém planta mais purnunça, nem manipeba pra o verão. Antigamente plantava: - “Vou plantá uma manipebinha aqui que é pra seca, no verão”. Que quando tinha o verão ela dá o cuscuz, dá o beiju, uma farinhazinha... Hoje em dia quem quer mais isso? Quem quer, diz “vou relar umas peste duma mandioca, nada, na mola, nada!”. Primeiro ralava no ralinho, urucorucoruco. Ninguém quer mais, não. (Zezinho)

Melquíades classifica a purnunça como mandioca bruta por ser de manejo mais trabalhoso: “Purnunça é mandioca bruta, [é o] mesmo que o cara tá rancano maniçoba. Uma mandioca doida do cão!”. Anísio reforça: “Mandioca braba é purnunça e manipeba”.

Estas variedades de mandioca ditas brabas ou “brutas” são mais resistentes à seca, seu ciclo é mais longo, de maneira que uma vez plantada a maniva dela, as plantas não carecem de muito zelo para permanecer na terra por anos. Ao contrário da mandioca branca que tem um ciclo de um ano, no máximo dois, e requer várias limpas, às vezes, mensais. Antes da chegada das novas variedades, ela parece ter sido amplamente cultivada no semiárido nordestino por pequenos agricultores uma vez que encontra-se referência ao uso dela em lugares tão distantes do Raso da Catarina, como o Ceará (Johnson, 1971).

Os mais velhos dizem que a manipeba e a purnunça foram a salvação de muitas famílias em tempos de seca prolongada. Melquíades recorda-se da seca de 1954:

Foi ni 64. Não! Ni 54. Ni 54 aconteceu isso. [...] E quem tinha purnunça tinha a mandioca. Num existia a maniva da mandioca miúda, da brasileira mermo? Tinha terra moiada o cabra plantava, picava maniva de purnunça no chão! Pai mermo tinha mais de quatro tarefa. Foi tanto que ele se acabou-se e as roça caíro e os porco inda fuçaro, inda comero muita batata de purnunça naquela roça véia.

Na época em que se plantava essas variedades de mandioca (calculo que há cerca de 40, 50 anos atrás) a vida era no mato. As mulheres ralavam a purnunça à mão para tirar a “manipuêra” (água que sai quando se rala e espreme a mandioca) e fazer o beiju com a goma que decanta. Este seria o alimento das expedições de caça ou seria reservada em casa (de 5 a 10 beijus para a semana).

Mas premero os mais veio só plantava a purnunça e a manipeba. Ela não morria no verão, não. Aí relava no ralo e fazia um beijuzinho de caco³⁰, mexia no caco com as paietinha. Isso aí eu arancei. Mas daí pra cá mudou tudo, veio casa de farinha a motor, energia e tudo. Acabou aquele que rodava no... que jogava, né, de vez. O rodo também acabô, aí veio tudo mais... o governo tem hora que ajeita o povo também pa não maltratá muito. Esses mais veio morreram mais rebentado de mexer farinha. Cê entrá seis hora da manhã e sair sete da tarde só na base do forno quente com o fogo... Cozinharo a carne toda, morrero assado [risos]. Hoje em dia você travaia no forno, vai aculá bebê café, vai aculá armoçá, fica lá só oiando assim, vê se tá queimano ou o fogo já baixô. Se o fogo abaixá, aí pronto. Pode se deitá e durmi no sono que num queima.

Se a manipeba e a purnunça são mais resistentes e teoricamente oferecem maior segurança alimentar porque então caíram em “desuso”? Justamente por ser muito “sacrificosa”, segundo dizem. Ela dá muito mais trabalho que a nova variedade de mandioca (a branca ou brasileira). A raiz dela se estende muito por debaixo da terra e fica profunda (até 2m ela pode chegar), exigindo grande esforço para ser arrancada, segundo os informantes. A sua casca é muito grossa e não sai com facilidade, acrescentam. Por fim, a farinha feita da purnunça e da manipeba não é tão apreciada como a atual farinha alagoana ou farinha da mandioca branca, porque é “talenta”, não fica fina e homogênea, mas sim fibrosa. Como diz Seu Melquíades, deixaram de plantar “Pruque é muito sacrificosa. É toda cheia de sacrificio, a purnunça. A mandioca dessa que nós tamo prantano hoje é mais mió porque o cabra pega e arranca, sem cavadô e a purnunça tem que enxadeco e cavadô pa arrancá a batata”. Anísio explica:

Anísio: [...] pa você arrancá ela [a mandioca mansa], ela num estica muito a raiz não. Ela bota uma roderona assim que nem esse chapéu. [...] E a purnunça é assim quantidade, que ela vai botando. Bota assim um fiapo, lá na frente bota uma cabeça. Você arranca, lá na frente bota mais e... É um pau brabo. Pa você arrancá um pé de sutinga você fregeia uma casa dessa todinha cavacando. E é fundo! Tem delas que passa de dois metro de fundura, pa você rancá o resto da raiz lá embaixo. Mas só que a massa é a merma, o gosto é o mermo, entendeu? Só que pa cevá ela tem mais pau, ela é mais dura, pa cevar.

Isabel: E farinha, varia o gosto dela?

Anísio: Da purnunça pa mandioquinha vareia. Ela pega muito pau, né, divido que ela é mais dura, ela pega muito pau, muito talo. Cando você faz ela, ela fica muito talenta. Inté cando você bota assim numa comida, se você botá um caldo fica aqueles talaria branca por riba. A massa ali da farinha, o pó desce, aí por riba fica aqueles talaria. E da ôta se ela for bem feita ela não fica talo.

³⁰ Caco = pote de barro

Hoje em dia, há índios produzindo farinha para vender e não apenas para estocar e alimentar a família como noutros tempos. Logo, sofrem pressões de mercado também. Quanto mais fina a farinha, mais valorizada. O preço do saco na feira de Paulo Afonso varia de R\$ 20 a R\$ 100 reais a depender da época. Se for período de safra o preço cai, fora da estação o preço sobe. Este valor também varia de acordo com a qualidade da farinha.

Outras variedades

A mandioca sutinga (conhecida também como mandioca preta) é considerada uma mandioca braba do tempo dos antigos, embora não tão braba como a manipeba e a purnunça. Ela era uma das variedades comumente cultivada, segundo relatos, antes da chegada da mandioca mansa, mas que já não existe mais na região. O motivo pelo qual deixaram a sutinga de lado foi o mesmo pelo qual trocaram as outras mandiocas brabas pela mandioca mansa: a maior facilidade de se trabalhar com esta última.

A variedade João grande, embora rara, ainda pode ser encontrada. A família do índio Pankararé conhecido como Véio Epifânio ainda cultiva esta mandioca. Apesar de se identificarem e serem identificados como índios Pankararé, esta família vive fora da área indígena no povoado da Cerquinha.

João grande, sutinga, manipeba, purnunça (mandiocas brabas) e a mandioca mansa são amplamente conhecidas mesmo que a maioria delas exista apenas na memória dos agricultores que não as têm mais em suas roças. Além destas, consegui levantar alguns nomes de outras variedades de “manivas” extintas, mas que nem todas as pessoas conhecem ou conheceram. São elas: “a casca de tatu”, “maria José” e “priquiti”.

[A mandioca casca de tatu] é uma mandioca véia do casco duro. A casca dela é bem dura, ela só sai descascada, ela não rapa, não. Que a outra pode rapá, né? Essa tem que ser descascadinha mesmo. [...] Aqui tinha mesmo. Antes nós plantava ela. A batata dela fica só grossona assim, grossa. Aí turma foi deixando pra trás, foi plantá da outra que é mais ligeira, aí foi trocaram de mandioca... [...] [Essa maria José] cando eu me criei já achei ela aqui já no Brasil já. Agora de onde ela veio eu não sei (risos). [...] Ela era bem vermeia. [...] [A priquiti] é azul. A maniva dela era azul. (Zezinho)

Como Emperaire (2005) notou entre os agricultores amazônicos sobre a diferença na nomeação das variedades de mandioca trazidas de fora e as locais, algo semelhante é

observado entre os Pankararé quando estes denominam a variedade mais recente de “mandioca *branca*” ou “mandioca *Zacarias*”, e as demais recebem nomes como “casca de tatu”, “manipeba”, “purnunça”, “sutinga”. Seria a João Grande uma variedade trazida de algum outro lugar? Não consegui descobrir.

Mas, além disso, a oposição mais geral entre mandioca braba e mandioca mansa, segue num certo sentido aquele outro padrão categórico (que opõe o raso ao brejo). A mandioca braba tendo sido cultivada por anos e anos pelos “caboco veio” e a mandioca mansa sendo uma variedade trazida pelos não índios: a primeira associada ao índio e a última ao não índio.

5.2.2 Macaxeira

A macaxeira, ao contrário do esperado, não se encaixa nem entre as categorias de mandiocas bravas nem entre as mansas, pois não é mandioca. O que define a mandioca para os Pankararé é sua toxicidade. A macaxeira é outro tipo de pau de leite, cultivada nos quintais das casas. Em muitos trabalhos (Franco, 2002; Emperaire, 2005; Cardoso, 2008) a mandioca mansa é equivalente à macaxeira cultivada nos Pankararé. Mas para eles o que faz da mandioca mansa *mansa* não é a ausência de ácido cianídrico, nem se trata de uma oposição entre “planta cultivada” e “planta de raso” (pois nesse caso, toda mandioca seria mansa), mas a proximidade com o universo não índio.

A mandioca só é cultivada em grandes áreas, nas roças mais distantes, pois é necessária uma grande quantidade para produzir farinha o bastante (que compense o uso da casa de farinha, a



Figura 35 Plantio de macaxeira no “cercado” da casa, na aldeia do Poço.

“troca de dia”, a mobilização da família etc.). E a macaxeira é cozida e consumida

diretamente e por isso uma pequena quantidade atende às necessidades da família, sendo ela cultivada nas roças, mas principalmente nos “cercados” (quintais) das casas.

Tabela 8 Variedades de mandioca mansa e braba.

Pau de leite	Mandioca	Mansa	Branca = Zacarias
		Braba	Purnunça ⁺ Manipeba ⁺ Prata ⁺⁺ Garranchinho ⁺⁺ João grande* Sutinga ⁺⁺ Casca de tatu ⁺⁺ Maria José ⁺⁺ Priquití ⁺⁺
	Macaxeira		Não há distinção entre as variedades

*Variedade não citada no trabalho de Bandeira (1993).

⁺ Variedade não mais cultivada pelos índios.

5.2.3 Feijão, milho e abóbora, jerimum ou melancia

Enquanto as roças de mandioca são cultivadas preferencialmente nas chapadas, nos terrenos arenosos, as roças de feijão e milho geralmente ocupam as baixas. Esses dois cultivos sempre, ou quase sempre, são plantados em consórcio, e também entram no sistema a abóbora, o jerimum e a melancia ocupando o estrato rasteiro (“rama”). O tipo de terreno (qualidade da terra) dita que tipo de feijão será plantado: se for terra forte planta-se feijão de arranca, se for terra fraca opta-se pelo feijão de corda. O mesmo ocorre na escolha entre plantar melancia ou abóbora e jerimum, já que a primeira produz bem, mesmo em terras fracas, enquanto os dois últimos precisam de uma terra mais forte. Os Pankararé justificam o consórcio milho-feijão-rama pela pouca disponibilidade de terras. Por outro lado, alegam que os pés de milho e de feijão depois da colheita deixados sobre o solo ajudam a “estrumar” (adubar) a terra. Os defensores das agriculturas tradicionais ressaltam os benefícios dos sistemas de policultivo para o solo, para as plantas, para a segurança alimentar da família e o equilíbrio do sistema como um todo (Gliessman, 2001) e defendem a manutenção desta prática (Carneiro da Cunha & Almeida, 2002).

Feijão

O feijão de corda é considerado o feijão bruto, brabo, o feijão que é nativo do local, enquanto o feijão de arranca poderia ser considerado um feijão manso, embora este termo não seja utilizado, seria aquele se aproxima mais do universo do civilizado por ter sido trazido de fora, assim como acontece para a mandioca. Os Pankararé descrevem e reconhecem três variedades de feijão de corda – “feijão de moita”, “bage de angico” e “duas costas” –, todas elas ainda cultivadas.

