



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE**  
**CENTRO DE HUMANIDADES – CH**  
**UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA- UAHG**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH**

**EDIVANIA GRANJA DA SILVA OLIVEIRA**

**OS ÍNDIOS PANKARÁ NA SERRA DO ARAPUÁ: RELAÇÕES  
SOCIOAMBIENTAIS NO SERTÃO PERNAMBUCANO**

Campina Grande/PB

Out./2014

**OS ÍNDIOS PANKARÁ NA SERRA DO ARAPUÁ: RELAÇÕES  
SOCIOAMBIENTAIS NO SERTÃO PERNAMBUCANO**

**EDIVANIA GRANJA DA SILVA OLIVEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História/UFPE, na Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Identidades, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação do Professor Doutor Edson Hely Silva.

Campina Grande/PB

Out./2014

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

O48i Oliveira, Edivania Granja da Silva.  
Os índios Pankará na Serra do Arapuá : relações sociambientais no sertão pernambucana / Edivania Granja da Silva Oliveira. – Campina Grande, 2014.

133 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2014.

"Orientação: Prof. Dr. Edson Hely Silva".

Referências.

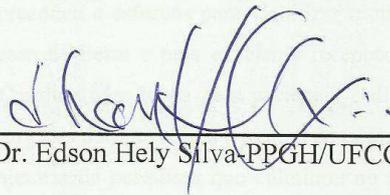
1. História Ambiental e Indígena. 2. Povo Pankará. 3. Serra do Arapuá.  
I. Silva, Edson Hely. II. Título.

CDU 930.2:502/504 (043)

EDIVANIA GRANJA DA SILVA OLIVEIRA

OS ÍNDIOS PANKARÁ NA SERRA DA ARAPUÁ: RELAÇÕES  
SOCIOAMBIENTAIS NO SERTÃO PERNAMBUCANO

Banca Examinadora



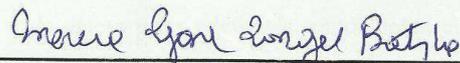
---

Prof. Dr. Edson Hely Silva-PPGH/UFCG (Orientador)



---

Prof. Dr. Iranilson Buriti de Oliveira - PPGH/UFCG (Examinador interno)



---

Profa. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista-PGCS/UFCG (Examinadora

externa)

Campina Grande/PB

Out./2014

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é o ato de reconhecer que enquanto seres sociais, na interação com o(s) Outro(s) sempre estamos absorvendo e recebendo colaboração. Com esse sentido, agradeço a todos(as) que diretamente ou indiretamente colaboraram na feitura dessa pesquisa.

Ao Povo Pankará pela disponibilidade, atenção e contribuição com a pesquisa. Nenem Pankará e o Pajé João Miguel pela acolhida, as “rezas” e “remédios” da Serra para toda minha família. A atenciosa Cacica Dorinha na organização das minhas idas a Serra, como também Luciete e Noemia que articularam minhas visitas. Ao Pajé Pedro Limeira pela paciência e disposição em contar a história e os saberes dos Pankará. A Dona Cota e família pela recepção em sua residência. E ao Professor Adailton por todo o trabalho que empreendeu e esforços para viabilizar transporte (motos) para algumas áreas de difícil acesso na Serra e pela excelente recepção em sua casa. E também a antropóloga, Dra. Carolina Mendonça pela paciência e disposição em contribuir para dirimir as dúvidas surgidas durante o meu percurso de pesquisa.

A minha trajetória de pesquisas que culminou no Mestrado foi graças ao meu grande amigo, o Professor Carlos Alberto Batista dos Santos, que sempre estimulou e organizou nossos estudos e trabalhos, uma parceria de amizade e interinstitucional.

Sincero agradecimento ao Professor Edson Silva pela preciosa ajuda e generosidade em partilhar seus saberes, imprescindível orientação para desenvolver esse trabalho. Durante a trajetória desse estudo conquistamos a amizade de Edson e de sua companheira, Penha Silva. Ganhamos novos amigos, um dos frutos dessa pesquisa.

Agradeço a Professora Mércia Batista Rangel, convidada externa da Banca de qualificação e de defesa pelas relevantes contribuições metodológicas e teóricas não somente para essa pesquisa, mas para meu desenvolvimento acadêmico. A professora Juciene Apolinário, sempre disposta em colaborar com o estudo e pela participação na minha banca de qualificação. Ao professor Iranilson Buriti de Oliveira pela disponibilidade em contribuir com essa pesquisa, professor convidado interno da Banca de defesa e também, como coordenador do Programa de Mestrado em História, a grande ajuda nos processos burocráticos. Aos Professores do Programa que ministraram disciplinas, Alarcon Agra, Edson Silva, Gervácio Aranha, Juciene Apolinário e Otávio Aguiar. E ao técnico administrativo, Felipe Alcântara, aos meus colegas da turma pela colaboração no meu caminhar como aluna de Mestrado.

Ao amigo, letrólogo, Roberto Remígio, por suas revisões e intervenções neste texto. A minha amiga, Aparecida Barbosa, pela paciência em ouvir e ler meus escritos e no incentivo as minhas divagações. Também a Marcela Foly pelo trabalho fotográfico na Serra do Arapuá. E todos/as meus grandes amigos/as, sintam-se agraciados/as.

Aos meus pais, sobrinhos e netos pela compreensão das minhas ausências e pelo apoio nessa caminhada. Meus filhos pelo envolvimento na execução de diversas tarefas, parceiros nas minhas atividades. Em especial, agradeço ao meu companheiro, Roberto de Oliveira, coparticipante dessa pesquisa, parte ou minha própria vida.

## LISTA DE SIGLAS

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IF SERTÃO PE – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambuco

OIEEIP – Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará

P.I. – Posto Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

UFCG – Universidade Federal de Campina Grande

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Paisagem na Caatinga no “sertão” da Serra do Arapuá_____	25
Figura 02 – Serra Negra, Floresta/PE_____	34
Figura 03 – Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE_____	36
Figura 04 – Etapa do Processo de Fabricação de Vassoura de Palha do Catolé_____	39
Figura 05 – Plantio Consorciado Pankará_____	46
Figura 06 – Aldeias Pankará_____	51
Figura 07 – Animal Silvestre na Serra do Arapuá_____	74
Figura 08 – Artefato de barro_____	75
Figura 09 – Terreiro “Mestre Juazeiro” em Aldeia Lagoa_____	102
Figura 10 – “Matas Sagradas”_____	104
Figura 11 – Planta Cabaça_____	105
Figura 12 – Pajé Pedro Limeira e seu “Maracá”_____	105
Figura 13 – Pajé João Miguel com seu “Cocar” de Caroá_____	105
Figura 14 – Nenem Pankará: “Reserva e Laboratório”_____	108

## RESUMO

Este estudo abordou a Serra do Arapuá, Brejo de altitude, Bioma Caatinga, Sertão pernambucano, nas suas especificidades socioambientais e enquanto território físico e simbólico para o Povo Pankará, numa perspectiva da História Ambiental e Indígena dialogando também com outras áreas do conhecimento, como a Antropologia, a Geografia, a Biologias, etc., a fim de compreender a importância do ambiente naturais, onde vivem os Pankará. Apresentamos também estudos sobre a ocupação do Sertão nordestino, as políticas empreendidas pelo Estado, pelos missionários e “curraleiros” a respeito dos diversos grupos indígenas que habitavam a região. Empreendemos reflexões a respeito da identidade étnica relacionando com o Ambiente que os Pankará vivem, discutindo suas experiências. Destacamos a importância e os usos das plantas da Serra do Arapuá pelo Povo Pankará, em especial, na ritualística e na terapêutica. Para tanto, apropriamos de concepções teóricas e metodológicas, especialmente da História Ambiental e da Antropologia, através de pesquisas bibliográficas e das memórias dos Pankará, no intuito de contribuir com reflexões sobre a importância do Ambiente, a Serra do Arapuá na afirmação da identidade Pankará.

Palavras-chave: Histórias Ambiental e Indígena; Povo Pankará; Serra do Arapuá;

## **ABSTRACT**

This study addressed the Serra do Arapuá, altitude slough, Caatinga, Pernambuco backlands, in its social and environmental characteristics and as a physical and symbolic territory for Pankará People, from the perspective of Environmental History and Indigenous, also dialoguing with other areas of knowledge such as Anthropology, Geography, Biologies, etc., in order to understand the importance of the natural environment where the Pankará live. We also present studies on the occupation of the northeastern backlands, the policies undertaken by the state, and missionaries "Curraleiros" about the various indigenous groups who inhabited the region. Undertake reflections on the ethnic identity relating to the environment that Pankará live, discussing their experiences. We emphasize the importance and uses of plants of the Serra do Arapuá by the Pankará People, especially in ritual and therapy. Therefore, we appropriate theoretical and methodological concepts, especially the Environmental History and Anthropology, through literature searches and memories of Pankará in order to contribute with reflections on the importance of the environment, the Serra do Arapuá in the affirmation of Pankará identity.

Key words: Indigenous Environmental History; Pankará People; Serra do Arapuá.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>CAPÍTULO 1 - O ESTUDO DA HISTÓRIA AMBIENTAL NO TERRITÓRIO DO POVO PANKARÁ</b>	22
O Bioma Caatinga: algumas considerações	23
Polígono das Secas	26
Polígono da Maconha	26
Sertão: concepção geográfica, biológica e histórica	29
Brejos de Altitude: “ilhas” de umidade nas Caatingas	32
A Serra do Arapuá: “refrigério” e “refúgio” de índios	35
<b>CAPÍTULO 2 - A HISTÓRIA AMBIENTAL DA SERRA DO ARAPUÁ A PARTIR DAS MEMÓRIAS DOS ÍNDIOS PANKARÁ</b>	52
Ocupação do Sertão: Indígenas, Missionários e “Curraleiros”	52
Do “desaparecimento” ao “reaparecimento” dos indígenas no Nordeste	59
Atikum e Pankará e suas relações históricas e socioambientais	60
De “Caboclos” da Serra do Arapuá a Índios Pankará	64
Práticas Tradicionais e Sistemas Fundiários Pankará	70
<b>CAPÍTULO 3 - A IMPORTÂNCIA DAS PLANTAS SAGRADAS NOS RITOS E CURAS DA “CIÊNCIA PANKARÁ” NA SERRA DO ARAPUÁ</b>	86
Os índios e a Jurema – planta sagrada	86
Jurema: “Professor do índio Pankará”	94
Serra do Arapuá – espaço sagrado Pankará	102
Terapêutica Pankará: plantas sagradas da Serra do Arapuá	107
<b>ALGUMAS CONSIDERAÇÕES</b>	113
<b>REFERÊNCIAS</b>	117

## INTRODUÇÃO

Desde 2008 vimos exercitando tentativas de aliar teorias e práticas no fazer historiográfico e pedagógico por meio de projetos de pesquisas e didáticos focados na temática dos chamados Povos indígenas e tradicionais<sup>1</sup>, da História das Culturas Afro-brasileira e Indígenas, na aplicabilidade das leis 10.639/03<sup>2</sup> e 11.645/08 no âmbito institucional (IF SERTÃO PE), estabelecendo parcerias e colaborações com outras instituições e também nos diálogos com a sociedade regional.

As ações e intercâmbios com diversos colegas de áreas distintas facilitou o contato com teorias e metodologias de outras áreas de reflexões nas Ciências Humanas, Sociais e da Natureza. Assim, os diálogos têm sido mais prementes com a História Ambiental, a Antropologia e as chamadas Etnociências, envolvendo aspectos históricos, socioculturais, econômicos, socioambientais, a fim de perceber a importância do ambiente natural para esses grupos humanos.

O interesse em pesquisar o povo Pankará surgiu em 2012, por meio do contato com um aluno Pankará da turma do PROEJA-Edificações IF SERTÃO PE/Campus Petrolina (Modalidade: Educação de Jovens e Adultos). O estudante fez um breve relato das situações vivenciadas pelos Pankará, principalmente relacionadas aos conflitos fundiários, devido às pressões dos “posseiros” em negar a identidade dos indígenas, em razão do local onde habitam, a Serra do Arapuá, ser considerado um lugar favorável pela disponibilidade maior de recursos hídricos e vegetação “verde” em meio a Caatinga. Com essas informações preliminares visitei a Serra do Arapuá, realizando entrevistas com algumas lideranças indígenas e iniciei estudos sobre a história indígena no Sertão nordestino, em especial o Sertão pernambucano, surgindo então alguns questionamentos, dentre os quais, aqueles que definimos como mais significativos: como os Pankará afirmam sua presença na Serra do Arapuá? Qual a importância desse ambiente para o povo Pankará? Como ocorreu/ocorre o processo de mobilização

---

<sup>1</sup>Utilizamos essa expressão com o sentido de compreender “Populações indígenas e tradicionais” como grupos que historicamente possuem em comum “baixo impacto e de que têm no presente interesses em manter ou recuperar o controle sobre o território que exploram” (CUNHA & ALMEIDA, 2014, s/p).

<sup>2</sup> A Lei n. 10.639/03 tornou obrigatório o estudo da História da África e da Cultura Afro-brasileira, no âmbito de todo o currículo escolar. Em 2008 foi aprovada a Lei n. 11.645/08, incluindo o estudo da História Indígena em todas as escolas brasileiras.

política dos “caboclos”<sup>3</sup> da Serra do Arapuá para afirmação da identidade étnica Pankará?

Ressalta-se que as mobilizações contemporâneas dos povos indígenas no Nordeste para o reconhecimento de suas identidades étnicas e de seus direitos, dentre os quais seus territórios perante a sociedade e o Estado brasileiro, ocorreram principalmente a partir das décadas de 80 e 90 do Século XX, ocorrendo nesse período grandes conflitos e violência nas áreas ocupadas ancestralmente pelos “caboclos”, “descendentes”, “remanescentes” de índios. Estes passaram a articular e interagir com outros grupos indígenas do sertão nordestino que vivenciaram o mesmo processo, pressionando órgãos governamentais, como a Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Momento também marcado pelo aprofundamento de estudos e o surgimento de novos métodos, novas teorias, na perspectiva de uma “nova história indígena” no Brasil. Salientando que as mobilizações e intercâmbios entre os grupos indígenas, que habitam diversas localidades nordestinas, têm na prática ritualística do Toré<sup>4</sup> uma das principais expressões de afirmação da identidade indígena.

No sentido de garantir proteção, os grupos indígenas buscaram também alianças com diversos organismos e instituições não-governamentais, bem como o respaldo de pesquisadores, para ter direitos à terra e a identificação étnica reconhecidos. Como é o caso dos índios Pankararu habitantes também no Sertão pernambucano, que desenvolveram estratégias e utilizaram de diversos recursos para “mediação com agências externas: indígenas ou não, oficiais ou não” (ARRUTI, 1996, p. 105). Tais estratégias resultaram na década de 1980, no primeiro momento de organização de um movimento indígena nacional que gerou conquistas na Constituição de 1988, a qual “reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores” (CUNHA, 2012, p. 22). Alguns desses direitos garantidos na Constituição de 1988 ainda não foram efetivados para a maioria dos povos indígenas do Nordeste.

---

<sup>3</sup>O termo caboclo no Nordeste foi usado por não-índios para designar as populações habitantes dos antigos aldeamentos, mas que também foi apropriado pelos próprios índios como forma de “esconder a identidade étnica diante de inúmeras perseguições” (SILVA, 2011, p. 315). Em algumas situações, é usado para deslegitimar os seus próprios possuidores. O índio Pankará, Luís Pedro afirmou que “caboclo é como se fosse índio” (LUÍS PEDRO DOS SANTOS, 2014).

<sup>4</sup>O Toré, como uma dança coletiva, ritual praticado pelos Pankará, é ainda dançado para se divertir como “brincadeira”. Ou também principalmente como forma de afirmação étnica em espaços públicos e mobilizações sociopolíticas. Para reflexões sobre os múltiplos sentidos do Toré entre os povos indígenas no Nordeste, ver GRUNEWALD, 2005.

A partir da metade do século XX os Pankará empreenderam várias ações para o reconhecimento e a conquista de direitos étnicos. Por isso, neste estudo não será destacada uma temporalidade específica. Pois, as décadas de 1980 e 1990 foram marcante para o Povo Pankará pela intensificação de conflitos na Serra do Arapuá, quando ocorreu o “banimento” de uma das lideranças mais atuantes, Luiz Limeira (pai do atual Pajé Pankará, Pedro Limeira e da Cacica<sup>5</sup> Dorinha) no processo de mobilizações dos indígenas por seus direitos. Ocorreu ainda a ruptura com os índios Atikum, devido a proibição do povo da Serra do Arapuá de usufruir de assistência do Posto Indígena Atikum. Vale salientar que desde a década de 1940, os Atikum que habitam a Serra do Umã, próxima a Serra do Arapuá, foram reconhecidos como indígenas e receberam assistência do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com a instalação de um Posto Indígena. Nesse período também foi significativo o processo de enfrentamentos dos índios na Serra do Arapuá com os “posseiros” para realização de rituais, como o Toré, práticas proibidas pelos fazendeiros (MENDONÇA, 2013). E, a década de 2000 culminou com o processo de mobilização para a afirmação da identidade étnica através da autodenominação Pankará.

O povo Pankará habita a Serra do Arapuá, área de um brejo de altitude, no Bioma Caatinga, Sertão pernambucano, município de Carnaubeira da Penha, que faz parte da mesorregião São Francisco e da microrregião Itaparica. Limitando-se ao Norte com os municípios de Mirandiba e Salgueiro, ao Sul e Oeste com Belém de São Francisco e a Leste com Floresta (MASCARENHAS, 2005).

A região semiárida brasileira que faz parte do Bioma Caatinga é considerada como uma área de grande biodiversidade, com “populações indígenas e rurais mestiças habitando áreas de grande diversidade biológica que aprenderam, ao longo do tempo, como conviver em ambientes bastante diversificados, como as regiões semiáridas” (CASTRO el all, 2010, p. 246).

A pesquisa que propomos, foi realizada no âmbito do Programa de Mestrado em História/UFCG (PB), inserida na linha de pesquisa Cultura, Poder e Identidade devido à pesquisa está em consonância com os objetivos da linha de pesquisa citada. Portanto, esse estudo teve o objetivo de pesquisar as relações do povo Pankará com a Natureza, numa perspectiva da História Ambiental, a partir da presença indígena na Serra do Arapuá e adjacências em meio ao Sertão pernambucano, em sua importância para a

---

<sup>5</sup> Optei o uso da palavra cacique no feminino Cacica.

afirmação da identidade étnica e reivindicações dos seus direitos. Buscamos evidenciar a presença histórica dos Pankará na região estudando as relações socioambientais desse grupo, salientamos a importância do conhecimento do Bioma Caatinga e os significados para afirmação da identidade étnica e reivindicações territoriais deste povo.

A História Ambiental foi concebida na década de 1970 nos Estados Unidos, tendo como pressuposto teórico-metodológico uma nova fronteira no estudo da História, envolvendo o exercício historiográfico com temas ambientais e cotidianos da sociedade. Uma concepção de estudo pautada na ciência social concebendo as sociedades humanas e a historicidade dos sistemas naturais. Dessa forma, priorizando a Natureza orgânica e inorgânica, as relações dos seres humanos com os diversos ecossistemas, considerando as mudanças biofísicas ao longo do tempo, em uma compreensão das dimensões físicas e simbólicas dos humanos em relação à Natureza. Envolve concepções teóricas e metodológicas de outros campos do conhecimento, como por exemplo, a Ecologia, a fim de possibilitar ao historiador ambiental compreender o passado e para refletir acerca do presente e buscando perceber de que forma ocorreu a organização e a funcionabilidade de um Ambiente num dado tempo e espaço (LOPES, 2010; PÁDUA, 2010).

O sentido de Natureza neste estudo considera a temporalidade, o espaço e os processos históricos dos grupos humanos como produtores culturais e a interação com a fauna, flora e os componentes abióticos do ambiente físico conectados ao universo simbólico (FILHO e FERREIRA, 2012).

A concepção teórica e metodológica deste trabalho considerou principalmente estudos nos âmbitos da História Ambiental, Antropologia, da Geografia, da Biologia, as ideias da Epistemologia Ambiental, da Etnoecologia e da Etnobotânica para compreender as relações estabelecidas, principalmente dos povos indígenas com os ambientes ecológicos onde vivem (LEFF, 2005 e 2009; COLAÇO, 2006). A principal linha teórica e metodológica desta pesquisa é, portanto, a História Ambiental, compreendendo que as análises devem considerar um ambiente físico e ecológico relacionados aos diversos aspectos, como os socioculturais, políticos, religiosos, etc., imbricados numa história regional, por envolver “processos sociais (e naturais), geograficamente circunscritos, embora tipicamente os limites dessas áreas sejam naturais, e não sociais ou políticos” (DRUMOND, 1991, p. 181).

Para compreender como a Serra do Arapuá foi afetada pelos Pankará e como os indígenas foram ao longo do tempo afetados por esse Ambiente, nos inspiramos em

estudos de Donald Worster (1991 e 2003), concepções de Paulo Martinez (2005 e 2011). Nas reflexões de Regina H. Duarte (2005) procuramos entender de que forma as relações com a Natureza afetaram os ambientes e a própria existência humana. E, para perceber a apropriação da natureza pelos Pankará envolta nas sociabilidades, nas expressões da religiosidade, nos conhecimentos e nas formas simbólicas das relações estabelecidas por este povo no Ambiente, nos apropriamos dos estudos de Gilmar Arruda (2011).

O exercício da História Ambiental em nosso estudo é no sentido de “reconhecer que os atos humanos acontecem dentro de uma rede de relações, processos e sistemas que são tão naturais quantos são culturais” (ESPÍNDOLA, 2012, p. 169), na perspectiva de uma história indígena que pode ser reconstituída a partir da interpretação dos conhecimentos da flora e fauna e das nomeações feitas pelos indígenas aos diversos elementos da Natureza (LEONARDI, 1999).

A nossa pesquisa também considerou as importantes contribuições de José Augusto de Pádua, sobre as concepções de “biomas”, por envolver conceitos geográficos, biológicos, climáticos, geológicos e socioculturais, focados na preservação e sustentabilidade dos ecossistemas que compõem cada bioma brasileiro, em especial, o Bioma Caatinga (PÁDUA, 2009), numa perspectiva de uma História Ambiental que busca compreender,

A constituição da Caatinga que marca o cenário do Sertão [...]. É preciso entender a sua geomorfologia, entender o semiárido (neste caso, o mais densamente povoado do mundo) [...] a construção de uma reflexão que considere a apropriação, a significação da natureza e as transformações das paisagens, possibilitando o alargamento de estudos sobre os significados da natureza em, e para, diferentes grupos étnicos em tempos históricos (FUNES, 2013, p. 206 e 207).

Nesse sentido, o estudo da História Ambiental nas relações que se estabelecem entre os Pankará e a Serra do Arapuá envolvem continuidades e discontinuidades desse grupo social em seu Ambiente, suas práticas de sobrevivência, de produtividade nas relações e representações da Natureza e as tradições, os mitos e a cosmologia. Um exercício historiográfico de construção sociocultural do ambiente Natural, como tentativa de evidenciar uma História Ambiental na Serra do Arapuá.

Assim, para a compreensão fitogeográfica do Bioma Caatinga, na área do Semiárido brasileiro, em especial as Caatingas do Sertão pernambucano foram considerados os estudos de: MELO, 2012; VASCONCELOS SOBRINHO, 1949;

LIMA-ANDRADE, 1975; ANDRADE, 1988; MACIEL, 2009 e AB'SABER, 2003. No que diz respeito à denominação e classificação das áreas de brejos, nos baseamos principalmente nos estudos de Gilberto Osório (1954), Raquel Lins (1989), Kátia Porto et al (2004) e Raquel Baptista (2005), com o objetivo de compreender as singularidades físicas, climáticas, biológicas e socioculturais do ambiente brejo de altitude e os usos de recursos naturais desse ambiente. Em especial no Sertão pernambucano, a Serra do Arapuá, local de “refrigério<sup>6</sup>” e “refúgio” de índios e lugar de cobiça e disputa pela terra por não-índios.

Essa pesquisa, portanto, pretendeu fazer reflexões a partir dos “índios na história”, numa tentativa de exercitar uma “história indígena da Caatinga” na perspectiva dos estudos recentes de historiadores e antropólogos, em especial sobre os índios do Nordeste, a fim de compreender o universo histórico e socioambiental que envolveram/envolvem, principalmente os indígenas do sertão nordestino. Nesse processo, foram apropriadas correntes teóricas que interpretaram a ocupação no Sertão do Nordeste, os processos históricos e políticos empreendidos pelo Estado, Igreja e “proprietários de terras” em relação aos indígenas, desde o período colonial. As mobilizações deflagradas em fins do século XX por diversos grupos indígenas do sertão nordestino, focadas nas temáticas das afirmações identitárias e territoriais pautadas nas mobilizações pela terra e na garantia de direitos diferenciados, principalmente à Educação e a Saúde Indígena, como é o caso do povo Pankará<sup>7</sup>

Para tanto, foi necessário traçar um quadro histórico sobre os usos da Natureza pelos índios desde o início da colonização portuguesa, principalmente no Nordeste, e as dinâmicas dos processos vivenciados pelos indígenas, as políticas e legislações estatais estabelecidas para a “proteção” dos índios aldeados, no “apaziguamento” ou na declaração de “guerras” contra os indígenas “selvagens”. Considerando as alterações dessas políticas e a declarada “extinção” dos índios em Pernambuco em fins do século XIX, o processo de mobilização durante todo o século XX de grupos indígenas na busca da garantia de direitos a terra e da assistência pelo governo republicano, por meio da instalação de Postos Indígenas pelo extinto Serviço de Proteção aos Índios/SPI e pela Fundação Nacional do Índio/FUNAI.

---

<sup>6</sup> Refrigério é o mesmo que frescura de vento, sensação produzida pelos ventos frios.