As principais características do feijão de corda segundo os índios é que “[o feijão de corda] ele se mantém lá porque ele é adurativo, não é um mês, dois mês de sol que vai matar o feijão de corda, não” (Judival). Além disso, “o de corda não cai a foia, não. Quando vim cair a foia, não tem mais graça. Se for preciso o cabra limpá todo o ano, todo ano zelar dele bem zelado é de um ano a ôto, feijão de corda.” (Apolônio).

Dentre as três variedades de feijão de corda, o feijão de moita é o tipo que produz a vagem em menos tempo (entre 40 e 60 dias), por isso é considerado um feijão “ligeiro”.

O feijão bage de angico (também chamado de “grande”) demora mais para dar frutos, mas tem a vantagem de produzir sementes grandes e por isso planta-se as duas variedades na roça. Segundo dizem, “[o bage de angico,] a bajona é bem grande, bem bonita e o bicho enrama bem muito. Ele anda bem por longe. Se for dento de mio, ele enrola no mio, sobe no mio pá botá.” (Judival). Béio acrescenta diferenciando o bage de angico das outras variedades: “o bage de angico que tem uma bage mei amarelada, mei escura, e os ôto a bage é assim que nem algaroba, branca, esbranquicenta”.

O feijão duas costas é de tamanho médio entre o de moita e o grande e aparentemente é menos comum que os dois primeiros.

O feijão de arranca (ou feijão branco) teria sido trazido de fora. Os Pankararé conhecem inúmeras variedades de feijão de arranca – “carioquinha”, “rim de porco”, “preto”,



Figura 36 Roça de milho, feijão de corda e melancia consorciados.

“cafezinho”, “rosinha”, “favinha”, “andu”, “mulatinho”, “fogo na serra”, “cachinho”, “mamona”, “boi gordo”, “bage roxa” –, sendo o carioquinha o mais comumente cultivado. A diferença primordial entre o feijão de corda e o feijão de arranca é que do primeiro arranca-se somente as vagens e o pé continua produzindo e o segundo a colheita é feita apenas uma vez. Sobre o feijão de corda, Judival diz que:

[n]o início de feijão mesmo, que sempre foi prantado aqui que era feijão de corda, feijão de corda, feijão de corda. Então, quando apareceu esse conhecimento de Paulo Afonso foi que veio aparecer essa modificação de feijão, que nós só tinha [...] o feijão de corda. Agora, o feijão de corda toda uma vida teve esse o feijão de corda... de moita, né? Que saiu inté aquela música de Luis Gonzaga, né? Que prantá na porta de casa dá ligeirinho e é mió doce, né? E é o mais que dá ligeiro. Sempre nós aqui tem essa trodução. Duvido eu, chover pá... se der uma cova, tá prantado. E o primeiro feijão que se pranta é esse feijão de moita, que é do de corda.

O feijão de arranca, então, começou a ser cultivado pelos moradores do Brejo do Burgo e adjacências depois que Paulo Afonso tornou-se uma grande cidade depois da instalação da Chesf na região. Talvez tenha chegado um pouco antes, especialmente para aqueles agricultores que viajavam e tinham maior acesso às informações e produtos de fora, ou seja, os posseiros de situação econômica mais elevada. Melquíades fala de outras localidades aonde as pessoas iam quando precisavam comprar algo:

Eu sei que enquanto existiu Paulo Afonso, tudo veio de lá, tudo vinha de lá. Quando faltava aqui na região, tinha que se pricurá ni Paulo Afonso, ni Macururé, ni Chorrochó, Varge da Ema... era as cidade que a pessoa corria atrás da simente pa prantá. Era nesses mundo, nesses lugar.

Como Anísio conta, no tempo dos antigos era difícil a pessoa comprar semente de feijão, o costume era plantar do de corda que todos já tinham desde tempos imemoriais e sempre guardavam sementes de uma estação para outra. No caso de terem que comprar ou quererem comprar semente de feijão, as pessoas iam montadas no jegue, para Paulo Afonso, o que lhes custava um dia inteiro de viagem para ir e para voltar. Iam pela estrada que hoje liga o Brejo e a Serrota a Paulo Afonso, mas que na época era apenas uma “vareda”.

A primeira variedade de feijão de arranca a ser plantada no Brejo do Burgo e Serrota teria sido o feijão bage roxa de acordo com os depoimentos colhidos: “O premero feijão que

começou a existir aqui foi o bage roxa. [...] é como o rim de porco, que era um feijão quase que nem o feijão de corda, ele enrolava no mio assim.” (Anísio).

Ao que parece, de acordo com os relatos, no caso do feijão de arranca, sempre uma variedade foi predominante, mas qual delas predominou foi algo mutável ao longo do tempo. Como se em cada período a preferência fosse por um tipo de semente até que surgisse outra variedade para substituí-la e assim sucessivamente. Melquíades explica bem como se dava a opção por uma ou outra variedade de semente:

O de corda é nascido da terra mermo aqui. Mas esses tipo semente de feijão branco, de feijão de arranca, eles já foi escuído, era esculhido a semente. – “Esse ano eu prantei sergipano”, aí quando era no fim da safra, aí saiam procurano: – “o feijão sergipano na sua roça se deu? Tirou muito? Bateu muito...”, – “Ah, o sergipano este ano eu bati foi... bati 30 saco, bati 40 saco, bati 50...” e aivai... Aí começavo esbrangi no mundo. Começavo esbrangi no mundo e o povo precuravo, precuravo, precuravo e aivai: – “Ah, esse ano eu vô prantá sergipano...”. Quando era no ôto ano curria a notícia: – “Fulano prantô rim de porco...”. O feijão rim de porco o caroço é comprido, o feijão dele é bem assim ó, finão como rim de porco mermo. – “Prantei rim de porco, tirei 50 saco”. Aí o povo já foi condenano o sergipano pra’culá e prantano rim de porco e aivai. Dispois no ôto ano, ôto dizia: – “Eu plantei feijão café. Feijão café, ave Maria! É o premero feijão de nós plantá aqui nessas terra é o feijão café”. Aí já o cabra abandonava o rim de porco pra lá e fincava o café. O rim de porco foi abandonado mais por isso, porque plantava e era pa batê ni agosto. Se no São João e Santana fosse bom de chuva, ni agosto ele já tinha secado aquela camada de baixo e tava, ni agosto batesse uma trevoada ou uma manga de trevoada, ele tava todo de fulô de novo. Dexava aquela camada de baixo seca e botava mais cipó pa riba que nem feijão de corda, aí começava a estendê e começava a fulorá. Aí o povo tamém condenaro ele. [...]. Foi quando apareceu esse feijão [...] O carioca. É esse feijão carioca, só o carioca. Sustentaro o carioca e cabou-se, ôtro feijão não entra mais.

Neste caso, novamente a pressão do mercado influencia na escolha da variedade de cultivo a ser plantado. Como diz Judival, o carioquinha “na venda ele dá mais dinheiro”. Se bem que pesquisando os preços descobri que o saco do feijão de corda custava entre 70 e 80 reais em novembro de 2009 e o saco de feijão de arranca era vendido por aproximadamente 40, 50 reais. Talvez seja mais fácil vender o de arranca que possivelmente tem mais demanda que o de corda. Neste caso, os índios afirmam preferir plantar o feijão de arranca, embora os dados da figura 20 mostrada no início deste capítulo mostrem que o feijão de corda é mais citado entre as plantas cultivadas. Possivelmente o feijão de arranca seja plantado em maior quantidade, embora o de corda nunca deixe de ser plantado por ser destinado principalmente

ao consumo da casa. Béio, que diz preferir o feijão de arranca, explica o porquê da preferência: “Porque o bicho é bom mermo pa conzinha pa... O bicho tem mais produção. Cê bota uma carreira de feijão na rua desse carioca não relaxa, não, é ligeiro cê fica sem nada. Cê vende tudinho. E esse ôto ainda fica. O carioca é mió do cara vendê”.

Apesar da prevalência quase absoluta do feijão do tipo carioquina nas roças, ainda encontrei algumas pessoas plantando outras variedades de feijão de arranca como o rosinha e o cafezinho. Mas a predominância quase geral nas roças é mesmo do carioquina que teria sido trazido de Irecê:

Por arte, apareceu esse carioca. Esse carioca veio de Arecê [Irecê], a semente desse feijão carioca. Veio de Arecê. Tem o caxinho, tem o sergipano, era as semente de feijão que os mais véio prantavam aqui. Aí dispois disso, já ni meu tempo foi que apareceu esse carioca e veio de Arecê. [...]. Aí o povo todinho da região, em Paulo Afonso não tem ôto tipo de feijão, só é carioca mermo. Aí o povo deixaro de prantá fava, andu e se lascaro no carioca.(Melquíades)

As variedades de feijão de arranca são identificadas tanto pelas folhas e caules, pela forma de enramar, como pela semente e pela vagem, conforme se pode ver pelos nomes que recebem e pelas descrições apresentadas para alguns deles.

Zezinho: Andu é diferente de fava. Andu é o pé e fava é a rama. Era... as rama bota assim. Não, bota assim, vamos supor, que nem uva. Bota as vara pa ela fica botando nas vara e tira pa dibuiá. Que a uva é enramada, né? Ela bota os cacho.

Isabel: Desde quando que o senhor não vê mais esse tipo de feijão?

Zezinho: Vige Maria... tá com mais de 50 ano. Já tô com 64, tá com mais disso que eu vi esse feijão. De 40 pra cá eu só vejo prantá só carioca. Carioca e aquele feijão pretinho pra fazer feijoada. Esse feijão boi-gordo eu num vi... mas é pouca gente que pranta.

Isabel: Como é o boi gordo?

Zezinho: Aquele feijão pintadão, gordão...

Isabel: Como é [o bage roxa]?

Zezinho: Ele era azulzinho e a bage era bem roxinha, chamava ele bage roxa. Agora num planta mais não. Depois que botou, começou carioca, só é carioca, carioca, carioca.

Isabel: E o sempre verde, era como?

Zezinho: Ele é verdeado. É assim... [...] É o caroço dele é verdeado, do jeito dessa manga aqui esverdeado bem gordão o caroção. Tipo assim uma semente de uma fava braba que tem. Ele né muito bom de comer não, que é... ele é meio mole, a carne dele é meia mole. É que nem o boi-gordo a carne dele é meia mole, não é que nem esse ôto. Que ele é bem graúdão, aí

cozinha ele, ele fica meio... Só pa sopa mermo, aquele negócio véio, caldo grosso véio, tipiti danado.

O manejo desses dois cultivos também é diferente:

Isabel: Tem que fazer quantas limpa?

Anísio: É duas limpa. O feijão de arranca é uma limpa só, uma xecha só.

Isabel: E o de corda?

A: O de corda é que nem a mandioca. De corda você aplanta cedo, você aplanta no mês de janeiro, ni fevereiro já começa as trovada, de janeiro pa fevereiro, aí fevereiro cê já planta o feijão de corda. E aí, cê vai limpando até quando acaba de cata o derradeiro. Vai limpano, vai limpano, cando vê que ele tá carregado mermo de bage aí cê não limpa mais se não elas peca. Aí cê vai cuida de apoveitá de colher.

Isabel: O de corda você tira só as bage, né?

Anísio: É.

Isabel: E o de arranca você tira o pé todo...

Anísio: Arranca o pé todo e bate no trator, cando não bate no cacete.

Isabel: Quem é que bate? É a mulher ou é o homem?

Anísio: Todos eles bate.

Milho

A troca de variedades de milho é bastante intensa e nem todas elas recebem nomes específicos. Os índios dizem que quando plantam uma roça de milho com diferentes tipos eles ficam “braiados” (misturados), demonstrando conhecimento sobre a reprodução da planta. Estes dois fatores talvez expliquem porque os milhos não são agrupados em muitas variedades diferentes. Basicamente, apenas quatro variedades são amplamente conhecidas e cultivadas: o milho alho, milho grande, milho pequeno (ou cateto) e o batité.



Figura 37 Variedades de milho “grande” e “batité”; “capoco” branco e “capoco” vermelho.

O milho alho ou “mio aio” como chamam, tem o “caroço” pequeno e arredondado, é o milho “de fazê aquela pipoquinha de cidade”. Antigamente se fazia pipoca em potes de barro (“caco” de barro), confeccionados pelas próprias famílias: colocava-se o pote de barro sobre o fogo e, dentro dele, os grãos de milho misturados com um pouco de areia iam sendo mexidos com uma varinha, até que as sementes estourassem.

O que diferencia o milho grande do milho pequeno, mais comumente chamado de cateto ou catetinho, é o tamanho da planta, sendo o primeiro mais alto e o último “baixinho”. “Uns chama de ‘mio do capoco vermeio’, o ôto chama ‘mio cateto’, que ele dá baixinho.” (Anísio).

O milho grande produz espigas de caroço branco e “capoco” (espiga) vermelho, ou podem ter o caroço “vermeião” e o capoco branco, ou ainda pode ser todo branco. O milho pequeno, o cateto, é chamado ainda de “capoco vermeio” justamente por ter a espiga vermelha.

Por fim, o batité é um milho considerado a variedade mais antiga, cujos grãos são vermelhos ou vermelhos e pretos, podendo estar misturados com grãos brancos também. É considerado um dos milhos mais antigos no local, como explica Nina: “foi o primeiro que tinha aqui, o batité pintado preto e branco [e vermelho]”.

A seleção das sementes parece ser feita de acordo com o tamanho do grão. Os maiores são armazenados para a próxima estação de plantio. E a preferência pelo tipo de milho, aparentemente, ao menos pelo que todos dizem, é em função da produtividade.

Esse daí foi um cumpade meu, que morreu, que trouxe da Fazenda Nova. Plantou ali no ano que ele morreu, ele plantou ali, Dedinho bateu, pegou aí um saco ou foi dois. Esse ano me deram uma garrafa de dois lito, plantei na roça ainda bati sete saco. De dois lito. Rendedô que é um fio da peste!
(Anísio)

Tabela 9 Variedades de feijão e milho

Legume de caroço	Feijão	De corda	Feijão de moita Duas costas Bage de angico*
		De arranca	Carioquinha Rim de porco Feijão preto Cafezinho Favinha Rosinha Mulatinho Fogo na serra* Cachinho * Andu** Mamona** Boi gordo** Bage roxa** Sergipano*
	Milho	Alho Grande Pequeno = Catetinho (capuco vermeio) Batité	

*Variedade não citada no trabalho de Bandeira (1993).

+ Variedade não mais cultivada pelos índios.

Abóboras e jerimums

A diferença entre o jerimum e a abóbora “é que o jerimum é redondo e abóbora tem da lisa e tem da redonda, mas num é a taiada certa que nem o jerimum, não. O jerimum tem do branco, tem do vermeinho, tem do roxo.” (Anísio).

As variedades de abóbora e jerimum registradas por Bandeira (1993) não são conhecidas por todos, provavelmente porque a introdução e abandono de variedades no caso destes vegetais são processos muito dinâmicos. Basicamente os índios distinguem os tipos

pela qualidade da casca e da popa. Tanto a melancia como a abóbora e o jerimum são culturas quase exclusivamente destinadas ao consumo da família. Não conheci nenhum agricultor do Brejo do Burgo (Poço e Ponta d'Água) ou da Serrota que os cultivasse objetivando a venda da produção. Este diálogo entre Anísio e sua cunhada demonstra um exemplo de como adquirem variedades e também fala da relação entre a planta e o solo.

Patrícia: Tinha um pessoal plantando uma abroba aí, eita boirão grande!

Anísio: Aonde?

Patrícia: No Juá. É igual um pneu. Ave! Coisa mais grande!

Anísio: Eu trouxe uma de Lindemar, da roça de Timbuco esse ano lá da Tiririca. Aquela era boa. Ô abóbra boa da gota! O cabra rapava assim com a cuié, era o mesmo que tá comendo jerimum. Chega era seca! Eu tô até com a semente dela pa plantá esse ano. Mas vô plantá na Lagoinha que as terra lá é mio...

Patrícia: [...] plantô aqui deu pequenininha, plantou lá na roça da mãe deu grandona, no Juá.

Anísio: Só que o terreno lá é ôto. Plantô n'alguma terra de barro, n'argum cercado da casa de moiação, ele jogô água a bicha cresceu.

Melancias

No caso das melancias todas as variedades presentes em Bandeira (1993) ainda são cultivadas ou estão presentes nas roças (já que nem sempre é preciso plantar a melancia para que esta brote no meio da plantação). Os tipos de melancia são divididos em dois grupos, de acordo com o uso dado a elas: a “melancia de cavalo” e a “de cachorro” são destinadas apenas ao consumo animal ou em caso de grande necessidade, mais comumente



Figura 40 Mulher trazendo melancias da roça. (Fonte: Banco de Dados do GEAP).

no passado durante os períodos de seca prolongada, as pessoas chegavam a consumi-la. E as variedades de “melancias de chupar” são próprias para o consumo humano.

Sobre a melancia de cavalo, Anísio explica que “criação come, gado come, boi, ovelha, só você cortá, pinicá direitinho que nem palma, bode jogá as bacias que é dois palito elas dão conta”. Judival reforça a informação sobre a melancia de cavalo e acrescenta sobre a melancia de cachorro:

Judival: Pa gado, porco, galinha, ovejia... carqué tipo de bicho. Pa engordá, pa dá leite. E a melancia de cachorro que a gente chama, ela não cresce. Ela fica pequenininha, véia e todo tempo que você partir ela, ela é branca. Ela não amadoce.

Isabel: E o pessoal come ela?

Judival: Rapaz, só se tiver bem... com o verão bem grande. Que ela é desenxavida.

Isabel: Se não, faz o que com ela?

Judival: Sempre a gente não deixa ela produzir, não. Deixa assim, quem tem porco deixa ela produzir porque é muito boa pra porco.

Isabel: Então, ninguém planta, ela nasce sozinha?

Judival: Ela nasce só. É essa que a gente chama que é a melancia de cachorro. Os cachorro vão lá e caga no mei da roça e cando chove aí “aqui é melancia de cachorro”. Aí a gente mermo... eu mermo arranco! Se eu não prantei é traiaio perdido.

Isabel: A melancia de cavalo nasce sozinha também?

Judival: Nasce. Todas! Cê prantando uma vez... só se acaba se você botá bicho dento. [...] É do mermo jeito da ôta. A ôta à vez uma formiga pega daqui carrega pra aculá e joga dento da casa, é traiaio perdido. Se ela não comê ela, na hora que a chuva batê que o moiado arcança nela, ela papoca pa fora. Aí você chega lá tá um pé de melancieira.

As melancias de cavalo e de cachorro são mais duras que as outras variedades ditas *de chupar* plantadas para o consumo da família. As folhas das duas primeiras também são diferentes das folhas destas últimas. As variedades de melancia de chupar – “couro de cascaveli”, “branca”, “preta”, “rajada”, “mariscada” – são diferenciadas entre si apenas pela casca (note-se que o nome delas descreve qualidades da casca). O gosto não varia de uma para outra.

Tabela 10 Variedades de melancia.

Folha 1	Melancia de chupar	Casca 1	Melancia couro de cascaveli
		Casca 2	Melancia branca
		Casca 3	Melancia preta
		Casca 4	Melancia rajada
		Casca 5	Melancia mariscada
Folha 2	Melancia de bicho comer	Maior	Melancia de cavalo
		Menor	Melancia de cachorro

Entre o milho e o feijão **de corda** geralmente planta-se melancia enquanto no consórcio de milho com feijão **de arranca** costuma-se plantar abóbora e jerimum que são plantas mais exigentes quanto ao solo, e devem ser cultivadas em terras fortes. O período de

plantio como vimos varia também, já que a abóbora e o jerimum são plantados nas trovoadas ou no início do inverno com o feijão de arranca enquanto a melancia é plantada no final, em Santana (mês de julho) para não ficar “encharcada” com as chuvas de inverno.

5.3 Os cercados

Ainda sobre a economia familiar indígena, além da mata e das roças enquanto espaços fundamentais de produção e coleta de recursos alimentares, os “cercados” das casas (denominação nativa para os quintais) também integram este sistema. O cercado consiste naquela área entre a casa e a cerca ao redor dela e não raro envolve mais de uma casa, geralmente a casa da mãe com o pai e da filha com seu marido e seus filhos, ou outros



Figura 41 Diversidade de plantas cultivadas no “cercado” da casa: mangueira, coqueiro, bananeira, macaxeira.

parentes próximos. No cercado, as mulheres mais do que os homens se dedicam ao cultivo de plantas que dependem de irrigação para sobreviver, com exceção da macaxeira que também é plantada aí ou em roças próximas (às vezes contíguas ao cercado). As mais comuns dentre elas são: banana, mamão, manga, pinha, coqueiro e plantas medicinais. Também são mantidas outras frutíferas como o caju, o imbu e a siriguela, estas mais resistentes à falta de água.

5.4 Comida de verdade

As práticas do viver do mato e o viver da roça resultam, ou tem como propósito a produção de alimentos. Da mata, os Pankararé retiravam e ainda retiram muitos recursos, dentre eles recursos alimentares. De acordo com a história oral, ao longo dos anos a dependência deles com relação a estes recursos para a sobrevivência foi diminuindo. O costume em comer “comida do mato” poderia ter persistido caso esta fosse a comida preferida, mas ao contrário da caça, as demais comidas vindas do mato não são muito apreciadas. A agricultura, por sua vez, desenvolveu-se cada vez mais, ocupando hoje em dia o papel de principal fornecedora dos alimentos consumidos pelos indígenas, além de fonte de

renda para a compra na cidade de produtos que não são produzidos nas roças, nem retirados da mata.

Os Pankararé dizem que comida de verdade é carne, o “resto” é acompanhamento. Dentre os tipos de carne, muitas pessoas, sobretudo os adultos e idosos preferem a carne de caça. Veado, peba, tatu e teiú são as preferidas. Mas as caças vêm sendo substituídas pela carne bovina, caprina e pelo frango, à medida que crescem as criações destes animais ao mesmo tempo em que aumentam as restrições à caça na região. Sendo assim, atualmente, no cotidiano os índios consomem mais comumente carne de animais domésticos, ficando a caça reservada ao período do São João e expedições de caça durante a estação seca.

Curiosamente, em algumas histórias de vida registradas durante o trabalho de campo são destacados, pela pessoa que conta, episódios de quando não havia carne para comer. Estes, geralmente associados à decisão da pessoa de começar a caçar, ou abrir uma roça para, com a venda dos produtos, poder comprar carne. As mulheres ressaltam as qualidades dos maridos que são bons de caça ou bons trabalhadores, aquele que “nunca deixa faltar carne dentro de casa”.

A esposa de Zezinho, Maria, fala das preferências alimentares de seu marido, por exemplo:

Isabel: Ele [seu marido] não gosta de comer feijão?

Maria: Não gosta de feijão não. Ele come uma xicrinha de feijão. O negócio dele, só quer comer carne. Ele num gosta de arroz, num gosta de macarrão, negócio dele só come carne.

Isabel: Só quer comer carne?

Maria: Só carne, carne, carne

Isabel: Ele gosta mais de carne de caça ou de bode?

Maria: Ele gosta mais de carne de boi. Ele gosta de carne de bode assim, mas a carne dele só é carne de boi, gosta mais de carne de boi. Carne dele é carne de boi.

Apolônio conta sobre o gosto de sua esposa Nina por carne, e ela fala das qualidades dele enquanto caçador e trabalhador:

Isabel: E cês gostam de carne?

Apolônio: Quem é que não gosta de carne, minha irmã?! (risos) Quem não gosta de carne...? A comida dela [da esposa] é carne. Se ela chegar num restaurante, for almoçar, ela só pede o arroz e carne. Feijão não é com ela, não. Quando tá de veneta ela come de corda, mas se tiver carne ela come toda hora. Toda hora que tiver ela come.

Nina: Se em minha casa não tiver carne a comida não presta! Nem que seja de um passarinho, de um [sevite], de um passarinho, de um... se minha comida eu comer e não tiver carne, minha comida não presta.

Apolônio: Quando casou comigo [TI] nunca faltou carne!

Nina: Como sem carne na casa do povo! Depois que... é posso comer numa casa, nas casa do, fora, que não é no meu povo, eu como feijão puro com farinha... se descer, né? Mas ni minha casa, eu prefiro não comer.

Apolônio: Come não, come não que ela tem aqui...

Nina: Como assim feijão de corda com melancia quando tem.

Isabel: E ele sempre botou carne dentro de casa?