<sup>7</sup> Existem diversos estudos sobre as mobilizações contemporâneas dos índios no Nordeste, dentre os quais: ANDRADE, 2002; ARRUTI, 1995 e 2004; BATISTA, 2005; BEZERRA 2012; GRÜNEWALD, 2002 e 2004; OLIVEIRA, 2004 e 2011; MEDEIROS, 2002 e 2011; MENDONÇA, 2003 e 2013; REESINK, 2002 e 2011; SILVA, 2004, 2008 e 2012.

E, principalmente, a partir da década de 1980, as ocorrências de emergências étnicas de vários povos indígenas no Sertão nordestino, como foi o caso do povo Pankará, por meio de suas memórias para afirmação étnica e em suas relações socioambientais com a Serra do Arapuá, em especial o uso de plantas para fins terapêuticos e ritualísticos. Como também salientando a importância da Serra do Arapuá para os Pankará, pois, “É sobre este território que se afirmam como indígena, reelaborando sua cultura e ressignificando suas relações com o meio ambiente” (MENDONÇA, 2003, p. 30).

Os Pankará tornaram público seu ressurgimento étnico em 2003, no *I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial*, em Olinda/PE, quando os povos indígenas na Região afirmaram suas identidades étnicas e autodenominaram-se “povos resistentes”, mobilizados pelas reivindicações e garantia de seus territórios, do Ambiente, de suas expressões socioculturais, pela conquista de direitos a uma Educação e Saúde diferenciadas (SILVA, 2004). Esse processo de afirmação de identidade étnica do povo Pankará tem o ritual do Toré como expressão primordial na dinâmica da vida sociocultural, ambiental e política, “tradição mantida pelos mais velhos há mais de um século na Serra do Arapuá (SANTOS, 2011, p. 40).

Sobre a mobilização para a afirmação étnica Pankará, Tomás Paoliello afirmou que teve como primeiro elemento disparador reivindicação pela saúde diferenciada e “Somente num segundo momento a comunidade coloca-se com disposição de enfrentar um processo (que pelo exemplo Atikum pode ser longo e sofrido) que lhes garanta um território” (OLIVEIRA, 2010, p. 218).

Em suas reflexões, o antropólogo Fredrik Barth explicitou que há variação tanto na forma de organização de um grupo étnico, quanto na articulação interétnica. Dessa forma, os atuais movimentos dos indígenas no Nordeste são essencialmente mobilizações políticas (BARTH, 2000).

A noção de territorialização apropriada neste estudo baseia-se nas concepções de João Pacheco de Oliveira, pensando a partir do processo colonizador na América Portuguesa e as relações com a sociedade “nativa”. Portanto, a presença colonial inaugurou uma nova relação da sociedade com o território, a partir de complexas transformações de sua existência sociocultural. Exigindo reflexões acerca dessa sociedade e seu território para compreender as mudanças sofridas em suas instituições e os sentidos atribuídos a suas expressões culturais. Assim, a territorialização pode ser compreendida como um processo de reorganização social envolvendo, “uma nova

unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora”, necessidade de elementos políticos especializados, uma “redefinição do controle social sobre os recursos ambientais” e “a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 2004, p. 22). Nesse sentido, território é compreendido como,

Uma recriação do real, uma reapropriação do espaço de acordo com obstáculos e mananciais que não são apenas montanhas, rios, nichos ecológicos, mas também cercas, fronteiras, relações de afinidades e parentesco, domínios sagrados, áreas de atrito, regiões consagradas a trocas e festividades e aqueles próprios rios, nichos e montanhas nomeados e, por isso, sobrecarregados de sentido (ARRUTI, 1996, p. 115).

Em relação a grupos étnicos será considerada a concepção de Fredrik Barth (2000), pois a reconstituição histórica de um grupo étnico não é uma descrição de uma cultura cristalizada no passado, imutável, uma vez que:

Os elementos da cultura atual do grupo étnico em questão não surgiram do conjunto específico que constituía a cultura do grupo em um momento anterior, ainda que este grupo tenha existência contínua do ponto de vista organizacional, com fronteiras (critérios de pertencimento) que, apesar de modificarem-se, demarcam efetivamente uma unidade que apresenta continuidade no tempo (BARTH, 2000, p. 67<sup>8</sup>).

Dessa forma, pensando a concepção de territorialidade afirmada por João Pacheco de Oliveira e José M. Arruti, bem como a noção de fronteiras étnicas a partir de Fredrik Barth foi com o sentido de refletir sobre as formas de apropriação do Ambiente - Serra do Arapuá-, as noções de pertencimento e de afirmação identitária dos Pankará. Pois mesmo que esse grupo étnico mantenha uma longa relação de contato com a chamada sociedade envolvente e também com outros grupos indígenas na região, como afirmou Barth (2000), as fronteiras étnicas permanecem. Mesmo que aconteça “mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas”. Nesse sentido, as diferenças culturais persistem ainda que com a ocorrência “do contato interétnico e da interdependência entre etnias”. Por isso, “os grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores” (BARTH, 2000, p. 26 e 27). Ressaltando que, “A memória histórica sobre a qual um grupo baseia sua identidade presente pode nutrir-se de lembranças de

---

<sup>8</sup> Essa afirmativa é parte do texto “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, de Fredrick Barth, originalmente publicado em 1969.

um passado prestigioso ou ser apenas a da dominação e do sofrimento compartilhados” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 165).

Em nosso estudo utilizamos a História Oral para pesquisas sobre as memórias e a história indígena, pois a importância dessa técnica consiste em propiciar as subjetividades e as representações do passado, a partir das situações vividas e da compreensão do passado. (ALBERTI, 2004). Nesse sentido, a opção metodológica pela História Oral foi no intuito de compreender a história do povo Pankará por meio dos relatos orais para perceber os processos históricos vivenciados por eles. Concebendo os relatos orais como possibilidades para compreensão das experiências singulares desses povos (BEZERRA, 2012). A concepção é que “um regime de memória propicia um relato de uma história, mas o pesquisador deve buscar as muitas histórias e o seu entrelaçamento” (OLIVEIRA, 2011, p. 14).

Dessa forma, foi que o nosso estudo teve como foco a história do povo Pankará em suas relações com a Serra de Arapuá e adjacências, a partir da pesquisa de memórias para perceber os saberes e fazeres indígena no conjunto das relações socioambientais com a Caatinga, na perspectiva histórica de “conceber o passado é também negociar e disputar significados e desencadear ações” (ALBERTI, 2004, p. 33). Compreendendo que as relações entre etnicidade e território devem ser pensadas pelas relações socioculturais mediadas pelo território “e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressas de autoctonia” (OLIVEIRA, 2004, p. 33).

Assim, foram consideradas as memórias como fontes históricas, pois alargam o campo das possibilidades interpretativas, os múltiplos temas de investigação, formulando novas problematizações e produzindo novas abordagens. Pois, “pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência” (BOSI, 1994, p. 09).

A memória também é compreendida em nosso estudo na concepção de Maurice Halbwach, ao afirmar que lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias atuais as experiências do passado (HALBWACH, 2004) e nas reflexões de Michel Pollak ao destacar que o aprendido, o vivido e o transmitido ocorrem por meio de interações permanentes tanto nas memórias individuais quanto nas coletivas. E que o trabalho efetuado para o enquadramento da memória é alimentado pela história através do uso de materiais que podem ser interpretados e associados a

outros referenciais para a manutenção e também reinterpretação constante do passado a partir das disputas do presente e do futuro (POLLAK, 1989). O mesmo autor considerou a memória também como construção individual e social, em relação à memória herdada há uma intrínseca relação com o sentimento de identidade. A memória sofre flutuações no momento que é articulada, expressada. Por isso, a memória é elemento constituinte da identidade, no sentido da representação que o indivíduo faz de si e como é definida a sua representação para os outros e ainda,

A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que a memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo. (POLLAK, 1992, p. 5).

Em relação às memórias dos Pankará foram realizadas entrevistas orais com o objetivo de compreender as relações deste povo com a Serra do Arapuá, focadas nos aspectos históricos e socioambientais que envolvem sua afirmação identitária. Para tanto, os/as entrevistados/as selecionados/as foram lideranças e mais velhos da comunidade a fim de perceber os saberes e fazeres dos Pankará historicamente construídos na convivência com a Caatinga, na Serra do Arapuá e adjacências. Entrevistamos a Cacica Dorinha, os pajés Pedro Limeira, Manoelzinho Caxeado e João Miguel. Visitamos Pedro Leite, o outro Pajé, mas infelizmente não foi possível entrevista-lo em razão de seus problemas de saúde, falecendo pouco tempo depois da nossa visita. Foram realizadas ainda entrevistas com outras lideranças, a exemplo de Luciete Pankará, Manoel Santos, Nenem e Cícero de Cota, além de agricultores, artesãos, professores, etc. Optamos por selecionar entrevistados/as que morassem em uma das três áreas geográficas consideradas pelos Pankará em seu território: “Sertão”, “Agreste” e “Chapada”, totalizando dezenove índios/as.

O estudo da História Ambiental na Serra do Arapuá e os índios Pankará em suas relações socioambientais, será apresentado em três capítulos. No primeiro capítulo, abordaremos a Serra nas suas especificidades socioambientais e enquanto o território físico e simbólico para o povo Pankará. Buscamos pensar a História Ambiental e indígena numa interface com outras áreas do conhecimento em um exercício interdisciplinar, tendo como fontes pesquisas bibliográficas e fontes orais dos índios Pankará sobre a importância do ambiente natural onde vivem, a Serra do Arapuá.

No segundo capítulo, apresentamos estudos desde o período colonial acerca da ocupação do Sertão nordestino, sobre as políticas empreendidas pelo Estado e pelos missionários a respeito dos diversos grupos indígenas que habitavam a região. Também refletimos a respeito da identidade indígena no Ambiente em que vivem, discutindo suas experiências, baseando-se também em pesquisas bibliográficas e as memórias dos índios que expressam a afirmação de presença indígena na Serra do Arapuá, onde o povo Pankará tem se mobilizado para conquista, reconhecimento e garantias dos seus direitos.

O terceiro capítulo pretendeu demonstrar os usos das plantas pelos indígenas desde o período colonial e investigar os usos das plantas da Serra do Arapuá, Brejo de altitude, Bioma Caatinga, pelo Povo Pankará, em especial, na ritualística e na terapêutica, apropriando de teorias e concepções metodológicas com o intuito de contribuir para as reflexões sobre as relações entre o Ambiente na afirmação da identidade Pankará.

## CAPÍTULO 1

### O ESTUDO DA HISTÓRIA AMBIENTAL NO TERRITÓRIO DO POVO PANKARÁ

O Sertão pernambucano situa-se no Bioma Caatinga, com relevante incidência de endemismo de espécies animais e vegetais. A complexidade e a biodiversidade dessa região são ampliadas pelo fato de que se trata da única ecorregião de floresta tropical seca do mundo, cercada por florestas úmidas e semiúmidas (BRASIL, 2006). O quantitativo populacional que habita esse Bioma representa “28 milhões de brasileiros, dos quais 38% vivem em áreas rurais. Abriga a população mais pobre do Nordeste e uma das mais pobres do Brasil” (CASTRO, 2012, p. 01). Também essa área faz parte da Serra da Borborema e do São Francisco, sendo uma meia encosta entre a Borborema e o Rio São Francisco. A maior altitude do Sertão encontra-se na área de influência da Borborema e nas margens do rio sua menor altitude. Os principais rios que compõem a Bacia do São Francisco são o Moxotó, o Pajéu e o rio Brígida, com percursos no sentido Norte-Sul de acordo com o declive natural (VASCONCELOS SOBRINHO, 1949).

Compreende-se que Bioma é uma forma de classificação de comunidades biológicas e ecossistemas semelhantes nas suas características vegetais (RICKLEFS, 2003). Os biomas são compostos pelos grandes ecossistemas terrestres do mundo, ocorrendo em áreas regionais ou subcontinentais. Exemplos de biomas são as áreas de desertos, de savanas, de florestas pluviais, tropicais e decíduas. A problemática em classificar os ambientes naturais em biomas é devido a grande biodiversidade existente dentro de uma mesma categoria taxonômica. (KORMONDY e BROWN, 2002).

Essa região denominada de Sertão pernambucano faz parte das Caatingas semiáridas nordestinas, local de habitação da maioria dos atuais povos indígenas em Pernambuco, como é o caso do povo Pankará que habita uma área de brejo de altitude, zona de exceção dentro do Bioma Caatinga, a Serra do Arapuá. Nesse capítulo faremos uma breve caracterização do Bioma Caatinga, sobre a concepção do Sertão como espaço geográfico, biológico e histórico, a descrição dos brejos de altitudes e em especial, as relações dos índios Pankará com o ambiente natural onde habitam. Nossas reflexões têm como norte, a História Ambiental e indígena, numa perspectiva interdisciplinar, tendo como fontes pesquisas bibliográficas e fontes orais dos índios

Pankará sobre o ambiente natural como fator de afirmação étnica e de reivindicação do seu território.

As relações do povo Pankará com a Caatinga foram consideradas a partir da intrínseca convivência dos indígenas com a Natureza, para designar as relações parentais no uso de metáforas comparando a vegetação e os processos reprodutivos vegetais e suas ancestralidades, na utilização de expressões como “casca do mesmo pau”, “tronco velho”, traçando um paralelo de uma genealogia humana com a flora e a fauna da Caatinga. (MENDONÇA, 2003, p. 65).

### **O Bioma Caatinga: algumas considerações**

O Bioma Caatinga é a única região natural exclusiva do território brasileiro. Mas, também é a menos estudada, possui menos Unidades de Conservação, sendo a menos protegida das regiões naturais do Brasil. Essa região foi a primeira a ser explorada, fruto de extenso processo de mudanças e devastação de seus ambientes com a exploração excessiva de seus recursos naturais, prática insustentável de uso de recursos da Caatinga. Resultando na extinção e alteração de vários ecossistemas exclusivos, gerando maior ocorrência em vários locais de áreas de desertificação (LEAL, TABARELLI, SILVA, 2005).

Estudos apontam que o Semiárido nordestino ao longo do tempo vem sofrendo exploração excessiva de seus recursos naturais com o predomínio do “ruralismo tradicional” e suas práticas de exploração da Natureza, marcada pela relação paternalista com o Estado, resultando em acelerado processo de destruição de recursos hídricos por meio do desmatamento das matas ciliares, favorecendo o assoreamento de rios e reservatórios, esgotamento de solos com a perda de componentes físicos e químicos através principalmente de processos de erosão, gerando restrições do “potencial biológico da terra, reduzindo a produtividade agrícola e sacrificando as populações” (CIRILO et al, 2007, p. 58).

O historiador ambiental José Augusto de Pádua, em relação ao termo “biomas” destacou que o mesmo possui “uma série de vantagens em termos de comunicação, educação e política de desenvolvimento sustentável” (PÁDUA, 2009, p. 122). Afirmou também que o conceito de bioma é revestido de “uma grande capacidade de agregação” e inclui “elementos mais amplos da biologia, clima, geologia etc.”, pois “cada bioma, na verdade, constitui um mosaico de ecossistemas”. Uma vez que diferentemente do

conceito de regiões fitogeográficas, no qual a vegetação é distribuída de forma descontínua e heterogênea por diferentes regiões políticas brasileiras, o conceito de bioma envolve uma territorialidade, um “espaço organizador nacional”, composto por “um conjunto de pequenos componentes ecológicos”. Favorecendo ainda “unidades geográficas contínuas” e possibilita a compreensão geográfica sobre questões “sociais e humanas”, contribuindo para as noções de identidades e pertencimento dos indivíduos que habitam as diversas regiões que compõem cada bioma (PÁDUA, 2009, p. 123).

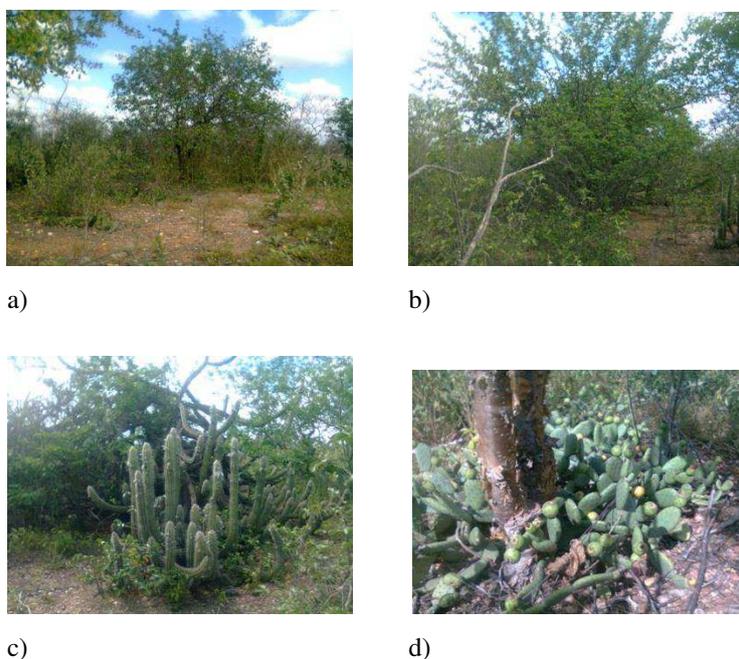
Em concordância com alguns estudiosos (MACIEL, 2009; AB’SABER, 2003; LEAL, TABARELLI, SILVA, 2005), optamos por utilizar neste estudo a denominação no plural de “Caatingas” para a citada região natural nordestina, por existir diferentes variedades fisionômicas de vegetação.

Caatinga é tida como uma palavra de origem tupi-guarani que significa “floresta branca” ou “mata branca”, caracterizada pela paisagem seca que durante os períodos de escassez de chuvas, na estação seca, ocorre alteração na vegetação com a perda de folhas, com os troncos brancos e brilhosos das árvores e arbustos, assumindo a aparente cor branca. A vegetação das caatingas é composta por significativa biodiversidade, ocorrendo nos topos de tabuleiros como na Chapada do Araripe a incidência de vegetação do tipo Cerrado. Nas encostas e nos inselbergs – morros isolados em áreas planas, formados por terrenos cristalinos mais resistentes, ocorrem à vegetação de florestas secas e Caatinga arbórea. Nos tabuleiros costeiros e topos de serras de brejos de altitude, em Pernambuco, vamos encontrar as florestas úmidas perenifólias ou semidecíduas.

A caatinga, em sua diversidade biológica vegetal, quanto a sua morfologia, pode ser classificada em três tipos, ou extratos: o arbóreo, o arbustivo e subarbustivo e o herbáceo (Figura 01). O arbóreo predomina as árvores que possuem em torno de oito a dez metros de altura, como a Aroeira, a Baraúna, o Imbu e a Imburana e as Cactáceas: Facheiro e Mandacaru, além de alguns arbustos que podem atingir porte de árvores como Bonome, Quixabeira, Faveleira.

O arbustivo caracteriza-se por plantas de dois a quatro metros de altura, possuem uma vasta variedade de espécies vegetais como a Catingueira, o Pereiro, algumas espécies de Croton, espécies de Jurema, Faveleira e o extrato subarbustivo e herbáceo possuem plantas com o máximo de altura de 1,5m com prevalência de Cactáceas, como o Xiquexique, Quipá, e com menos frequências, a Coroa de Frade. As bromélias, Macambira e o Caroá existem em abundância. As herbáceas tem predominância de

malváceas e euforbiáceas, com raras ocorrências de gramíneas. Vale salientar que vários estudos demonstram que a vegetação atual é considerada como uma espécie de capoeira, uma mata de sucessão secundária, resultado de devastação da caatinga. (MELO, 2012).



**Figura 01 - Paisagem na caatinga no “sertão” da Serra do Arapuá**  
 a) Arbóreo; b) Arbustivo; c) Subarbustivo e d) Herbáceo.  
 Foto: Edivania Granja, 05/2014

A esse respeito foi apontado que o aumento do processo de desertificação no Bioma Caatinga desde o período colonial ocorreu com a prática extensiva de criação de gado bovino, devido à exploração intensa de campos de vegetação nativa, pelo uso do fogo, única técnica de “renovação” dos pastos, colaborando para a destruição de ecossistemas. A introdução e o avanço da criação de caprinos são importantes contributos para “o aumento da degradação ambiental e das secas” (PÁDUA, 2009, p. 139).

A hidrografia da região das Caatingas consiste em águas, cujos cursos são intermitentes sazonais de drenagem exorréica (percursos em direção ao Mar), tendo o único rio perene, o São Francisco que corta os estados nordestinos da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Esse bioma possui característica meteorológica de alta radiação solar, pouca nebulosidade, temperatura alta na maior parte do ano, taxas baixas de umidade relativa, elevada evapotranspiração, irregulares e baixas precipitações na maior parte da região, ocorrendo o fenômeno de secas cíclicas.

A época das chuvas acontece em dois períodos e em áreas distintas. Na direção Oeste e Sudoeste as precipitações ocorrem nos meses de novembro a janeiro e o período de chuvas nos meses de fevereiro a abril na área Norte e Nordeste do Semiárido nordestino. Predomina também na maior parte das Caatingas a estação seca, durando em média de seis a nove meses, enquanto que na região do Raso da Caatinga, na Bahia, área considerada mais seca, o período sem chuvas dura de dez a onze meses. E nas regiões de brejos úmidos, a seca ocorre de dois a três meses (PRADO, 2005).

### **Polígono das Secas**

O termo Polígono das Secas foi criado em 1936 com a intenção de delimitar uma área com característica mais marcante de períodos secos no Nordeste,

Além da questão físico-climática que nos remetem a essa denominação, foram às relações políticas, econômicas e sociais presentes nesse território desde a sua formação, que o levaram a condição a qual se encontra, sendo essa categoria o principal elemento de poder, visto a sua utilização pelos detentores do capital para a perpetuação do seu domínio. Ou seja, o flagelo da seca transforma-se em um meio político-econômico-eleitoral no semiárido nordestino (TRAVASSOS, SOUZA, SILVA, 2013, p. 152).

Esse fator levou o Governo brasileiro a direcionar programas específicos para os períodos de estiagem, nomeando de Polígono das Secas a maior parte das áreas da zona fitogeográfica das Caatingas.

Assim, o Polígono das Secas é composto por distintas zonas geográficas, caracterizadas por uma divisão regional nos aspectos políticos-administrativo que compreende uma porção da zona semiárida (BRASIL, 2010).

Atualmente o termo Polígono das Secas deve ser compreendido também nos aspectos socioeconômicos e políticos e as implicações que envolvem os aspectos físico-climáticos dessa região semiárida e os interesses de determinados grupos na perpetuação dos discursos e das políticas governamentais para manter a “indústria das secas”.

### **Polígono da Maconha**

A partir da década de 1970, o Estado brasileiro planejou um conjunto de ações com vista ao desenvolvimento da região do Vale do São Francisco, sertão nordestino,

com base num modelo econômico fundamentado na ampliação da geração de energia elétrica através da construção de barragens, na implantação de projetos agrícolas irrigados, no aparelhamento técnico-burocrático com a criação e instalação de diversas instituições governamentais com o intuito de fomentar o crescimento econômico e social da região (RIBEIRO, 2008).

As alterações ocorridas no sertão pernambucano no contexto das décadas de 1980 e 1990 são atribuídas diversas razões, dentre elas, o declínio da produção algodoeira e uma das alternativas foi o plantio da maconha (OLIVEIRA, 2010, p. 227).

A respeito da decadência da produção algodoeira foi analisado por GOMES (2001) que a cultura do algodão no Semiárido nordestino constituiu uma atividade econômica integrada a um mercado mais amplo, sendo matéria prima abastecedora de indústrias de fiação e tecelagem localizadas nas grandes cidades da região, inclusive em alguns momentos com destino ao mercado internacional. Mas, nas últimas décadas do século XX, a cultura do algodão no Nordeste vai praticamente desaparecer, devido ao,

bicudo, praga que assolou as plantações apenas nos dois últimos decênios do século XX, mas, sobretudo, porque sua produção apresentava (e ainda apresenta) custos elevados. Esses custos refletiam a baixa produtividade, que impossibilitou o algodão nordestino de sobreviver à competição com outras regiões ou outros países (GOMES, 2001, P. 63).

O mesmo autor analisou a crise econômica e o estímulo à formação do “Polígono da Maconha”, tendo como uma das razões o “escândalo da mandioca”. Entre 1979 e 1981, o município de Floresta/PE foi palco do maior calote financeiro sofrido pelo Banco do Brasil, envolvendo funcionários públicos, políticos e fazendeiros regionais. O esquema baseou-se no PROAGRO<sup>9</sup> com a concessão de elevados empréstimos através de utilização de documentos falsos para obtenção de financiamentos para o plantio de mandioca que jamais foram realizados. Após a descoberta da fraude foram acentuadas disputas políticas relacionadas às questões de honra e reputação aliada ao aumento do quadro de violência (MARQUES, 2002), bem como ao acirramento da crise econômica devido à suspensão de todas as operações de créditos bancários para os agricultores da região (GOMES, 2001).

---

<sup>9</sup> O Programa de Garantia de Atividade Agropecuária-PROAGRO foi criado em 1973 pelo Governo Federal através da Lei no. 5.969/73, com a finalidade de fomentar a pecuária e cultivos agrícolas com a proteção para o produtor rural, caso ocorresse fenômenos naturais, pragas e doenças, era desobrigado do pagamento relativo à operação de crédito. Em 1979, a Lei sofreu alteração, determinando que a responsabilidade seria da instituição financeira credora e que para a comprovação dos prejuízos seria mediante expedição de laudos técnicos (BRASIL, 1973).

Segundo RIBEIRO (2008), o “Polígono da Maconha” foi fruto do aumento das desigualdades sociais provocadas pelo insucesso do modelo desenvolvimentista adotado pelo Estado para a região, pois o,

progresso imposto de fora” resultou em uma nova identidade regional: a do “Polígono da Maconha” [...]. A ideia era fomentar o desenvolvimento social por meio de projetos de colonização com base na pequena propriedade, de 4 a 8 hectares [...] até os anos 1960, quando se privilegiaram os cultivos de cebola, uva, melão, tomate, pimenta e algodão. Na década de 1970, porém, ocorreu uma mudança radical de rumos [...] em detrimento da colonização e da produção para o mercado consumidor local, passou-se a apostar no comércio extra-regional [...]. Aquecida, a demanda por terras foi engolindo os sítios familiares e gerando um desenho fundiário concentrador (RIBEIRO, 2008, s/p).