Nina: Graças a Deus, meu Deus. Graças a Deus. [...] Eu levava [carne] lá no Poço na casa de meu pai que meu pai morava lá no Poço. Graças a Deus nunca faltou um pedaço de carne em minha casa. No tempo em que ele [Apolônio] era bom³¹ que caçava... Ele ia pro Letreiro lá perto do Chico, quando chegava, chegava com um veado já talhado, era com peba, era com toda caça. Teiú, ave Maria! Teiú ele trazia de monte. 8, 9, 10 teiú ele já chegou com eles em casa. Se andasse mais os menino, o povo, mais os rimão, mais ôta pessoa qualquer ele dividia mas quando ia só... Aí eu dizia, coma suas carne [TI].

Isabel: Gostava muito do teiú?

Nina: Gostava, não. Eu gosto.

Isabel: E vocês gostam mais de que tipo de carne?

Apolônio: Toda carne é boa.

Nina: Minha irmã, toda carne é carne, pra mim quanto mais de caça... eu gosto mais de caça do mato mas carne pra mim toda carne é boa. Teve o nome de carne...

Apolônio: Ela... chegando com um tatuí aqui em casa ou entrando com carne de criação e boi pra cozinhar aí ela prefere comer o... a caça do mato.

Judival, ao contar sua história de vida, relembra um fato marcante “e desse dia em diante nunca mais faltou carne em casa”. Seu Apolônio, da mesma forma, recorda-se da primeira vez em que foi no mato caçar: ele estava em casa e a mãe chorava porque não tinham o que comer:

Mas peguemo um tempo aí que foi ruim. Eu vi foi minha mãe quando eu tava noivo dela [de Nina] vim do Poço, dia de domingo, fui de tardezinha pra lá pra casa do meu sogro, aí quando cheguei era nove hora. Quando cheguei mãe tava as lágrima dela tava desceno “que é isso mãe que tá aconteceno?”, ela disse “ó meu fio amanhã nós não temo nada pa botá no fogo, nós num tem o que nós botá no fogo, nem tem farinha, nem tem café e nem tem feijão”...

Ele, então, saiu, foi no “mato” e voltou com a caça. A partir daí ele aprendeu que poderia caçar para ajudar na alimentação da família e nunca mais faltou carne em sua casa.

³¹ Está idoso e não pode caminhar, nem cuidar das roças, muito menos caçar.

Fora a carne, hoje em dia, praticamente todo o alimento consumido provém das roças: milho, feijão, farinha, abóbora e jerimum etc. Além daqueles adquiridos nas cidades próximas e mercadinhos locais: sal, óleo, açúcar, café, macarrão, arroz, doces, pães etc. As transformações ocorridas no modo de vida, no padrão de uso dos recursos e nas práticas agrícolas provocaram mudanças também na dieta alimentar Pankararé. Os mais velhos recordam que quando pequenos comiam carne de caça assada com facheiro também assado; farinha de mulungu; batata de imbuzeiro; fubá de milho; cuscuz de milho com leite de licuri; teiú com leite de licuri; beiju, cuscuz e farinha de purnunça ralada à mão; entre outros. As pessoas referem-se a esses alimentos como “comida bruta” e não sentem muita saudade deste tempo, embora reconheçam que a dieta era mais saudável do que hoje em dia. Comiam por necessidade em épocas de seca quando as roças não produziam. Judival relembra como era e o que mudou:

A criança nascia de primero, não ia comer o açúcar, não. Era o meli do mosquito, o meli do urucu... entendeu? Esses meli mais... entendeu? Porque a oropa veio chegar um tempinho desse. Quando a oropa veio chegar eu já era nascido, já entendia que coisa era mundo, né? Eu já caçava, já era bem grande. E o resto dessas abeia, inda hoje tem o comentário, que nem tem Erasmo mesmo ali que dizia, o pai dela onde andava era um horror de cabacinha de todo tamanho, os meli vinha tudo separado. Lá do mato já vinha separado o meli do mosquito... mosquito verdadeiro, ali era um meli naquela vazinha, ou abeia branca naquela outra, urucu era naquela ota, o mosquito assim assim era naquela ota, a papa terra era naquela ota... já vinha tudo separado. Por que ele já vinha separado? Por os filho que tinha em casa, pá quando chegá “não, o do menino tá aqui”... já vinha do mato como se viesse duma feira. Aí cando foi conhecido Paulo Afonso há seus 40 e poucos anos que começou se desenvolver aí foi que começou a aparecer o óleo, foi que começou a aparecer o açúcar, foi que começou a aparecer já um cafezinho torrado, entendeu? Aí foram abandonando as beira de brejo que tem aqui. [...] Certas coisa foi mudano, né? Foi teno mais o conhecimento da rapadura... então eles iam comprar praí nos lugar onde tinha, passava gente nos animalí vendeno. Ave Maria, pão era gostoso demais, mas quem diabo conhecia pão. Não tinha pão. Agora, mas só que todo dia de manhã a gente tomava café com que? Macaxeira, era da roça, a gente prantava lá. Lá prantava lá na roça, passava a enxada, deixava lá, lá chovia, cando o cara ia tinha uma macaxeira. Aquela mais nova cozinhava mais, ficava bem fofinha que nem pão. Era gostoso demais. Quem não gostava dela bem fofinha tinha daquelas que era de dois ano, né? Que ela cozinha, mas ela não cozinha toda, ela fica meia... assim meia dura, né? E aí tinha gente que “não, eu não quero”. [...] Agora, só que o arroz, era u’a trodução. Só se via falar no arroz na semana santa. Passou a semana santa não se falava ni arroz. As comida era essas que eu to contando: macaxeira, o cuscuz do mio, o fubá do mio que se fazia, né? (Judival)

Seu Apolônio relembra a maneira como sua família beneficiava a mandioca purnunça, o que ele considera um trabalho árduo e penoso:

Nós fizemo muito isso aqui. Tempão ruim! Saía daí de madrugada de casa, mãe ficava, quando chegava tava ela aí com duas carga de mandioca de caçua pelada já, já relano e pai ajudano ela a espreme e aí eu mexia a farinha, fazia beiju pa comê. E à vez o cabra não tinha dinheiro pa comprá a farinha, aí tinha que mexer a farinha, fazia uma farinhona grossa! Bem grossona mermo pa comê com carne.

Embora seja sempre ressaltado o valor simbólico/cultural do raso, a dependência dele para alimentação quase já não existe. Toda a alimentação Pankararé provém do brejo, da agricultura e de fora através das relações de comércio, a não ser para os moradores do Chico. Mantém-se, contudo, o costume dos grupos domésticos comerem a mesma comida. Seja a produção da roça, seja carne trazida de uma caçada ou uma compra feita em Paulo Afonso, toda a comida é igualmente consumida pelos membros do grupo, que também participam dos trabalhos na roça, ou contribuem na renda da casa com seus salários, bolsa família e/ou aposentadoria.



Figura 38 Homens cozinhando tatu peba em buraco feito no chão.

CONCLUSÃO

Com esse estudo busquei etnografar a relação entre os índios Pankararé com o que nós chamamos de *ambiente* ou *natureza*, através das descrições e conhecimentos e usos que fazem do que nós denominamos *recursos ambientais*. O propósito dessa investigação surgiu da percepção do desentendimento entre lideranças indígenas e biólogos quanto às questões relativas à preservação ambiental. Certas lideranças atribuíam ao seu povo o papel de guardiões do Raso da Catarina, e muitos indígenas falam das suas práticas de manejo ambiental destacando seu caráter *sustentável*.

Sugeri que antes de questionar a *legitimidade* ou *veracidade* deste discurso, deveríamos investigar o que significa o Raso da Catarina para esses indígenas e em que implica a conservação dele dentro da lógica Pankararé. Ou seja, seria um erro metodológico inclusive interpretar o discurso nativo com base nos nossos valores e visão de sociedade/natureza. Sendo assim, tomei como inspiração as novas teorias sobre a cosmovisão de índios amazônicos que buscam dissolver ou transpor os limites ontológicos entre *natureza* e *cultura*. Assim, ao invés de duvidar do discurso indígena propus que devemos buscar os desdobramentos de se “levar a sério” as ideias indígenas (Viveiros de Castro, 2002) e sob esta perspectiva analisar o significado do discurso aparentemente “ambientalista” (Descola, 1998).

Imergindo na amplitude do conhecimento Pankararé sobre o Raso da Catarina, acredito, então, que a visão deles sobre a natureza é bem diferente da nossa. Não acredito que haja uma noção indígena de “recurso ambiental” compatível com a mesma ideia da cosmovisão de biólogos, por exemplo. A ideia nativa de *Raso da Catarina* aproximar-se-ia bem mais a um espaço onde habitam e convivem índios, não índios, animais, plantas, encantados e demais categorias existências, bem como seus híbridos (Latour 1994), mas que conjuntamente conformam o seu *lar*, seu território, aquilo que conhecem “como a palma da mão”.

O Raso da Catarina seria então o legítimo território dos Pankararé definido pelo conhecimento ecológico, ideologias e identidades coletivamente criados ao longo da história (Little 2002). Algo muito diferente da visão que se tem do Raso enquanto área de caatinga de importância biológica extremamente alta (MMA, 2008), ou ainda enquanto região quase inóspita que deve ser preservada por manter muitas espécies ainda desconhecidas pela Ciência. Categorias como a de “recurso ambiental”, “meio ambiente” e “natureza” utilizadas

na interlocução entre pesquisadores e indígenas têm diferentes traduções em uma ou outra forma de ver o mundo.

Por falarem a mesma língua dos pesquisadores – o português – muitas vezes o discurso dos índios que vivem no Nordeste brasileiro é mal interpretado, justamente por se crer que não é preciso interpretá-lo. A teoria antropológica desenvolvida entre os índios amazônicos pode trazer muitas contribuições para o estudo da relação entre povos indígenas situados no Nordeste e o ambiente onde vivem. Ainda são poucos os estudos na interface sociedade/natureza com povos indígenas nessa região, sobretudo na caatinga. Ao longo desse trabalho vimos como é detalhado e complexo o corpo de saberes dos Pankararé sobre a natureza e como estes saberes podem desvendar uma maneira própria desse grupo de se relacionar com a caatinga de seu território.

O chamado *conhecimento ecológico tradicional* Pankararé sobre o ambiente e a visão nativa sobre a natureza nem sempre podem ser tomados como um todo coerente, mas foram tratados de tal maneira para fins objetivos de análise e escrita. Tanto o conhecimento em si quanto o discurso sobre ele variam entre homens e mulheres; crianças, jovens e idosos; lideranças e demais índios; varia também de acordo com a experiência de vida de cada um: se já viveu fora ou não, a que tipo de trabalho se dedica, renda familiar, grau de escolaridade etc. Mesmo assim, não parece absurdo afirmar que algo pode ser tomado como um todo ou como uma visão geral.

As classificações de plantas, animais, paisagens e seus elementos segue uma lógica relacionada a aspectos históricos, sociais e simbólicos. As estratégias de uso e ocupação do território são determinadas por características ecológicas da região, mas também é certo dizer que o manejo do ambiente conforma as paisagens. Assim as ecorregiões “raso” e “brejo” são opostas e complementares no suprimento de necessidades materiais, na reprodução cultural do grupo, nas lutas políticas e no imaginário simbólico.

As categorias espaciais raso e brejo correspondem a unidades macro da paisagem com aspectos geocológicos próprios cada uma, associadas também a categorias de nomenclatura de plantas e animais, à simbologia, identidade, história e ocupação do território pelos Pankararé. O raso é uma região onde predominam as chapadas e as “terras fracas”, envolvido principalmente pela T.I. Pankararé, também conhecida como reserva. É uma área pouco habitada, de uso coletivo, onde os índios caçam e retiram recursos florestais madeireiros e não madeireiros. Aí também são realizadas duas grandes festas: a do Amaro e a do Chico. No raso

predominam plantas e animais “brabos”. Já a área conhecida como brejo está na T.I. Brejo do Burgo também denominada “área mista” em decorrência da convivência entre índios e não índios. A grande maioria das famílias vive nessa área onde predominam as baixas e as “terras fortes”. Por isso, é o local mais apropriado para a prática agrícola. Ao brejo estão associados os animais e plantas ditos “mansos”.

Pode-se considerar a organização e percepção territorial implica em gradientes de domesticação: existem animais “mansos” em contraposição a animais “brabos”, que podem, por sua vez, ser “amansados”; existem mandiocas brabas e mandiocas mansas e aquelas que não são nem um nem outro; um ambiente (brejo) é mais “civilizado” e o outro é mais “bruto” (raso), e certas áreas do raso são mais *culturalizadas* do que outras; e etc. Cabe uma investigação e teorização mais aprofundada sobre estas visões e usos da natureza sob os aspectos “manso” *versus* “brabo” entre outros grupos indígenas. Muito pouco a este respeito foi pesquisado entre os índios que vivem no nordeste brasileiro ou mesmo entre camponeses da zona rural.