A mesma autora destacou ainda que a partir da década de 1980 entrou em cena a fruticultura irrigada destinada ao mercado internacional, fomentando o agronegócio e acentuando um enorme contingente de mão-de-obra assalariada, bem como mobilizações por parte de pequenos agricultores e grupos indígenas, habitantes de áreas atingidas pelos barramentos, como foi o caso da Barragem de Itaparica, cuja principal reivindicação era a alteração da indenização pecuniária para a indenização na forma de reassentamento dessas populações em áreas irrigadas. Assim, o Estado criou várias agrovilas na região para reassentar os atingidos pelo barramento, pretendendo fortalecer a agricultura familiar, mas o plano não foi totalmente cumprido, os sistemas de irrigação não foram concluídos, aumentando os conflitos e tensões sociais na região (MOTA, 2008).

Também sobre o “Polígono da Maconha” e o acentuado quadro de violência na região de Floresta/PE foi destacado por MARQUES (2002) que além do plantio e do tráfico da maconha ocorreu aumento de outras formas ilícitas, como assaltos a bancos e nas estradas, bem como alteração no serviço de pistolagem numa articulação com o cenário nacional, pois,

a maconha sertaneja só em mínima escala é consumida localmente; a política local e todas as querelas que ela sucinta está profundamente articulada à vida nacional; as armas das brigas de família, como as do tráfico, vêm de fora, compradas a alto custo com o dinheiro que os atores, lançados na ilegalidade por suas *questões* e por outras práticas, estão impedidos de amealhar em atividades econômicas regulares (MARQUES, 2002, P. 38).

Dessa forma, o “Polígono da Maconha” provocou alterações de ordem socioeconômica e política, pois “a economia da maconha é organizada em bases empresariais” (GOMES, 2001, p. 185), favorecida pelo declínio da cultura do algodão, pelo “escândalo da mandioca”, pelas disputas e guerras de famílias, pelo nepotismo e pela omissão e forma de ação repressora do Estado, dentro de um quadro de tensões e conflitos impulsionados pela lógica do “progresso imposto de fora” (OLIVEIRA, 2010; MARQUES, 2002; RIBEIRO, 2008; MOREIRA, 2007).

O “Polígono da Maconha” no sertão pernambucano faz parte dos municípios de Floresta e Carnaubeira da Penha, região que compõe este estudo, além de Belém do São Francisco, Lagoa Grande, Santa Maria da Boa Vista, Orocó, Cabrobó, Tacaratu, Itacuruba, Petrolândia, etc., abrangendo uma área em torno de 400 km<sup>2</sup> ocupada por índios, quilombolas e trabalhadores rurais sem terra (MOREIRA, 2007).

Sobre essa temática, alguns indígenas Pankará relataram que o plantio da maconha na década de 1980 provocou conflitos entre alguns índios Pankará e Atikum (Serra Umã), mas preferiram não prolongar o assunto, porque essa questão foi no passado. A esse respeito, o Pajé Pankará, Manoelzinho Caxeado afirmou que: “Os índios da Serra do Arapuá sofreram muita discriminação, sendo acusados de plantadores de maconha, mas são pessoas de fora, não-índios que passaram a plantar maconha na Serra (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2012). Já o Pajé Pedro Limeira afirmou que, “havia plantios de maconha em toda a Serra, mas com o movimento Pankará acabou os plantios, porque a partir das escolas e da saúde passou a ter emprego para o povo da Serra” (PEDRO LIMEIRA, 2014).

Assim, a Serra do Arapuá, um brejo de altitude dentro do Bioma Caatinga no Semiárido brasileiro, está localizada nos chamados Polígono das Secas e da Maconha, compondo a área sertaneja pernambucana, habitada pelos Pankará. Salientamos que, compreendemos os termos “Polígono das Secas e da Maconha” como uma construção histórico-social e cultural, elaborados num determinado contexto histórico, atendendo a determinados interesses políticos e econômicos.

### **Sertão: construção geográfica, biológica e histórica**

A construção do “sertão” foi elaborada no período colonial como “local afastado dos terrenos cultos ou da costa, coração das terras, interior, região pouco habitada ou deserta” (PERICÁS, 2010, p. 24). Portanto, tendo como definição a ideia de espaço

desconhecido, inacessível, incivilizado, oposto ao “litoral” – espaço conhecido e civilizado, onde foram fundados os primeiros aglomerados urbanos. Existindo assim dois “brasis”: o Brasil do litoral representando o país moderno, urbano em contraposição ao Sertão atrasado, de uma ruralidade profunda (LIMA, 1999).

A imagem do Sertão colonial não era apenas de deserto físico pela falta de exploração econômica efetiva, caracterizava-se como um *espaço não civilizado*. Não existiam, além disso, um único sertão, mas diversos: a região para além da colonização em suas fronteiras era um “sertão”. E tal conceito tinha pouco de geográfico, importando pouco as características climáticas, de relevo, vegetação. Além disso, com a expansão gradativa da conquista e colonização, o Sertão era um espaço sempre em mutação (SILVA, 2005, p. 01).

Sertão significava espaços vazios, distantes da área litorânea. Mas, esses espaços definidos como “desocupados” eram na verdade habitados por vários povos indígenas. Nesse caso, não se tratando do deserto físico e sim da ausência de vassalos do Rei, dos corpos fora do domínio real, que estavam por isso fora da condição de existência, configurando o Sertão como um espaço vazio (JESUS, POSSAMAI, 2006, s/n).

Assim, a categoria “Sertão” foi pensada a partir do colonizador e de seus empreendimentos aliados à noção cristã de conversão dos indígenas para participar da colonização, inicialmente trabalho atribuído aos missionários religiosos e no segundo momento aos representantes do governo. Pois, o processo expansionista da ocupação do interior da colonização portuguesa iniciou-se a partir da metade do século XVII, “Para a instalação de fazendas de gado no Agreste e Sertão pernambucano era necessário amansar os índios ‘hostis’” (SILVA, 2012, p. 66).

O Sertão além de interesse histórico passou também a ser objeto de estudo geográfico e biológico, como foi o caso do botânico alemão, Philipp Von Lutzelburg que a serviço da Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas, nas primeiras décadas do século XX, desenvolveu importantes estudos sobre a flora das Caatingas, caracterizando os ambientes naturais do Sertão como as regiões mais secas e com poucos recursos das Caatingas. Estudiosos, como Vasconcelos Sobrinho<sup>10</sup> e Dárdano de Andrade-Lima<sup>11</sup>, a

---

<sup>10</sup> Vasconcelos Sobrinho (1908-1989), pernambucano, professor, agrônomo e ecólogo. Foi um dos fundadores da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e criador das disciplinas: Ecologia Conservacionista e Desertologia. Ao longo de sua carreira desenvolveu pesquisas e publicou diversas obras com a temática da ecologia e conservação dos recursos naturais (GASPAR, 2014).

partir da metade do século XX, apresentaram propostas da separação das Caatingas em Agreste e Sertão, sendo o Agreste a área de transição e o Sertão a área seca. Mário Lacerda de Melo<sup>12</sup> destacou que,

A palavra Sertão no Nordeste designa região vasta do interior com clima seco, relevo uniforme, onde a vegetação de caatinga é mais rude, com poucas áreas úmidas de brejos. O Sertão também é denominado região semiárida, caracterizada pelo clima seco e quente e devido à escassez de chuvas [...]. Em Pernambuco, a região do Sertão coincide com a região que compõem a Bacia do São Francisco, encontra-se dentro da área semiárida nordestina (MELO, 2012, p. 126).

O Sertão de Pernambuco foi descrito por José Vasconcelos Sobrinho como região de grande deserto, rodeado ao Norte por regiões férteis de altas serras e ao Sul pelo São Francisco. O citado estudioso alertava na década de 1940 para o risco da expansão da desertificação, apontando formas de evitar tal situação por meio de açudes contínuos nas áreas de leitos dos rios secos e a preservação da vegetação nativa: “forte, densa, ou esparsa, ressequida, mas que sempre constituirá uma proteção natural do solo e um amenizador do clima” (VASCONCELOS SOBRINHO, 1949, 72).

Para caracterização geográfica da região foi considerada também os estudos do geógrafo Ab’Saber<sup>13</sup>, destacando que as Caatingas semiáridas possuem maior homogeneidade fisiográfica, ecológica e social na área composta pelos sertões secos nordestino, com ausência de precipitações pluviométricas em média de “seis a sete meses nos domínios geral dos sertões” (AB’SABER, 2003, p. 84). Esse fenômeno acontece na época de inverno meteorológico, mas, a população dos sertões chama a estação seca de “verão”, o período chuvoso que na maior parte coincide com a estação de verão meteorológico denominado de “inverno” pelos sertanejos.

A área semiárida do Nordeste brasileiro caracteriza-se uma província fitogeográfica das Caatingas, com o predomínio durante o ano de temperaturas elevadas, baixa umidade, chuvas irregulares e escassas, e carência hídrica prolongada, com índices pluviométricos entre 500 a 650 mm, predominando grande variedade e

---

<sup>11</sup> Dárdano de Andrade Lima (1919-1981), paraibano, agrônomo e professor de biologia (1958-1981) na Universidade Federal Rural de Pernambuco. Classificou diversas espécies botânicas e publicou diversas obras sobre a fitogeografia do Brasil e estudos sobre as plantas em áreas secas (UFRPE-APCAgrônômica, 2014).

<sup>12</sup> Mário Lacerda de Melo (1913-2004), pernambucano, professor de geografia da UFRPE e da UNICAP-PE, desenvolveu estudos dialogando com a História, Sociologia e a Economia. Publicou diversas obras tendo como temática central a geografia humana (GASPAR, 2014).

<sup>13</sup> Aziz Ab’Saber (1924-2012), paulista, professor de Geografia da Universidade de São Paulo. Seus principais estudos e teorias foram “nas áreas de ecologia, biologia evolutiva, fitogeografia, geologia, arqueologia e geografia” (DOURADO, 2012, p. 01).

desequilíbrio no regime pluviométrico (MACIEL, 2009; MELO, 2012). Portanto, os sertões secos do Semiárido nordestino, caracterizado pela forma fisiográfica, ecológica e social. Esses sertões secos são compostos por um conjunto de unidades geoambientais, com vegetações diversas de Caatinga. Sendo a vegetação resultado de condições climáticas, de relevo e de “material de origem e pelos organismos, numa interação que ocorre ao longo do tempo o que resulta também, na determinação do todo o quadro natural” (CIRILO et al, 2007, p. 56).

A região denominada sertão pernambucano é habitada pela maior parte dos atuais povos indígenas, dos atuais conhecidos 14 povos indígenas de Pernambuco, somente encontram-se no Agreste os Fulni-ô e os Xukuru. No Sertão estão os Atikum, Kambiwá, Kapinawá, Pipipã, Truká, Tuxá, Pankararu, Pankararu Entre Serras, Pankaiuká, os Pankará da Serra do Arapuá e de Itacuruba. Habitam áreas de serras ou de influências de serras, como é o caso dos Atikum em que a maior parte do seu território é na Serra Umã, os Kambiwá e Pipipã, habitam a região da Serra Negra e a Serra do Periquito. E ainda parte do território Kampinawá está dentro da área de influência do Parque Nacional da Serra do Catimbau. Os Pankararu possuem parte de seu território em vales entre serras e os Pankará, objeto deste estudo, habitam a Serra do Arapuá.

### **Brejos de Altitude: “ilhas” de umidade nas Caatingas**

O clima dos denominados Brejos de Altitudes é formado a partir das massas de ar úmidas expostas e do relevo em altitude. Pois, o relevo exerce influência no bioma regional, apesar de depender do clima é responsável pela forma, velocidade, escoamento, infiltração e circulação da água no solo, resultando na distribuição de temperatura e umidade no ambiente e conseqüentemente afetando a biodiversidade local. Essas zonas possuem índices pluviométricos anual, que oscilam entre 900 a 1.300 mm, favorecidas pelas massas de ar úmidas transformadas em chuvas de relevo ou orográficas que são formadas a partir das massas de ar da vertente voltada para o lado que recebe os ventos úmidos (barlavento), barradas pelo relevo, ocasionando a elevação, condensação e precipitação de nuvens, resultando em índices pluviométricos superiores aos ocorridos no restante do Bioma Caatinga (BAPTISTA, 2005).

Essas áreas são contributos para nascentes de alguns importantes rios, além de perenizar outros rios através de córregos, riachos e também importante local de reservas

de águas subterrâneas no estado de Pernambuco (ANDRADE, 1988; PORTO et al, 2004). São considerados “‘áreas de exceção’, onde o atributo de excepcionalidade se apresenta não apenas nas feições fisiográficas, mas também nos quadros econômicos, sociais e demográficos” (LINS, 1989, p. 21).