Assim como o raso e o brejo são marcadores fortemente presentes nas descrições da paisagem do território indígena, a “roça” e o “mato” são ambientes fundamentais na compreensão da vivência no território, ao longo do tempo. Os espaços mato e roça são ambientes complementares, que dão uma noção geral da apropriação da natureza pelos Pankararé. Ao falar sobre a roça e as mudanças ocorridas neste espaço, invariavelmente os agricultores indígenas remetem-se a um passado quando se “vivia do mato”, ao contrário dos dias atuais quando as famílias se sustentam basicamente da atividade agrícola, ou como dizem “vivem de roça”.

As expressões “viver do mato” e “viver da roça”, portanto dizem respeito à sazonalidade espacial e temporal no uso do território. Viver do mato quer dizer suprir as necessidades materiais com recursos mais diretamente associados à mata, ao raso. Dizer que os “antigos” viviam do mato, é dizer que eles dependiam mais da mata do que a geração atual e suas roças eram menores e menos produtivas. Atualmente praticamente todos vivem da roça, isso é, sustentam suas famílias com base nos produtos oriundos da agricultura. No “tempo dos antigos” as famílias viviam num movimento sazonal entre o raso e o brejo, entre o mato e a roça, o que vem se tornando menos comum nos dias de hoje.

No passado (início até meados do século XX), os Pankararé habitavam principalmente nas áreas de terrenos mais secos e áridos, enquanto as porções alagáveis e

mais férteis do território concentravam-se nas mãos dos posseiros. Antes mesmo de se autodenominarem “Pakararé”, os índios contam que os “caboco véio” perderam suas terras para famílias que vinham de fora, de cidades como Glória, e compravam suas roças em épocas de seca (Maia, 1992). Por isto, esta idéia de “viver do mato” associado a um modo de vida de antigamente. Quando os cabocos migram para trabalhar em fazendas vizinhas ou mesmo em cidades como São Paulo, eles voltam, em alguns casos, capitalizados e com novos conhecimentos sobre técnicas agrícolas o que lhes permite adquirir terras e desenvolver uma agricultura mais equiparada às roças dos não índios (Maia, 1992).

Hoje, todos “vivem de roça”, é o que dizem, o que implica em dedicar a maior parte do tempo neste tipo de trabalho. Sem abrir mão, no entanto dos recursos do raso seja por necessidade ou “por tradição” (palavras do cacique Afonso). Uma idéia corrente expressa em muitos dos discursos dos informantes é a de que índio “vivia do mato” e que “viver de roça” é coisa de branco, e que os índios aprenderam com os brancos. Nas palavras do cacique Judival, adaptadas e reproduzidas pelos professores no livro elaborado por eles mesmos para as escolas indígenas: “Ser índio é não precisar de remédio, pois conhece as plantas, não precisar de relógio, pois conhece o sol. O índio Pankararé vive das roças e das matas, conhece o rastro de cada caça, o oco de cada abelha, o tempo das chuvas e das colheitas” (Em: GEAP, 2008).

Segundo os informantes e a bibliografia ao longo dos anos o mato vem perdendo a relevância na subsistência das famílias a medida que a importância das roças é crescente. Por outro lado, observamos o mato e o raso ocuparem lugar de destaque nos discursos e práticas de afirmação étnica do grupo indígena. A reserva é o lugar onde acontece um importante ritual religioso, quando se dança o Toré e o Praiá. Aí se situam também a maioria dos lugares (chapadas, “talhados”, “lagedos”) considerados moradas de encantados e marcos naturais da história do Raso da Catarina e dos Pankararé (Dantas, 2006). O papel do índio como “guardião do Raso da Catarina” é ressaltado e reafirmado nas conversas com os de fora, e o que assegura esta propriedade sobre a área é justamente o conhecimento sobre os caminhos, as “baixas” e chapadas, as plantas e os animais. Como diz o cacique Judival o documento de propriedade da terra é “por o conhecimento”. A diferença entre os de fora e os índios, segundo ele, é que “Eles [os de fora] não sabe. Nós sabe!”.

É como se o mato e os conhecimentos sobre ele fossem o diferencial entre aqueles que se afirmam Pankararé e os posseiros e demais vizinhos sertanejos. Enquanto isso o brejo seria o local de relação, aprendizagem e conflito com os de fora, sítio de morada de índios e

posseiros e de prática da agricultura. Centro econômico e político que se torna mais forte à medida que se fortalecem também as relações entre organização indígenas e não indígenas.

Surge uma questão interessante colocada por um informante: a de que os saberes sobre a mata estão associados à própria afirmação da identidade étnica e a sobrevivência, por um lado, mas que por outro, os mais jovens hoje dividem seu tempo entre a roça e o mato, e a sala de aula. Na opinião dele, a educação não prepara as crianças para o *modo de vida* Pankararé nem as torna aptas a competir com não índios por empregos na cidade. O que vai acontecer? (ele fica apreensivo). Alguns informantes mais velhos já apontam para a perda do conhecimento tradicional e se preocupam. Lideranças percebem a importância política das escolas e disputam pelo controle delas. Este é um dos aspectos mais interessantes para serem investigados em estudos futuros.

Mais profícuo que falar em “perda” ou “ganho”, certamente é falar em transformação, processos e relações. E esses saberes apresentados nesse estudo certamente são tão dinâmicos quanto a vida nas aldeias Pankararé. Contribui com essa dinâmica as relações que vem se estreitando entre os índios e organizações/pessoas externas ao grupo tais como a FUNAI, universidades, ONGs, candidatos a cargos políticos, bancos etc. A crescente organização interna em associações, a participação em instâncias de debate e decisão como conselhos e fóruns, e o fortalecimento da instituição escolar também são agentes fortes de mudanças. Além das próprias transformações oriundas da interlocução, experimentação e vivência entre agricultores, caçadores, professores etc.

Afora as possíveis contradições e falta de informações, espero ter contribuído para ampliar a visão e o entendimento da ciência e, porque não, do senso comum sobre os índios Pankararé. Bem como considerarei o trabalho bem sucedido se ele tiver sido capaz de gerar novas perguntas e de incentivar a formação de novas relações e redes entre os Pankararé e pesquisadores, estudantes, ativistas... enfim, novos e frutíferos laços entre *eles* e *nós*.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Pedro M.; SOARES, C. A. Caroso; ZICA, E. Pereira; BANDEIRA, N. M. Arraes; NOGUEIRA, E. M. **Sem título**. Brasília, 1977.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Série Antropologia**. n. 174. Brasília, 1995.

ALTIERI, Miguel & NICHOLS, Clara I. **Agroecologia: teoría y practica para una agricultura sustentable**. PNUMA. Red de formación ambiental para América Latina y el Caribe. 2000.

AMORIM, Paulo M. de. Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do Nordeste Brasileiro. **Boletim do Museu do Índio**. Antropologia. n 2. Rio de Janeiro, 1975.

AMOROZO, M^a Christina de M. **Um sistema de agricultura camponesa em Santo Antônio do Leverger, Mato Grosso, Brasil**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

BALÉE, William. **Footprints of the Forest**. New York: Columbia University Press, 1994.

BANDEIRA, Fábio P. S. F. **Etnobiologia Pankararé**. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas) – Instituto de Biologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1993.

BANDEIRA, Fábio P. Um estudo em perspective: etnopedologia e etno-ecogeografia do grupo indígena Pankararé. **Caderno de Geociências**. nov, 1996.

BANDEIRA, Fábio P. S. F.; BARBOSA, M. F.; CHAVES, J. e MACHADO, C. G. **Diagnóstico Etno-Ambiental Pankararé**. Relatório do Fundo Nacional do Meio Ambiente – FNMA/MMA. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

BARRETO, Lílían S. **Plano de Manejo para Polinização do Umbuzeiro (*Spondias tuberosa*), Território Indígena Pankararé, Raso da Catarina, Bahia, Brasil**. Dissertação (Mestrado em Botânica) – PPGBot, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2007.

BERLIN, Brent. **Ethnobiological Classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies**. Princenton: Princenton University Press, 1992.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

CARDOSO, Thiago M. **Etnoecologia, construção da diversidade agrícola e manejo da dinâmica espaço-temporal dos roçados indígenas no rio Cuieiras, baixo rio Negro, Amazonas**. Dissertação (Mestrado em Ecologia) – INPA/UFAM, Manaus, 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro B. de (orgs.). **Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. **Estudos avançados**. n. 8. v. 20. 1994. pp. 121-136

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico**. Conferência na Reunião da SBPC. Belém, 2007.

COLAÇO, Miguel. A. da S. **Etnobotânica dos Índios Pankararé no Raso da Catarina, Bahia: uso e importância cultural de plantas da caatinga**. Dissertação (Mestrado em Botânica) – PPGBot, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2006.

COLCHESTER, Marcus. Resgatando a Natureza: comunidades tradicionais e áreas protegidas. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org). **Etnoconservação: Novos Rumos para a Conservação da Natureza**. 2. ed. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2000. pp. 225-256

CONKLIN, Harold C. **Hanunó Agriculture: a report on an system of shifting cultivation in the Philippines**. Connecticut: Elliot's Books, 1975.

CRUZ, Nadja R. S. da. **O Processo de transmissão do conhecimento etnobotânico Pankararé na aldeia Serrota, Raso da Catarina, Bahia**. Monografia (Graduação em Biologia) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2006.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. e CARVALHO, Maria do Rosário G. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC/ Companhia das Letras, 1992. pp. 431-456.

DANTAS, M^a de Fátima B. **Mapeamento geológico e a percepção geológica local do Território Indígena Pankararé, Raso da Catarina, Bahia**. Monografia (Especialização em Modelagem em Ciências da Terra e do Ambiente) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2006.

DESCOLA, Philippe & PÁLSON, Gísli. Introduction. In: DESCOLA, Philippe & PÁLSON, Gísli (Eds.). **Nature and Society: anthropological perspectives**. Routledge: London and New York, 1996.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**. v. 4. n. 1. 1998. pp. 23-45

DESCOLA, Philippe. **In the society of nature: a native ecology in Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press and Editions, 2000.

DIAS, Carla J. **Na floresta onde vivem mansos e brabos: economia simbólica de acesso à natureza praticada na Reserva Extrativista do Alto Juruá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

DIEGUES, Antonio Carlos S. (Org.). **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. Relatório Técnico. São Paulo: MMA – Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal, COBIO – Coordenadoria da Biodiversidade, NUPAUB – Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, 2000.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996.

EL-HANI, Charbel Niño & BANDEIRA, Fabio P. Valuing indigenous knowledge: to call it science will not help. **Cultural Studies of Science Education**. v. 3. n. 3. 2008. pp. 751-779.

ELLEN, Roy F. The cognitive geometry of nature: a contextual approach. In: DESCOLA, Philippe & PÁLSON, Gísli (Eds.). **Nature and Society: anthropological perspectives**. Routledge: London and New York, 1996.

EMPERAIRE, Laure. A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira. **Revista IPHAN: Patrimônio imaterial e biodiversidade**. n. 32. 2005. pp. 30-43

FLORENCE, Ciro T. **Etnoecologia do tatu-peba *Eupractus sexcinctus* L. (1758) (Xenartha: Dasypodidae) pelos índios Pankararé do Raso da Catarina, Estado da Bahia**. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

FRANCO, Mariana C. P.; ALMEIDA, Mauro B. de; CONCEIÇÃO, Milton, G. da; LIMA, Edilene C. de; AQUINO, Terri V. de; IGLESIAS, Marcelo P.; MENDES, Margarete

K. Botar roçados. IN: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro (orgs). **Enciclopédia da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 249-283

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W. & GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 64-89

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.

GLIESSMAN, Stephen R. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. 2. ed. Porto Alegre: Universidade/ UFRGS, 2001.

HERNANDÉZ X., Efraim; REYES, Luis M. A.; NOVELO, Luciano P. El sistema grícola de roza-tumba-quema en Yucatán y su capacidad de sostenimiento. In: RABIELA, Teresa Rojas (coord.). **Agricultura indígena: pasado y presente**. México: CIESAS, 1994. p. 343-358.

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). **Pacificando o branco**. São Paulo: Editora UNESP/ Imprensa Oficial do Estado, 2002. pp. 25-60

JOHNSON, Allen W. **Sharecroppers of the Sertão: Economics and Dependence on a Brazilian Plantation**. Stanford: Stanford University Press, 1971.

KOHLER, Florent. **Le monde sauvage et la terre des ancetres : les pataxó du Mont Pascal (Bahia, Brésil)**. 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, 17-21 de julio de 2006.

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LEACH, Edmund R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, [1954] 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 2. ed. Editora Nacional: São Paulo, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LIMA, T. Sotolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**. v. 2. n. 2. 1996. pp. 21-47

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

LUZ, Lidia Izabel da. **Os Pankararé na cidade de São Paulo**: considerações sobre identidade étnica. Relatório de Pesquisa. CNPq, 1985.

MAIA, Suzana M. **Os Pankararé do Brejo do Burgo**: campesinato e etnicidade. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1992.

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

MAPES, Cristina; TOLEDO, Vitor M.; BARRERA, Narciso; CABALLERO, Javier. La agricultura en una región indígena: la cuenca del lago Pátzcuaro In: RABIELA, Teresa Rojas (coord.). **Agricultura indígena: pasado y presente**. México: CIESAS, 1994. p. 275-342.

MARTIN, Gary. **Ethnobotany: A Methods Manual**. New York: Chapman & Hall, 1995.

MASCARENHAS, Lilian dos S. **Uma análise etnoecológica de duas estratégias de gestão de ecossistemas no Raso da Catarina, Bahia**. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2003.

MMA – Ministério do Meio Ambiente. **Áreas Prioritárias para Conservação, Uso Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade Brasileira**. Mapa. 2008.

MODERCIN, Isabel F. **Etnoecologia Pankararé das abelhas sem ferrão**. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

MORIN-LABATUT, G. & AKATAR, S. Traditional Knowledge: a resource to manage and share. **Development**. n. 4. 1992. pp. 24-30.

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

ORLOVE, B. S. & BRUSH, S. B. Anthropology and the conservation of biodiversity. **Annu. Rev. Anthropol.** n. 25. 1996. pp. 329-352.

PAN-BRASIL. **Programa Nacional de Combate à Desertificação e Mitigação dos Efeitos da Seca**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente/ Secretaria de Recursos Hídricos, 2005.

POSEY, Darell A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry Systems**. v. 3. n. 2. 1985. pp.139-158.

_____. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados. In: RIBEIRO, Berta (org.). **Suma Etnológica Brasileira**, n. 1. Petrópolis; Vozes, 1987.

_____. Etnobiologia e etnodesenvolvimento: importância da experiência dos povos tradicionais. **Anais do Seminário internacional sobre meio ambiente, pobreza e desenvolvimento da Amazônia – SIMDAMAZÔNIA**. Belém, 16 a 19 fevereiro, 1992.

_____. Exploração da biodiversidade e do conhecimento indígena na América Latina: desafios à soberania e à velha ordem. In: CAVALCANTI, Clóvis. **Meio Ambiente, Desenvolvimento Sustentável e Políticas Públicas**. São Paulo: Cortez, 1997

_____. Interpretando e Utilizando a “Realidade dos Conceitos Indígenas: O Que E Preciso Aprender dos Nativos”. In DIEGUES, A. e A. Moreira (eds.) **Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum**. São Paulo: Nupaub, 2001.

REMMERS, Gaston G. A. & UCÁN EK, Edilberto. La roza-tumba-quema maya: un sistema agroecológico tradicional frente al cambio tecnológico. **Etnoecologica**. v.3. n.4-5. pp. 97-109, 1996.

RIBEIRO, Berta. Brazilian Ethnobiology, 1985. **Etnoecologica**. v. IV. n. 6. 2000. pp. 7-10.

RIBEIRO, Darcy. Os índios Urubus: ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical. In: SCHADEN, Egon. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

RIBEIRO, Eduardo M. & GALIZONI, Flavia M. Sistemas agrários, recursos naturais e migrações no alto Jequitinhonha, Minas Gerais. **População e meio ambiente**. São Paulo, SENAC: 2006. Disponível em: <http://www.nucleoestudo.ufla.br/nppj/artigos%20selecionados/ABEPUBb.pdf>. Acesso em: 21 de abril de 2010.

SAMPAIO, José Augusto L. **Pancararé**: a construção de uma identidade étnica. Comunicação apresentada à 4ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, João Pessoa, 1995.

SEI – Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia. **Vegetação por Município-Bahia**. Disponível em:

http://www.sei.ba.gov.br/side/frame_tabela.wsp?tmp.tabela=t81&tmp.volta=*. Acesso em: 20 abr. 2010.

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, Orlando Sampaio. **Tuxá: índios do Nordeste.** São Paulo: Annablume, 1997.

_____. **Eduardo Galvão: índios e caboclos.** São Paulo: Annablume, 2007.

SILVEIRA, Pedro Castelo Branco. Híbridos na paisagem: uma etnografia de espaços de produção e de conservação. **Ambiente & Sociedade.** v. XII. n. 1. 2009. pp. 83-97

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

SZTUTMAN, Renato (org). **Eduardo Viveiros de Castro: coleção Encontros.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.

TOLEDO, Vitor P. What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline. **Etnoecologica.** v.1. n.1. 1992. pp. 5-21.

_____. La memória tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. **Leisa.** Abril. 2005. pp. 16-19.

VIEGAS, Suzana de Matos. **Terra Calada: os Tupinambá da Mata Atlântica do Sul da Bahia.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari' (Pakaa Nova).** Rio de Janeiro: Anpocs/Editora UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Images of nature and society in amazonian ethonology. **Annu. Rev. Anthropol.** n. 25. 1996a. pp. 179-200.

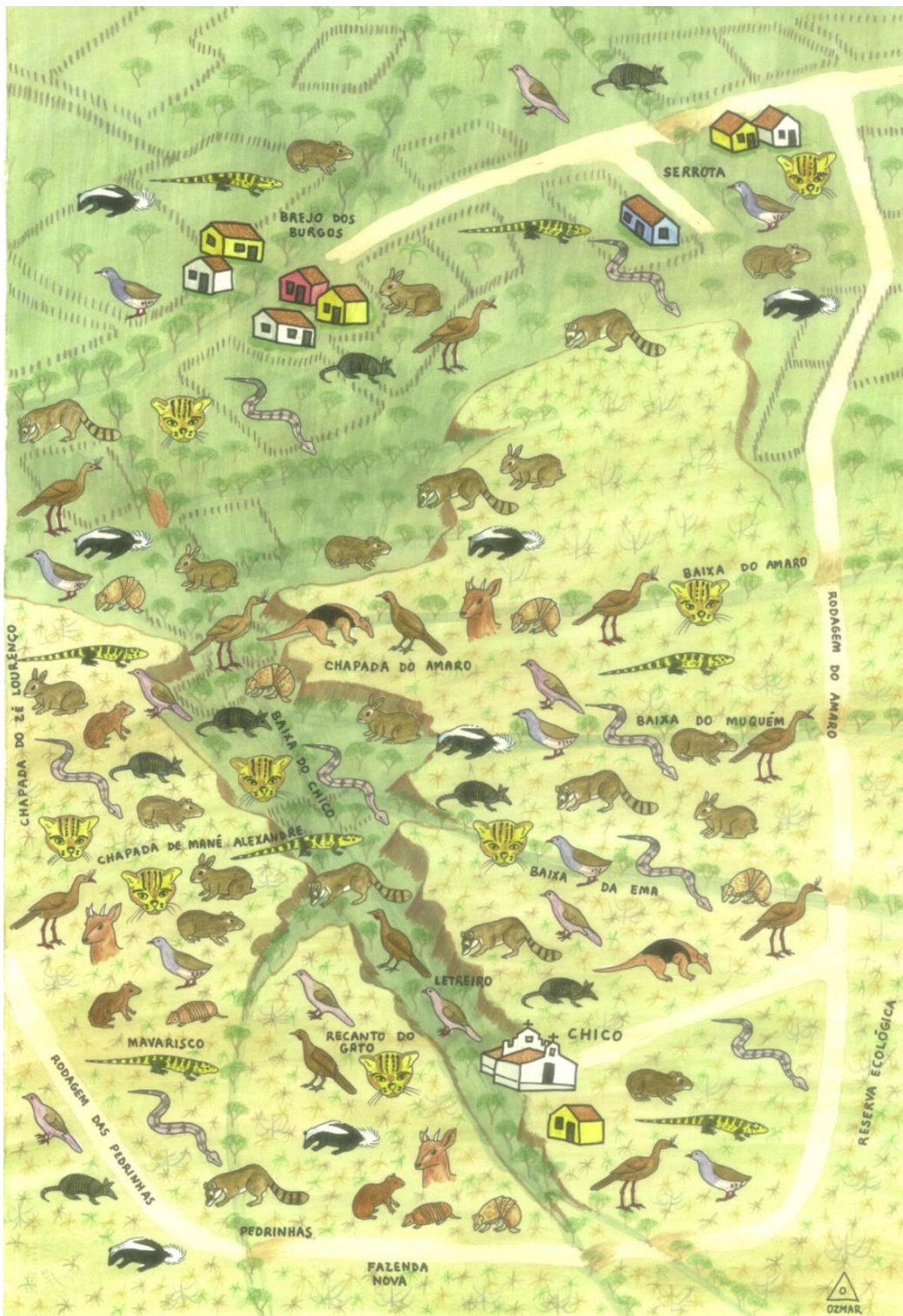
_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana.** v. 2. n. 2. 1996b. pp. 115-144.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970 1995).** v. 1, Antropologia. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999. pp. 109-223.