As áreas de brejos de altitude tem sua origem vegetal relacionada às variações climáticas ocorridas no Pleistoceno (entre dois milhões e dez mil anos passados), que favoreceu o avanço da Floresta Atlântica na atual região que compõem o Bioma Caatinga. Após esse período a maior parte da floresta retrocedeu, ocasionando em áreas das Caatingas microclimas favoráveis, formando “ilhas de floresta Atlântica”. São ambientes com predomínio da vegetação, denominada Floresta Estacional Semidecidual Montana caracterizada por árvores que fazem em diferentes períodos do ano as trocas das folhas, ainda apresentando vegetação característica de Floresta Ombrófilas Abertas que são árvores que mantêm suas folhas durante todo o ano. Portanto, constituindo uma densa mata com árvores consideradas de grande porte, podendo atingir até 30 metros de altura, circundados pela vegetação seca de Caatinga. Essas áreas são encontradas nos topos de serras ou chapadas nas regiões do Agreste e do Sertão, com altitude acima de 500 metros. Esses ecossistemas por possuir pequenas extensões e isolamento geográfico propiciam também maior diversidade e densidade da fauna, servindo como refúgios de espécies endêmicas ou ameaçadas (BAPTISTA, 2005).

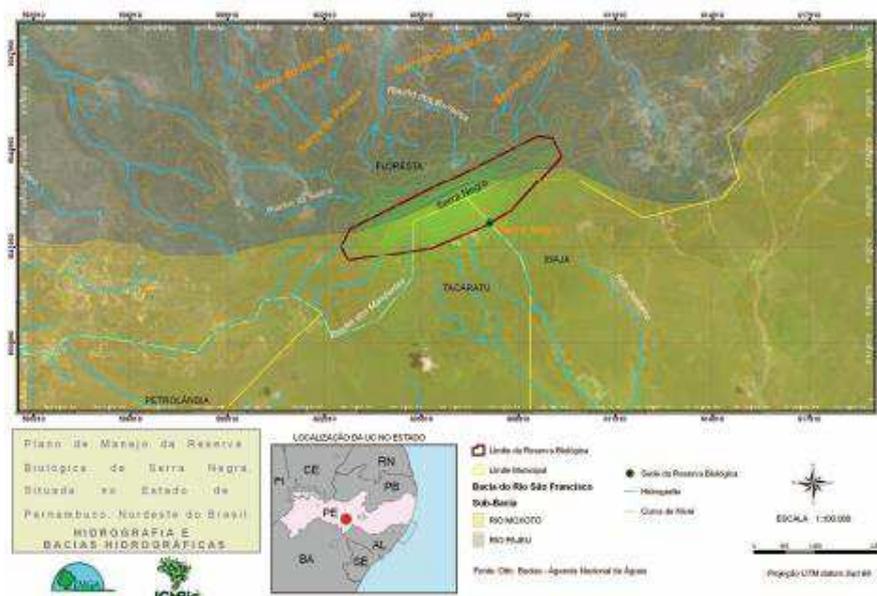
Em Pernambuco, essas áreas são consideradas enclaves ecológicos nas paisagens semiáridas por oferecer “uma diversidade de recursos naturais, especialmente nas encostas voltadas para o leste que possuem uma maior precipitação pluviométrica” (PROENÇA, 2013, p. 59). São ainda enclaves de terrenos úmidos, com nascentes e armazenamento de águas no subsolo, matas de florestas e solos mais favoráveis à produção agrícola, formando verdadeiros “oásis” nas áreas secas do Semiárido. Possibilitando uma maior biodiversidade e tendo uma expressiva densidade populacional, dentro do Semiárido brasileiro que é considerado uma das regiões mais povoadas entre os trópicos. Por serem áreas de matas densas possuem árvores de grande porte e animais nativos em processo de extinção como as onças, macacos, veados, etc. Vale salientar que são locais de extração de madeiras e caça ilegais de animais silvestres (MACIEL, 2009).

Além de possuir maior disponibilidade de água em relação às outras áreas da Caatinga, propicia a prática agrícola e da pecuária. Geralmente esses brejos possuem solos mais profundos e ricos em matéria orgânica. Por isso, os brejos sempre foram

considerados locais de interesse de apropriação fundiária por parte de grandes fazendeiros que são detentores também do poder na política da região semiárida. Sendo essas áreas fortemente antropizadas, ao longo do tempo, o desmatamento das áreas de florestas vem ocasionando excesso de luminosidade e aumento de temperaturas provocando alteração nos seus ecossistemas (MACIEL, 2009).

A Serra do Arapuá faz parte do complexo maior de serras formado pela Serra Negra, situada na região semiárida do estado de Pernambuco. A Serra Negra encontra-se entre os atuais municípios de Inajá e Floresta e por Decreto Federal em 1982 constituiu-se na Unidade de Conservação de Proteção–Reserva Biológica de Serra Negra, tendo como característica a formação de brejos de altitudes, denominadas regiões úmidas e isoladas dentro de áreas secas (ICMBIO, 2012). Vale acrescentar que os índios Pankará habitantes na Serra do Arapuá, afirmam que a denominação de cada família tem como ancestralidade a origem na Serra Negra (MENDONÇA, 2003).

A Serra Negra possui em média 950 metros de altitude. Com uma densa caatinga na sua encosta e no planalto possui uma mata fechada com variedades diversas de vegetação, como a Massaranduba, o Pau-d’arco e o Pau-ferro, típicos de regiões úmidas convivendo com plantas da caatinga como o Mamaluco. Essa Serra (FIGURA 02) abrange área do município de Floresta que se divide em três regiões, a do São Francisco que faz parte o Vale do Pajeú, a região do Moxotó que abrange a área da Serra Negra e a região do Sertão Central, cujo limite é o município de Serra Talhada (VASCONCELOS SOBRINHO, 1949).



**Figura 02 – Serra Negra, Floresta/PE**

Fonte: ICMBIO (2012, p. 66).

Gilberto Osório<sup>14</sup> enfatizou que a Serra Negra possui um microclima natural, regido pelo vento e pela altitude, contrastando com a região circundante em relação aos aspectos fisiográficos e biológicos. Destacou que a Serra possui altitude, relevo, ventos úmidos periódicos, condensador florestal de umidade e meio biótico favorecendo abundante precipitação em relação à pluviosidade regional. Explicitando ainda que,

As chamadas ‘chuvas de relêvo’, a umidade característica das pendentes de inflexão bastante anguladas para fazer o fluxo ascender e bastante providas de cobertura vegetal para multiplicar consideravelmente a superfície de condensação – explicam localmente, por força da meseta e de sua altitude, a floresta úmida da Serra Negra (OSÓRIO, 1954, p. 27).

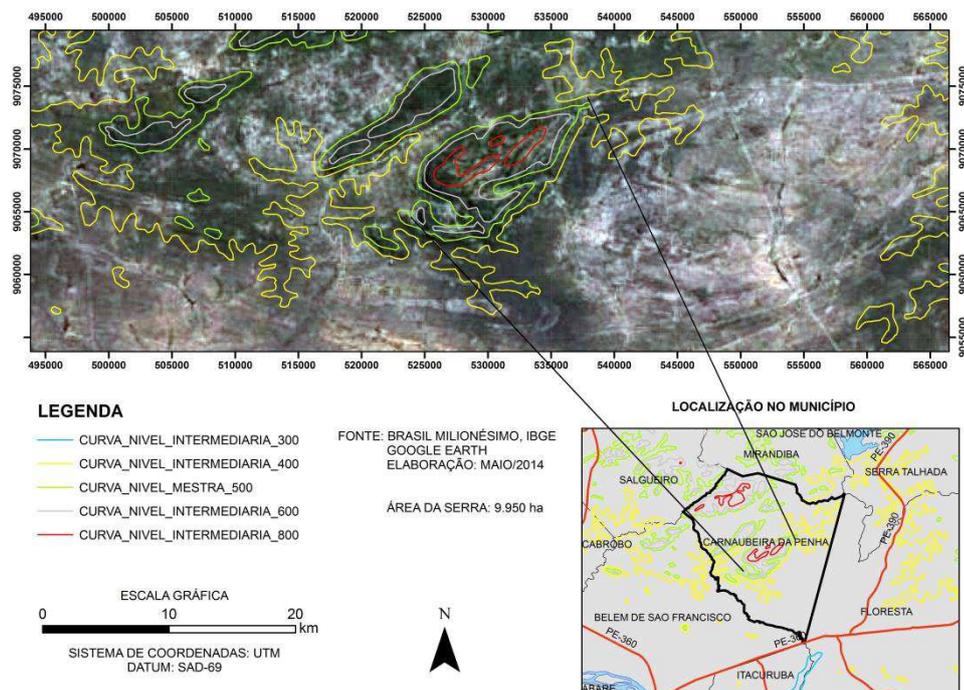
Essas zonas por serem ambientes úmidos foram e são locais de intensa exploração humana, resultando em alteração de seus ecossistemas por meio intenso da prática agrícola, da atividade pecuária, da caça predatória e da extração de muitas árvores nativas. Por isso, é de muita relevância a preservação sociocultural e ambiental dessas áreas, além da ampliação de pesquisas a fim de possibilitar ações que favoreçam maior conhecimento sobre as alterações/transformações ecológicas e climáticas ao longo do tempo e, principalmente, sobre a relação e a convivência dos humanos que habitam esses ambientes.

### **A Serra do Arapuá: “refrigério” e “refúgio” de índios**

Os brejos de altitudes do Semiárido do Nordeste são espaços de habitação de grupos humanos há centenas de anos, como é o caso da Serra do Arapuá (FIGURA 03). Inclusive, desde o início da colonização portuguesa na região existem registros de ocupação dessa área por indígenas e quilombolas, servindo como refúgio e moradia desses grupos (SILVA, 1999). A Serra do Arapuá que tem em seus pontos mais altos altitudes acima de 900 metros. Atualmente faz parte do município de Carnaubeira da Penha/PE, sendo habitada pelos Pankará, por agricultores de pequeno porte e alguns fazendeiros de médio porte (SOCIOAMBIENTAL, 2012). E, segundo o Pajé Pankará Pedro Limeira, a origem da Serra do Arapuá “foi quando derribou uma Braúna, João do Arapuá, surgiu a Serra do Arapuá, que é abelha” (PEDRO LIMEIRA, 2012).

---

<sup>14</sup> Gilberto Osório de Andrade, pernambucano (1912-1986), professor de geografia física na Universidade do Recife, UNICAP e no Mestrado em Geografia da UFPE. Desenvolveu estudos na área de geomorfologia em distintas áreas geográficas (JATOBÁ, 2003). A única publicação específica sobre o Brejo de Altitude da Serra Negra é de sua autoria, datada de 1954, contendo descrições morfológicas, climáticas, da vegetação, etc.



**Figura 03 – Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE**  
 Fonte: Brasil Milionésimo, IBGE, GOOGLE EARTHE, 2014.

A zona fisiográfica (vegetação, recursos hídricos e relevo) foi classificada por SILVA (2003) como zona serrana Umã-Arapuá,

Integra a Província da Borborema, parte do Maciço Pernambucano, com altitudes que variam entre 600m a 1000m acima do nível do mar. A NW da sede do município de Floresta, esses contrafortes da Borborema são localmente denominados de serra do Umã (ou Uman), Grande, do Arapuá e da Cacaria (SILVA, 2003, P. 48).

Luís Lyra da Silva Bulcão<sup>15</sup> destacou que, o Território Pankará, área de brejo de altitude, possui grande biodiversidade, mas atualmente há espécies endêmicas ameaçadas de extinção e as “condições fitofisiográficas da Serra do Arapuá fazem com que ela se torne praticamente um oásis no meio do Sertão envolvente” (BULCÃO, 2010, p. 20).

O geógrafo Tomás Paoliello Oliveira salientou a importância das Serras Umã, Arapuá e Cacaria:

Todas estas serras – Umã, Arapuá, Cacaria – tem como características diferenciadoras em relação aos sertões ao redor sua altitude: 938m, 920m e 806m, respectivamente seus pontos culminantes. Podemos definir estas serras

<sup>15</sup> O citado geógrafo foi contratado pela FUNAI em 2010, com o objetivo de realizar estudos sobre o Ambiente no Território Pankará, resultando na produção do Relatório Ambiental do Grupo de Trabalho de Identificação/Delimitação da Terra Indígena da Serra do Arapuá.

como participando de um mezoclima de altitude, com evaporação menor e precipitação maior [...]. As serras do Arapuá e da Cacaria [...] tem propriedades de famílias importantes de Floresta (OLIVEIRA, 2010, p. 172).

A ocupação colonial portuguesa na região foi iniciada no século XVII a partir do deslocamento da criação de gado para o interior da Capitania de Pernambuco ou para os “sertões”, na lógica da expansão açucareira. Esse movimento expansionista colonial teve o Rio São Francisco como importante via de acesso para ocupação, controle e defesa do Sertão (LOPES, 2004; ARRUTI, 1995).