_____. O nativo relativo. **Mana.** v. 8. n. 1. 2002. pp. 113-148.

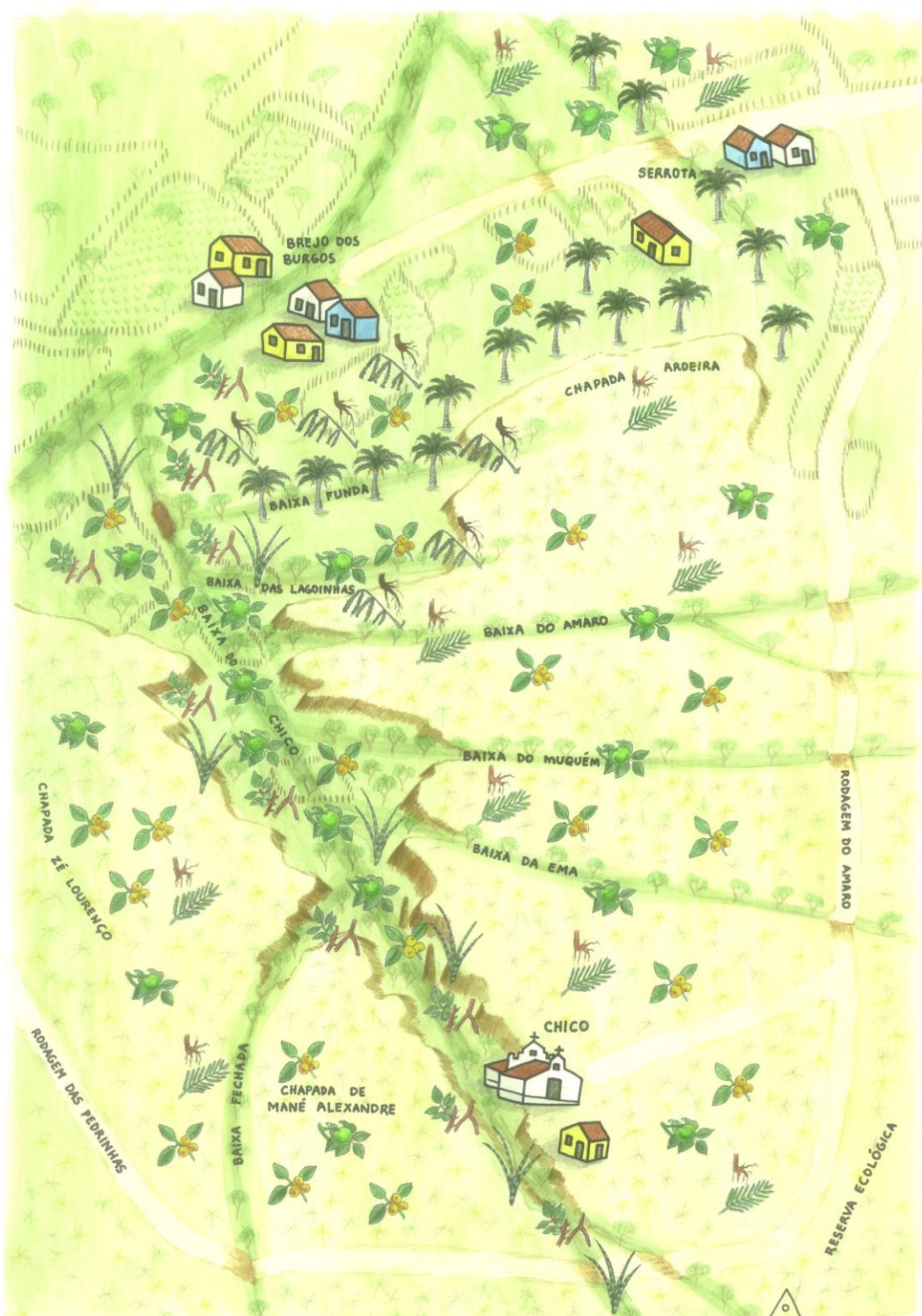
ANEXOS

Anexo 1
ETNOMAPA DE DISTRIBUIÇÃO DAS CAÇAS



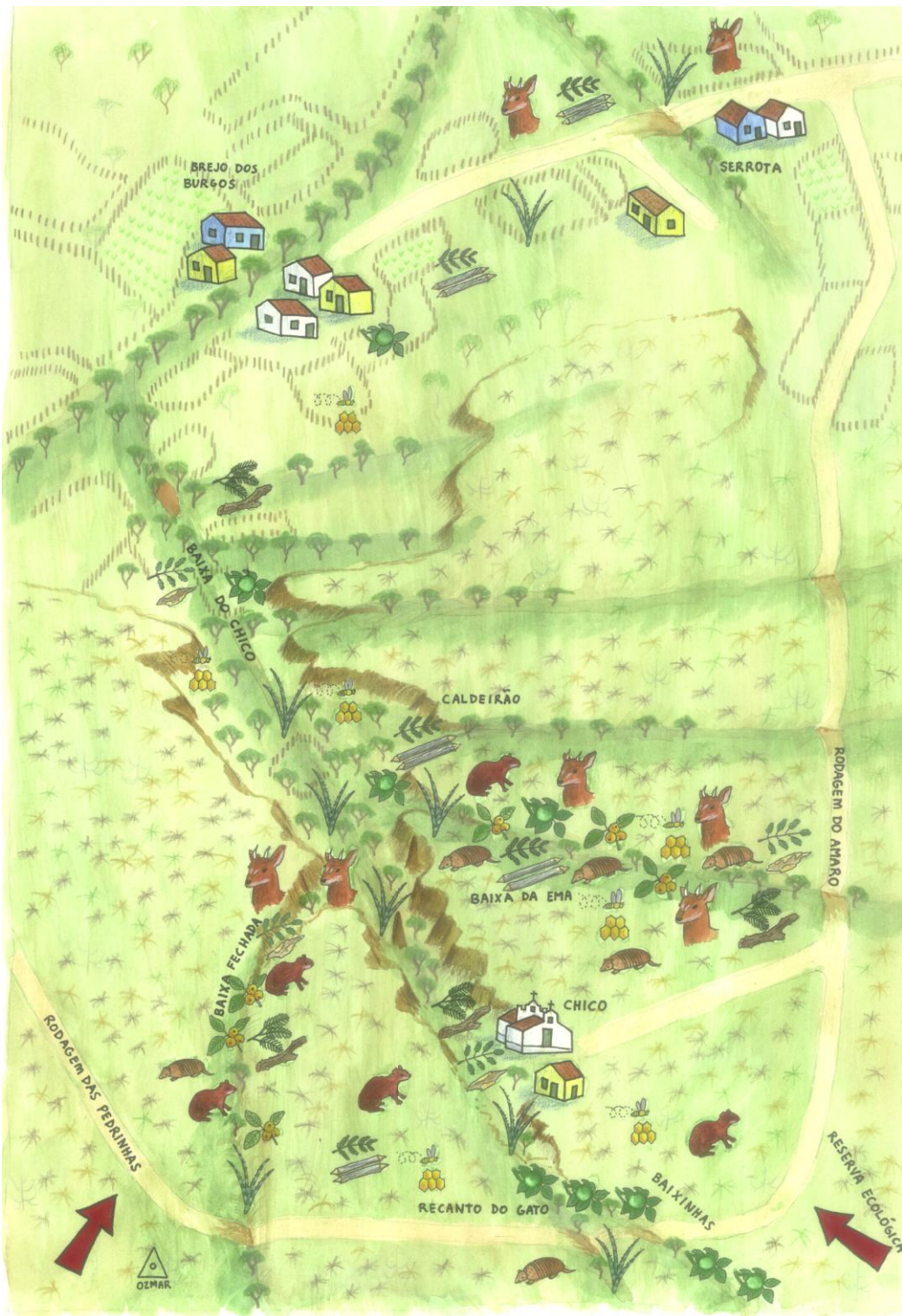
Aquarela de Osmar Borges (Fonte: Banco de dados GEAP)

Anexo 2
ETNOMAPA DISTRIBUIÇÃO RECURSOS VEGETAIS



Aquarela de Osmar Borges (Fonte: Banco de dados GEAP)

Anexo 3
ETNOMAPA DISTRIBUIÇÃO RECURSOS



Aquarela de Osmar Borges (Fonte: Banco de dados GEAP)

Anexo 4

QUADRO DE CARACTERIZAÇÃO DA AGRICULTURA PANKARARÉ (ALDEIAS POÇO E PONTA D'ÁGUA)

Nº ROÇAS ³²	%	LOCALIDADE	%	CULTIVOS	%	TRABALHO ³³	%	INSUMOS ³⁴	%	PRODUÇÃO ³⁵	%
Não tem roça	10,1	Brejo do Burgo	23,2	Milho	24,6	Familiar	57,3	Não compra	18	casa	73
Uma (1)	46,1	Serrota	16	Melancia	18,3	Externo	32,6	Semente	67,4	venda/casa	16,9
Duas (2)	18	Ponta d'Água	9,6	Feijão de corda	12	Não tem roça	10,1	Agrotóxico e semente	4,5	Não tem roça	10,1
Três (3)	14,6	Serra do Cágado	5,6	Feijão (sem distinção)	11,7			Não tem roça	10,1		
Quatro (4)	7,9	Cabeça da onça	5,6	Mandioca	8,5						
Cinco (5)	3,4	Mocó	5,6	Feijão de arranca	5,7						
		Croá	3,2	Capim e/ou pasto	4,1						
		Cuscuz	3,2	Abóbora	2,8						
		Faveleira	3,2	Gerimum	2,8						
		Jiquiá	2,4	Fruteiras ³⁶	5,4						
		Outras ³⁷	22,4	Forrageiras ³⁸	3,8						

³² Número que roças que cada família entrevistada possui

³³ Mão-de-obra externa = trocam o dia, pagam diária, pessoas de fora do grupo doméstico ajudam etc.

³⁴ Insumos = compram sementes, adubo, agrotóxicos ou outros.

³⁵ Destino da produção (consumo da família, da casa ou venda)

³⁶ Caju, pinha, manga, banana, murici, licuri

³⁷ Localidades citadas apenas 1 ou 2 vezes (Baixa da Abelha Branca, Queimadas de Lampião, Craíbas, Rede de Luz, Jatobazinho, Jatobá de Lampião, Novilha, Jacu, Lagoinha, Cambeta, Lagoa do Nego, Pedrinhas, Barro Vermelho, Rodagem, Raso da Catarina, Torrão, Alto da Boa Vista, Rocinha, Baixa dos Perdidos, Baixa da Serra, Baixa da Briga, Baixa Grande)

³⁸ Palma e algaroba

Anexo 5

QUADRO DO NÚMERO DE PROPRIEDADES POR PESSOA (MAIA, 1994)

Nº OCUPAÇÕES	ÍNDIOS	% ÍNDIOS	POS ¹	%POS	T ²	% T
1	92	54,1	293	52,9	385	53,2
2	38	22,4	113	20,4	151	20,9
3	17	10	63	11,4	80	11,1
4	12	7,1	31	5,6	43	5,9
5	5	2,9	24	4,3	29	4,0
6	3	1,8	6	1,1	9	1,2
7	2	1,2	6	1,1	8	1,1
8	0	0	8	1,4	8	1,1
9	0	0	3	0,5	3	0,4
10	0	0	3	0,5	3	0,4
11	1	0,6	0	0	1	0,1
12	0	0	1	0,2	1	0,1
14	0	0	1	0,2	1	0,1
16	0	0	1	0,2	1	0,1

¹ Pos = Posseiros

² T = Total

Anexo 6
TABELA DE PLANTAS

Nome vernáculo	Nome Científico	Família
Abacate	<i>Persea americana</i> Mill.	Lauraceae
Abóbora	<i>Abobra</i> sp; <i>Cucurbita</i> sp	Cucurbitaceae
Acerola	<i>Malpighia glabra</i> L.	Malpighiaceae
Alecrim da serra/ caboclo	<i>Lippia thymoides</i> Mart. & Schauer	Verbenaceae
Alecrim de vaqueiro	<i>Croton</i> sp	Euphorbiaceae
Algaroba	<i>Prosopis juliflora</i> (Sw.) DC.	Leguminosae
Bananeira	<i>Musa sapientum</i> L.	Musaceae
Batata de porco/ Pega pinto	<i>Boerhavia diffusa</i> L.	Nyctaginaceae
Bonome manso	<i>Maytenus rigida</i> Mart.	Celastraceae
Bonome brabo	<i>Maytenus imbricata</i> Mart. ex Reissek	Celastraceae
Caçatinga/ Sacatinga	<i>Croton argyrophylloides</i> Müll. Arg.	Euphorbiaceae
Cacha-cubri	<i>Pilosocereus tuberculatus</i> (Werderm.) Byles & G.D.Rowley	Cactaceae
Cajueiro	<i>Anacardium occidentale</i> L.	Anacardiaceae
Cana de açúcar	<i>Saccharum officinarum</i> L.	Poaceae
Capim	<i>Brachiaria</i> sp	Poaceae
Catingueira-grande	<i>Caesalpinia pyramidalis</i> Tul.	Leguminosae
Catingueira-pequena/ prem prem	<i>Caesalpinia microphylla</i> Ruiz & Pav.apud Lopez	Leguminosae
Cipó de caçuá	Indet.	Bignoniaceae
Craibeira (Craíba)	<i>Tabebuia caraíba</i> (Mart.) Bureau	Bignoniaceae

Croá	<i>Neoglaziovia variegata</i> Mez	Bromeliaceae
Croatá	<i>Hohenbergia catingae</i> Ule	Bromeliaceae
Cunanã	Indet.	
Facheiro	<i>Pilosocereus pachycladus</i> F.Ritter	Cactaceae
Frade	<i>Melocactus bahiensis</i> (Britton & Rose) Luetzelb.	Cactaceae
Feijão de arranca	<i>Phaseolus vulgaris</i> L.	Leguminosae
Feijão de corda	<i>Vigna unguiculata</i> Bertoni	Leguminosae
Feijão-brabo	<i>Capparis flexuosa</i> L.	Capparaceae
Jericó	<i>Selaginella</i> sp	Selaginellaceae
Imburana de cambão	<i>Commiphora leptophloeos</i> (Mart.) J.B. Gillett	Burseraceae
Imbuzeiro	<i>Spondias tuberosa</i> Arruda	Anacardiaceae
Jatobá/ jacuretá	<i>Copaifera martii</i> Hayne	Leguminosae
Jerimum	<i>Abobra</i> sp	Cucurbitaceae
Juazeiro	<i>Ziziphus joazeiro</i> Mart.	Rhamnaceae
Jurema preta	<i>Mimosa tenuiflora</i> Poir.	Leguminosae
Jurema rasga beijo/ Rasga beijo	<i>Mimosa</i> sp	Leguminosae
Laranjeira	<i>Citrus sinensis</i> Pers.	Rutaceae
Lava prato	<i>Herissantia tiubae</i> (K.Schum.) Briz.	Malvaceae
Licuri/ ouricuri	<i>Syagrus coronata</i> Becc.	Arecaceae
Limão	<i>Citrus limonum</i> Risso	Rutaceae
Macambira	<i>Encholirium spectabile</i> Mart. ex Schult.f.; <i>Bromelia</i> sp	Bromeliaceae
Macaxeira	<i>Manihot utilissima</i> Pohl	Euphorbiaceae
Mameleiro	<i>Croton sonderianus</i> Müll. Arg.	Euphorbiaceae