Para estudos de uma história regional dos povos indígenas no Sertão nordestino são consideráveis os séculos XVII e XVIII, época da ocupação da região pelos criadores de bois e pela instalação das missões religiosas, bem como as áreas de ocupação de diversos povos indígenas em suas relações com o ambiente natural, em contextos ecológicos diferenciados, como demonstraram (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1998),

[...] uma inquestionável associação a um ambiente natural bem diferenciado e cujas características favoreciam uma concentração, ainda que em caráter sazonal, de grupos diversos nos poucos nichos mais favoráveis, tendência reforçada pelas boiadas e missões que viriam a constituir historicamente esta unidade (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1998, p. 432 e 433).

O Sertão foi compreendido no seu aspecto geográfico, cultural e móvel, região que desde o período colonial foi visto como mundo da desordem e da barbárie, lugar de habitação de índios selvagens, espaço a ser ocupada pela ordem colonizadora (ALMEIDA, 2013).

O antropólogo norte-americano William Hohenthal<sup>16</sup> quando visitou a Serra Umã e a Serra Cacaria/Serra do Arapuá, em 1952, escreveu que o Posto Indígena da Serra Umã não devia ter sido instalado, pois existiam poucos indícios arqueológicos de presença permanente de indígenas na Serra Umã. E que também a Serra era muito seca, sem recursos disponíveis de água, enquanto que a Serra da Cacaria/Serra do Arapuá, próximas a Serra Umã, eram locais mais favoráveis, pois possuíam recursos hídricos, mesmo na estação seca e com evidências abundantes da presença permanente de

---

<sup>16</sup> William Dalton Hohenthal Jr, norte-americano, pesquisador da Universidade da Califórnia em Berkeley, empreendeu viagem pelo Sertão do São Francisco nos anos de 1951 e 1952 sob a chancela do SPI, com o objetivo de efetuar estudos etnológicos sobre os indígenas dessa região. Durante sua estadia com os grupos indígenas enviou correspondências para o Chefe do Posto Indígena da I.R.4, sediado em Recife, também produziu relatório para o SPI, enviou “artefatos recolhidos entre os índios, destinados ao Museu de Antropologia da Universidade da Califórnia” (SILVA, 2007, P. 162) e publicou artigo na Revista do Museu Paulista em 1960.

indígenas, devido a quantidade de cacos e de outros artefatos indígenas arqueológicos existente neste local. O pesquisador fez uma comparação demonstrando as diferenças entre um “lugar ruim” (Serra Umã) e um “lugar bom”, a Serra da Cacaria/Serra do Arapuá (MENDONÇA e SANTOS, 2013, p. 84).

A presença indígena na Serra do Arapuá é afirmada pelos seus atuais habitantes, os Pankará, como relatou um dos pajés desse povo: “Nasci no torrão da Serra, na Aldeia Lagoa. Nasci dentro da Aldeia. A mãe que me pegou, a parteira era índia, tinha muita experiência na reza, oração e tenho orgulho de ser Índio Pankará” (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2012).

A partir do depoimento acima feito pelo Pajé Manoelzinho Caxeado, podemos destacar a intrínseca relação com o Ambiente, com o território e a sua noção de pertencimento através da expressão “Nasci no torrão da Serra”. O “torrão” como também o fato de ter nascido pelas mãos de uma parteira “mãe e índia”, dotada de conhecimentos religiosos pode ser uma evidência de união entre o ambiente físico e simbólico na composição de sua identidade étnica diferenciada ao afirmar “tenho orgulho de ser Índio Pankará” (OLIVEIRA, 2004).

Os Pankará usam diversos recursos naturais para sua sobrevivência, como as plantas catolé e caroá que utilizam para produção de artesanato, fabricação de diversos utensílios e roupas ritualísticas. O catolé é uma palmácea que não perde as folhas no período da estação seca, é típica de regiões de encostas e de áreas drenadas da floresta semidecídua, mas adapta-se bem em outras áreas, como na Caatinga e no Cerrado brasileiro (LORENZI, 2002). É encontrado em todas as áreas da Serra do Arapuá e produz durante todo o ano (SOUZA, SOUZA e SILVA, 2012). O caroá é um tipo de bromélia, também conhecida por outros nomes como croata, gravatá, caruá, etc., possuindo poucas folhas e com suas flores vermelhas ou rosadas (INPS, 2012). É uma planta típica das áreas de Caatingas como descreveram os/as professores/as Pankará. Foi afirmado também que o catolé na Serra do Arapuá é uma “espécie abundante na serra e que tem diversos usos para confecção de artesanatos e também para o consumo dos seus frutos” (BULCÃO, 2010, p. 27).

O caroá é uma planta nativa, encontrada em meio à caatinga sendo muito resistente às secas. Seu uso para artesanato é mais intenso no verão, época em que as pessoas não trabalham em plantio de roça, e sim com a produção de artesanatos para sua sobrevivência (SOUZA, SOUZA e SILVA, 2012).

Salientamos que no período de 1940 a 1960 foram instaladas usinas nas zonas urbana e rural do atual município de Carnaubeira da Penha, inclusive na região “Sertão” Pankará, objetivando a transformação do Caroá em fibras, matéria-prima exportada para indústrias de linhas, cordas e tecidos. Essa atividade utilizou bastante mão-de-obra dos “caboclos índios que habitam as aldeias localizadas no pé da Serra” (GONÇALVES et all, 2012, p. 05). E, as relações de trabalho estabelecidas entre os donos das usinas e os coletores de Caroá ocorriam com a

Troca de alimentos, roupas, tecidos e calçados, pois esses objetos tinham o preço muito alto, e isso segurava os trabalhadores endividados ao patrão e não podiam mais abandonar o trabalho nas usinas [...] os pagamentos eram efetuados pelos [...] “senhores donos de barracões”, os índios ficavam escravos desse negócio (GONÇALVES et all, 2012, p. 05).

Foi ainda apontado que existiam diferenças no manejo do Caroá pelos trabalhadores das usinas e pelos os índios,

Nosso jeito de tirar o Caroá era diferente dos trabalhadores não índios. Nós tirava com cuidado para manter a planta viva, pois há o tempo certo de tirar. Os trabalhadores das usinas só queriam o lucro, não estavam nem aí se as plantas morressem (GONÇALVES et all, 2012, p. 08).

A esse respeito, a entrevistada Eunice Santos, destacou que nasceu e viveu mais de 20 anos no “pé da Serra” (Sertão Pankará), área que possui abundância da planta Caroá. Após o casamento passou a morar na Aldeia Boqueirão (Agreste Pankará), próximo a sua residência existem muitas plantas Catolé e mudou a arte de fazer corda de Caroá para vassoura de palha de Catolé (FIGURA 04).



**Figura 04 – Etapa do Processo de Fabricação de Vassoura de Catolé.**  
(Residência de Eunice Nicanor, Aldeia Boqueira). Fotos: Marcela Foly, em 07/09/14.

Descreveu ainda o processo de confecção artesanal da corda de Caroá e da vassoura de palha de Catolé:

Tem que cortar [Caroá], puxar a fita para depois botar de molho na água e deixa a noite toda. Depois raspa, bota para secar no sol para depois puxar os fios e fiar para fazer a corda. As cordas eram quem sustentava a gente tudo, o espinho é quem dava as coisas, nós fomos criados no espinho.

A gente usa o Catolé para fazer vassoura, derruba a palma lá em cima da serra, destala e faz os moinhos, depois traz para o terreiro da casa, rasga e coloca no sol, marca pra fazer os pacotinhos, depois apara, cintura, vira, amarra, costura, apara de novo, ensaca e fica prontinha a vassoura. A gente vende aqui, o comprador vem pegar aqui e leva pra Floresta. Faço o ano todo e ganho um dinheirinho, porque agora é que eu tô vendendo um cento [100] por R\$ 50,00, pra essa arte que é difícil por conta da trabalhadeira que dá devia custar mais. Hoje só uso a palma, antigamente com o coquinho de Catolé fazia pão do Catolé, o beju pra comer com o Catolé, mas agora com a Seca não deu o coquinho (EUNICE NICANOR DE SOUZA SANTOS, 2014).

Podemos afirmar, a partir do depoimento acima que o uso dos recursos naturais pelos Pankará depende da região que habitam. E ainda, a metáfora usada pela depoente “fomos criados no espinho” demonstrou a importância que a corda representava para sua família. Também denunciou a pouca renda obtida com a venda de vassouras.

O antropólogo Hohenthal descreveu os diversos usos do caroá pelos índios Tuxá, como a confecção de roupas de caroá usadas em cerimoniais, bem como o uso de penas de ema obtidas nas caatingas, circundantes da Serra do Arapuá ou por meio dos índios que habitavam a Serra, os “Pacarás<sup>17</sup>”. Além da descrição feita pelo antropólogo dos usos da Natureza pelos índios Tuxá, também afirmou a Serra do Arapuá como área do território dos índios “Pacarás” (HOHENTHAL, 1960).

Os/as professores/as Pankará, na pesquisa *A arte do Caroá: ensinando e aprendendo os saberes Pankará* afirmaram que o cocar indígena atualmente é confeccionado somente de fibras de Caroá. Mas, no passado era feito com penas de ema, pois existiam muitas dessas aves na região, como reafirmaram no toante (canto) do Toré:

O meu cocar é feito de pena da ema  
 O meu cocar é feito de pena da ema  
 Eu vou chegando é com a força da jurema  
 Eu vou chegando é com a força da jurema  
 A reina rá, ou reina ou reina rôá  
 A reina rá, ou reina ou reina rôá (GONÇALVES et al, 2012, p. 04).

---

<sup>17</sup> “Pacarás”, grafia usada pelo norte-americano, Hohenthal.

Informaram ainda, que o Caroá é uma importante fonte de alimento para os animais. As raízes servem como alimento para o tatu, o peba, o preá, o gambá, a seriema, a galinha e o peru. As folhas são alimentos para animais de maior porte, como bovinos, caprinos, equinos e veados. E suas folhas armazenam água, que os “caboclos índios a utilizam para amenizar e mesmo saciar sua sede durante as caçadas” (GONÇALVES et all, 2012, p. 10).

Os indígenas Pankararé, no Sertão baiano também fazem uso do Caroá, conhecido como “Croá”, na composição de vestimentas para os rituais e diversos artefatos para uso e comercialização (CASTRO et all, 2010). O Caroá é também usado por outros índios no Sertão pernambucano, como afirmou o geógrafo André Luiz Proença em estudo sobre os índios Kambiwá:

As fibras do caroá de conhecimento dos grupos tradicionais do Nordeste. Extremamente consistentes, a qualidade das fibras seria até três vezes mais fortes que outros agaves [...]. Os Kambiwá usam a mesma bromélia para confeccionarem artesanatos de uso cotidiano, como sacos, esteiras, redes, vassouras, capachos, cordas e chapéus. [...] (PROENÇA, 2013, p. 212- 213).

Assim, percebe-se que o uso da fibra de Caroá para confecção de vestimentas e adornos, são elementos que compõe a ritualística indígena e a produção de outros objetos como cestos, esteiras, bolsas, chapéus, etc. que fazem parte do universo dos indígenas no Nordeste através de práticas cotidianas, econômicas e socioculturais relacionadas aos usos de recursos naturais do ambiente em que habitam. Mas, os Pankará afirmam sua diferença em relação a outros índios na região por meio da arte do Caroá: “toda a arte produzida por nós com o Caroá expressa significado e modos próprios de fazer, o que nos diferencia dos outros povos indígenas da nossa região” (GONÇAVES et all, 2012, p. 10). Vale acrescentar que neste estudo não foi aprofundada pesquisas a respeito de identificar diferenças entre a arte Pankará e de outros grupos indígenas da Caatinga.

A afirmação de uma arte indígena específica e diferenciada pode ser na compreensão de que,

Os grupos étnicos são diferenciados de acordo com vários traços culturais que servem como sinais diacríticos, sinais explícitos de identidade aos quais as pessoas se referem como critérios para classificação. São costumes

específicos, desde o estilo de vestimenta até as regras de herança (BARTH<sup>18</sup>, 2000, p. 90).

Ainda a esse respeito, a historiador Leila Mourão destacou que,

As práticas produtivas e reprodutivas de grupos sociais ou sociedades se conformam e definem-se através da manipulação dos ecossistemas naturais para a produção de bens com valor de uso histórico e culturalmente dados, por um lado, e por outro pelo emprego de um saber e instrumentos de produção adequados (MOURÃO, 2010, p. 82).

A Serra do Arapúá é o “espaço físico e simbólico de ocupação tradicional e de representação identitária do grupo” Pankará (MENDONÇA, 2003, p. 19). Portanto, esse ambiente compõe o espaço histórico e socioambiental desses indígenas, pois suas atividades agrícolas de subsistência envolvem também práticas de sociabilidades e temporalidade através de calendário próprio. Demarcando o tempo de preparo da terra, de plantio, de colheita, de datas de festejos religiosos, de “retomadas” - conflitos vivenciados pelos Pankará com a sociedade envolvente. As relações com o Ambiente foi afirmada pelas professoras Pankará: “É dessa forma que nos organizamos, sempre respeitando as leis da Natureza” (PEREIRA et all, 2012, p. 8).