Mamoeiro	<i>Carica papaya</i> L.	Caricaceae
Mandacaru/Boeiro	<i>Cereus jamacaru</i> DC.	Cactaceae
Mandioca	<i>Manihot esculenta</i> Crantz	Euphorbiaceae
Mangueira	<i>Mangifera indica</i> L.	Anacardiaceae
Maracujá de raposa	<i>Passiflora luetzelburgii</i> Harms	Passifloraceae
Maracujá manso	<i>Passiflora edulis</i> Sims	Passifloraceae
Marmeleiro preto	<i>Croton</i> SP	Euphorbiaceae
Melancia da praia/ braba	<i>Solanum balbisii</i> Bojer ex Dunal	Solanaceae
Melancia	<i>Citrullus vulgaris</i> Schrad	Cucurbitaceae
Milho	<i>Zea mays</i> L.	Poaceae
Moleque duro	<i>Cordia leucocephala</i> Moric.	Boraginaceae
Mulungu	<i>Erythrina velutina</i> Willd.	Leguminosae
Muricizeiro	<i>Byrsonima gardneriana</i> A. Juss.	Malpighiaceae
Palma	<i>Opuntia palmadora</i> Britton & Rose	Cactaceae
Palmatória	<i>Opuntia</i> sp	Cactaceae
Pau branco	<i>Poeppigia procera</i> C. Presl	Leguminosae
Pau ferro de veado/ de lambedor	<i>Chloroleucon mangense</i> Britton & Rose	Leguminosae
Pau ferro manso/ de fazer tinta	<i>Caesalpinia ferrea</i> Mart.	Leguminosae
Pau d'arco	<i>Tabebuia impetiginosa</i> (Mart.) Standl.	Bignoniaceae
Pinheira	<i>Rollinia laurifolia</i> Schltl.	Annonaceae
Pereiro manso	<i>Aspidosperma pyrifolium</i> Mart.	Apocynaceae
Pinhão manso, pinhão grande, pinhão roxo,	<i>Jatropha</i> sp.	Euphorbiaceae

pinhão branco		
Pitó/ quebra-facão	<i>Helicteres velutina</i> K.Schum.	Sterculiaceae
Quipá	<i>Tacinga palmadora</i> (Britton & Rose) N.P.Taylor & Stuppy	Cactaceae
Quipembe	<i>Piptadenia monoliformis</i> Benth.	Leguminosae
Rasga beijo	Ver “Jurema rasga beijo”	
Tampa-cabaça	<i>Pavonia glazioviana</i> Gürke	Malvaceae
Velande brabo	<i>Croton zehntneri</i> Pax & K.Hoffm.	Euphorbiaceae
Velande manso	<i>Croton campestris</i> A.St.-Hil.	Euphorbiaceae
Xique xique	<i>Pilosocereus gounellei</i> (F.A.C.Weber ex K.Schum.) Byles & G.D.Rowley	Cactaceae

Anexo 7
TABELA DE ANIMAIS

Nome vernáculo	Nome Científico	Família
Abeia branca	<i>Frieseomelitta</i> sp	Apidae
Caititu/ cateto	<i>Pecari tajacu</i>	Tayassuidae
Cangambá	<i>Nasua nasua</i>	Procyonidae
Cordoniza	<i>Nothura boraquira</i>	Tinamidae
Cupira	<i>Partamona</i> sp.	Apidae
Cutia	<i>Dasyprocta aguti</i>	Dasyproctidae
Ema	<i>Rhea americana</i>	Rheidae
Jacu	<i>Penelope</i> sp.	Cracidae
Lambu	<i>Crypturellus parvirostris</i>	Tinamidae
Mosquito (abelha mosquito)	<i>Plebeia</i> sp.	Apidae
Papa terra	<i>Melipona asilvai</i>	Apidae
Queixada	<i>Tayassu pecari</i>	Tayassuidae
Tatu bola	<i>Tolypeutes matacus</i>	Dasypodidae
Tatu canastra	<i>Priodontes maximus</i>	Dasypodidae
Tatu china	<i>Cabassous unicinctus</i>	Dasypodidae
Tatu peba	<i>Eupractus sexcinctus</i>	Dasypodidae
Tatu verdadeiro	<i>Dasypus novemcintus</i>	Dasypodidae
Tatuí	<i>Dasypus septemcintus</i>	Dasypodidae
Teiu	<i>Tupinambis merianae</i>	Teiidae
Uruçu	<i>Melipona subnitida</i>	Apidae
Veado catingueiro	<i>Mazama gouazoubira</i>	Cervidae

Anexo 8

PERFIL DOS ENTREVISTADOS

Grupo do cacique Afonso

Afonso – Morador de Brejo do Burgo onde nasceu e cresceu, ele tem mais de 40 anos, é casado com Dona Deza, com quem tem mais de 10 filhos. Tornou-se cacique no final da década de 80, liderando um grupo dissidente da chefia de Lelo.

Deza – Moradora de Brejo de Burgo onde nasceu e viveu toda sua vida. Ela tem mais de 40 anos é casada com Afonso, e apesar de não ter o título formal de liderança, é ela quem coordena a casa, tem grande influência sobre seu marido, filhos e noras que vivem na extensão do seu quintal. Dona Deza também tem um papel fundamental no trabalho na roça coordenando os trabalhos e participando de todas as etapas da “broca” do terreno à colheita.

Anísio – Morador de Brejo do Burgo, tem mais de 40 anos, é casado, agricultor, cria caprinos, abelhas nativas e Apis, e caça de vez em quando. É liderança da facção de Afonso, e é irmão da esposa de Afonso.

Béio – Morador de Brejo do Burgo, ele tem mais de 40 anos, é casado, trabalha na roça e na coleta de mel de abelhas. É liderança da facção de Afonso, e é irmão de Anísio.

Leidjane – Moradora de Brejo do Burgo, nascida e criada aí, trabalha como professora na escola Escola Indígena Ângelo Pereira Xavier da aldeia Brejo do Burgo. Sempre sonhou em lecionar, começou trabalhando como merendeira e agora está ensinado. Ela é jovem e apaixonada pela sala de aula, prefere não se envolver com a política local dos caciques, mas sofre com ela, pois a depender do prefeito eleito todo o quadro não concursado das escolas muda (se o prefeito eleito é aquele apoiado por um ou outro cacique).

Irineu e esposa – os pais de Leidjane apesar de idosos ainda trabalham na roça onde contam com ajuda de filhos, genro, noras e netos. Seu Irineu participa da festa do Amaro e fala com propriedade da religiosidade Pankararé e das histórias dos antigos.

Luzia – Dona Luzia nasceu e sempre viveu em Brejo do Burgo. Vive de sua aposentadoria e é seguidora da festa do Amaro .

Grupo do cacique Judival

Judival – Morador de Brejo do Burgo, ele nasceu e cresceu na Serrota, tem mais de 40 anos, é agricultor, cria caprinos, abelhas nativas e Apis, caça e faz variados trabalhos manuais (desde marcenaria à borracharia). Assumiu o papel de cacique quando Lelo, filho do primeiro cacique Pankararé deixou o cargo para trabalhar como funcionário da FUNAI.

Melquíades – Filho de Aprigio, um dos primeiros moradores da Serrota, Seu Melquíades é agricultor e profundo conhecedor do território e seus recursos, coleta plantas medicinais e mel para complementar a renda da família, e também participou das atividades do Projeto GEAP, através dos criatórios de ema e cutia, mas delegou a

responsabilidade deles a outras famílias. É uma importante liderança da facção de Judival, por meio de quem o Projeto GEAP chegou à Serrota.

Dadá – Moradora da Serrota, nascida no Brejo do Burgo, ela é casada com Melquíades com quem tem cinco filhos. Não trabalha mais na roça por problemas de saúde, mas ainda assim vai à feira toda semana vender os produtos agrícolas, frutas, plantas medicinais e mel trazidos para casa pelo marido.

Rufino – Morador da Serrota, agricultor e criador de caprinos e bovinos. É irmão de Dadá, e também uma liderança da aldeia. Recentemente um filho seu vem encabeçando a formação de uma associação de modo que a aldeia possa adquirir independência na captação de recursos para a elaboração de projetos.

Grupo do cacique Batista

Cida – moradora da Ponta d'Água, nascida e criada aí. Viveu em São Paulo com o marido quase 10 anos tendo regressado há poucos anos para a área indígena. Ela foi a primeira professora da Ponta d'Água, é esposa do cacique Batista com quem tem três filhos, uma das filhas também é professora. Devido às brigas internas entre a facção de Batista e as de Afonso e Judival, o grupo de Cida vem sofrendo retaliações nas escolas.

Apolônio e Nina – Moradores da Ponta d'Água, agricultores ativos apesar de já estarem idosos. São pais de Cida com quem mal falam por conta de desentendimentos com o cacique Batista. Apolônio foi uma liderança bastante atuante desde os tempos da demarcação da área indígena, embora hoje já não se envolva tanto com a política local.

Bica – Morador de Brejo do Burgo, casado, tem dois filhos pequenos. É um jovem agricultor e se interessa muito pela criação das abelhas sem ferrão. Na época do Projeto GEAP (2005/2005), ele não estava ligado a nenhuma facção política nem associação e não poderia participar das atividades, mas devido ao seu interesse pelas abelhas, lhe demos assistência e material para iniciasse sua criação. Já quando estava realizando minha pesquisa para o mestrado (2009), Bica estava decidindo se juntar a algum dos caciques para participar dos projetos e incrementar sua criação.

Zezinho e Maria – São pais de Bica. A casa do casal fica em Brejo do Burgo, mas Zezinho mora mais tempo na roça (na Aroeira), onde tem um rancho, do que em casa. A sogra dele era uma grande caçadora, a única mulher da região que caçava. Maria, esposa de Zezinho faz todo tipo de trabalho na roça, principalmente naquela próxima à sua casa. O pai de Zezinho é de Jeremoabo.

Anexo 9

QUADRO DAS ETNOVARIEDADES CONHECIDAS PELOS PANKARARÉ

Pau de leite	Mandioca	Mansa	Branca = Zacarias
		Braba	Purnunça ⁺ Manipeba ⁺ João grande* Sutinga ^{+*} Casca de tatu ^{+*} Maria José ^{+*} Priquití ^{+*}
Legume de caroço	Feijão	De corda	Feijão de moita Duas costas Bage-de-angico*
		De arranca	Carioquinha Rim de porco Feijão preto Cafezinho Favinha Rosinha Mulatinho Fogo na serra* Cachinho * Andu+* Mamona+* Boi gordo+* Bage roxa+* Sergipano*
	Milho		Alho Grande Pequeno = Catetinho (capuco-vermeio) Batité
Semente	Jerimum		Redondo Doce Branco Vermeio Abóbora Coração de boi Caboco*
	Abóbora		Leite De caboco Jacaré De cambão = de pescoço
	Melancia	De chupar	Couro de cascavel Branca Preta Rajada Mariscada
De bicho comer		De cachorro De cavalo	

+ Variedade não mais cultivada

*Variedade não registrada por Bandeira, 1993

Anexo 10
CALENDÁRIO PRODUTIVO

	TROVOADAS		MAR	INVERNO				AGO	SET	PROVÁVEL TEMPO DAS TROVOADAS		
	JAN	FEV		ABR	MAI	JUN	JUL			OUT	NOV	Dez
Feijão de corda	Plantio	Plantio		Colheita	Colheita	Colheita	Colheita	Colheita				
Milho	Plantio	Plantio		Plantio	Plantio	Colheita	Colheita	Colheita	Colheita	Colheita	Colheita	
Feijão de arranca				Plantio (do dia 20)	Plantio	Plantio (até dia 10) Colheita	Colheita	Final da colheita				
Mandioca						Plantio Colheita	Plantio Colheita	Plantio Colheita				
Melancia	Plantio	Plantio	Colheita	Colheita			Plantio	Plantio	Colheita	Colheita		
Abóbora e jerimum	Plantio	Colheita		Plantio	Colheita							
Caju	Coleta	Coleta									Coleta	Coleta
Imbu	Coleta	Coleta	Coleta									Coleta
Murici	Coleta	Coleta	Coleta	Coleta								
Licuri*										Coleta	Coleta	Coleta