Em relação ao conhecimento dos recursos naturais e os diversos tipos de exploração que as chamadas sociedades tradicionais praticam nos seus ambientes onde habitam, “exige não só um conhecimento aprofundado dos recursos naturais, das épocas de reprodução das espécies, mas a utilização de um calendário complexo dentro do qual se ajustam com maior ou menor integração, os diversos usos dos ecossistemas” (DIEGUES, 2001, p. 84).

O pesquisador Manuel Coelho de Albuquerque em seu estudo sobre o Ceará explicitou que os colonos portugueses nas disputas por terras reconheciam que os índios eram os nativos, mas que não sabiam usufruí-las para terem produtividade e lucratividade, pois acreditavam que os indígenas eram parte da Natureza, “eram como urticárias ou arbustos ressequidos, prontos a serem extirpados”. No intuito de não atrapalharem os processos produtivos agrícolas e a criação de gado, eram vistos também “como árvores, a oferecer-lhes a madeira para o carvão e a construção de variados utensílios”. Destacou o autor que uma das principais fontes da alimentação dos indígenas era a mandioca que foi incorporada pelos colonos com outras finalidades. Bem como o uso de sandálias pelos índios na Serra do Ibiapina, fabricadas da planta

---

<sup>18</sup> Trecho extraído do artigo “A identidade pathan e sua manutenção” que compõem a Obra *O Guri, o iniciador e outras variações antropológicas*.

Caroá, absorção de costume de usos de sandálias pelos missionários e colonos. A noção de território para os povos indígenas não tinha o sentido mercantilista dos europeus, pois os territórios eram locais de plantios de lavoura e de sobrevivência étnica (ALBUQUERQUE, 2002, p. 75 e 121).

A concepção das vivências histórica dos Pankará com o território, a Serra do Arapuá foi afirmada em uma publicação sobre a Educação Pankará, por meio do Projeto Político Pedagógico,

História: é compreender as relações da convivência social, cultural, histórica e a relação com o território. Conhecer a História Pankará e de outros povos é uma condição essencial para o fortalecimento das lutas que travamos. Compreender cada vez melhor os valores de nossa identidade cultural e assumirmos com mais clareza as experiências deixadas através dos exemplos de vida e dos antigos é fundamental: suas Histórias devem se tornar também nossas, seus sofrimentos, não os devemos esquecer, as perseguições sofridas, compreendê-las e a resistência deve servir como espelho nas lutas atuais (PROFESSORES PANKARA, s/d, p.26).

Nesse sentido, a Educação Pankará é “realizada em várias instituições sociais (escola, família, comunidade) [...], perpassa a necessidade de relacionar-se com a Natureza e de dialogar com seus saberes” (MENDONÇA, 2013, p. 169). E ainda, professores/as Pankará afirmaram que consideram na educação Pankará, “saber agricultar a terra, respeitar e crer no sagrado, preservar e cuidar os patrimônios naturais e históricos que garantem a sua Identidade [...] atuar como guerreiros/as dentro da sociedade Pankará” (SOUZA, SOUZA e SILVA, 2012, p. 8).

Ao longo da História as relações dos seres humanos com a Natureza foram marcadas pela elaboração de técnicas utilizadas para a sobrevivência, modificando o Ambiente, interferindo também na própria forma da existência humana (DUARTE, 2005). Como no caso do povo Pankará, nas ações de transformação do meio natural na Serra do Arapuá. A esse respeito, o Pajé Manoelzinho Caxeado relatou que sua avó contava que “no tempo ruim”, faziam muitas comidas de plantas da Serra, como as farinhas de bró de Catolezeiro e a Manoê, feita de uma raminha de flor rosa, da Macambira, do Xiquexique, o pão de massa de Mucunã. E ainda tinha o feijão de monlogô, conhecido como “andu” e as mandiocas de seca, chamadas Dormença, Manipeba, Mairta e Bornuncia. O Pajé também salientou que muitas dessas plantas, atualmente quase não existem na Serra (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

A esse respeito, a Cacica Dorinha também enfatizou que,

Antigamente eu lembro quando eu era criança a gente tinha muita mandioca, não desmatava a mata, por exemplo, nas nascentes não podia. A gente tinha muito andu, muita caça, hoje não tem mais, talvez o desmatamento nas beiras das cacimbas que por sinal tá secando as fontes. Mandioca a gente não tem mais como antes, a gente acredita que vai perder semente, o andu também pouco planta, a caça desapareceu, agora não sei por que, acho que é por conta do desmatamento mesmo. Só que hoje a macaxeira Bornuncia não tem mais, só quem tem hoje é Nenem, a liderança, ele tem quatro pé de Bornuncia, que é um meu, de papai, de Manué Caxiado e um de João Miguel, antigamente tinha muita, mas hoje acabou (MARIA DAS DORES DOS SANTOS, 2013).

Corroborando com o depoimento da Cacica, o índio “Nenem” Pankara informou que: “Aqui tenho a Mandioca Bornúncia que fazia farinha da raiz, mas hoje não usa mais e não tem mais essa planta aqui na Serra” (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2014). Questionado a respeito do motivo que fez com deixassem de praticar o cultivo dessa espécie de mandioca, “Nenem” informou que era mais trabalhosa e a outra mandioca até hoje usada é mais rápido e mais fácil fazer a farinha. No mesmo sentido, a índia Joaquina que foi parteira, uma das anciãs dos Pankará disse que,

Já desapareceu muitas plantas. A Bornúncia ninguém quer mais plantar porque demorava muito, mais de um ano e a de hoje é rápida. Tinha ainda a Manipeba, o Ceará que é uma trouxinha, é tudo mandioca. [...]. As matas era mais fechadas. Ainda hoje usa muitas plantas para remédio. Para fazer os partos era água fervida e muitas rezas” (JOAQUINA ANTONIA DA SILVA, 2014)

O agricultor Adalberto Pankará destacou que

Aqui tinha a mandioca Bornúncia, no tempo de menino ainda alcancei, a gente tirava um vergalhão grande e tinha uma raiz que era como a do Umbuzeiro, era bem alta, mas hoje se acabou, até a semente se acabou. Aqui antigamente meu pai plantava arroz, batata, acabou tudo [...]. Hoje a gente planta milho, feijão e mandioca, mas com o verão a gente só conseguiu vingar umas 50 covas (ADALBERTO PEDRO DE SOUZA, 2014).

As práticas de cultivo agrícola em desuso também fazem parte do universo dos índios Pankararé no Sertão baiano, como foi destaque em estudo. Atualmente só plantam a mandioca ‘branca’, antes cultivavam outros tipos de mandioca: a ‘pornuncia’ e a ‘manipeba’ (MODERIN, 2010, p. 145). As razões de desuso dessas espécies no Território Pankararé foram apontadas como culturas permanentes, resistentes à seca, raízes com até dois metros de profundidade e a casca é muito dura em relação à

mandioca ‘branca’, ocasionando dificuldades no manejo das espécies citadas em relação à espécie que atualmente, os Pankararé cultivam (MODERIN, 2010).

Reafirmamos que a percepção desse estudo a partir da concepção da História Ambiental para a compreensão de como os Pankará foram historicamente afetados pela Serra do Arapuá e como eles afetaram esse Ambiente, considerando também a complexidade ambiental de acordo com o pensamento de Enrique Leff,

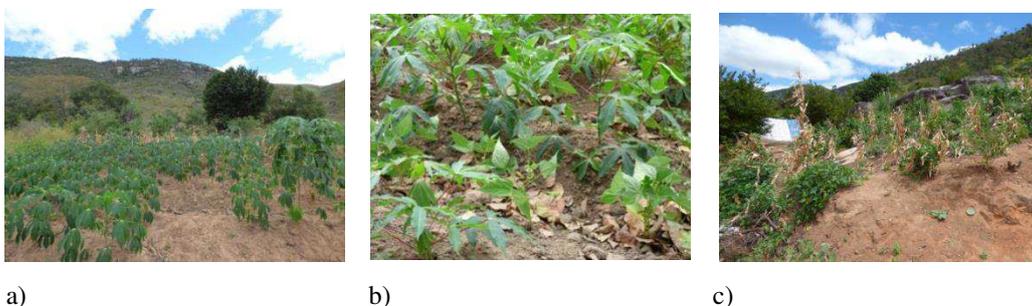
A complexidade ambiental inscreve o ser em um acontecimento que o torna mais complexo, em um pensamento e atuando no mundo, abrindo as possibilidades desse mundo, rompendo o cerco do constrangimento que o submete ao pensamento unidimensional à globalização econômica, à racionalidade científica e instrumental [...]. Abrir a complexidade do ser para a sustentabilidade implica reconstruí-lo através do pensamento da complexidade ambiental leva assim a compreender o mundo no rumo do *ser com a natureza*, e do *ser com o outro e com o Outro*, transbordando a relação de conhecimento entre conceito e real para um diálogo de saberes. A complexidade ambiental auxilia um processo de construção de saberes a partir da diferença do ser. O ser, diverso por sua cultura, ressignifica seu saber para dar-lhe seu selo pessoal, para inscrever seu estilo cultural e reconfigurar identidades coletivas (LEFF, 2009, p. 22 e 23).

A complexidade ambiental procura compreender como os diversos grupos humanos reelaboram seus saberes, suas culturas e ressignificam suas identidades, a exemplo dos Pankará que compreendem identidade como compósito cultural, envolvendo tradição, sentimento, pertencimento e o saber dançar o toré (SOUZA, SOUZA e SILVA, 2012, p. 14).

O geógrafo Luis Lyra da Silva Bulcão destacou que a área composta pela morfologia da Serra possui três ecossistemas distintos: “o sertão, na base da serra, o agreste nas encostas e as chapadas de altitude nos topos de morros (BULCÃO, 2010, p. 13). Assim, corroborando com a afirmativa acima, a índia Luciete Pankara, em depoimento, destacou que, os Pankará possuem uma classificação própria do ambiente natural em que vivem por meio da denominação da região da Serra do Arapuá em três áreas geográficas: o “Sertão” – pés de Serra; o Agreste – subida da Serra e a Chapada, topo da Serra. As práticas agrícolas também são diferenciadas: no chamado “Sertão” predomina o plantio de milho, feijão de corda, batata doce, jerimum e abóbora; enquanto que no Agreste e Chapada plantam feijão “fogo na serra”, feijão vermelho, fava, andu e mandioca e há prevalência de diversas fruteiras. E “no passado o povo

também plantava arroz vermelho, cana-de-açúcar e principalmente algodão e fumo” (MARIA LUCIETE LOPES, 2013).

As práticas agrícolas na Serra do Arapuá são consideradas como atividades “tradicionais”, pois a maioria dos indígenas não utilizam agrotóxicos e praticamente não fazem uso de mecanização agrícola. Plantam de forma consorciada (FIGURA 05), como por exemplo, associando feijão, milho e andu (leguminosa), como informaram o Pajé João Miguel (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2014 - Pajé João Miguel) e Nenem Pankará (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2014). Saliento que durante as visitas de campo observei que as práticas de consórcio agrícolas ocorrem em praticamente todas as aldeias, com predomínio da mandioca, consorciada com feijão e milho ou somente com andu.



**Figura 05 – Plantio Consorciado Pankará**

a) Mandioca e Milho; b) Feijão e Mandioca e c) Milho, Andu, Fava e Feijão.  
Fotos: Marcela Foly, 07/09/2014.

Utilizam também a técnica de consórcio no cultivo de pomares, denominado sistema de produção agroflorestal: “Uma concepção de cultivo indígena que está sendo ressignificado e amplamente difundida entre pesquisadores e agricultores” (BULCÃO, 2010, p. 26).

O plantio consorciado oferece vantagens em relação ao plantio de uma única espécie, como opções de produção, melhoria de utilização da terra, melhor aproveitamento no uso da água e de nutrientes. E ainda o uso racional de força de trabalho, a eficácia no controle de ervas daninhas e proteção do solo de erosão (SOUZA e FIALHO, 2003). A esse respeito, estudos apontaram que práticas agrícolas utilizando diferentes cultivos consorciados favorecem “a conservação da estrutura básica da paisagem da Caatinga” (PÁDUA, 2009, p. 140). Portanto, uma prática benéfica para a conservação e a sustentabilidade do Bioma Caatinga.

Os indígenas Pankararé (BA)<sup>19</sup> também praticam a agricultura consorciada e a coivara. Assemelhando-se aos Pankará nas práticas tradicionais destinadas ao consumo familiar, na caça de animais silvestres, nas coletas de frutos, sementes e folhas para alimentação, no artesanato e na medicina indígena. Na extração de madeiras para lenha e na construção de cercas e casas. Assim, dependem “dos recursos naturais, ciclos biológicos e ecossistêmicos para sua sobrevivência” (CASTRO et al., 2010, p. 248).

O Pajé Pankará Pedro Limeira também afirmou o uso da coivara: “Nós faz a coivara. Planta para o consumo feijão, milho, andu, fava, macaxeira” (PEDRO LIMEIRA, 2012). Sobre a prática da coivara, SILVA (2003), destacou que a cobertura vegetal na região é predominantemente secundária, pois a cobertura vegetal primária teve sua degradação desde o início da colonização portuguesa através da prática extensiva da pecuária associada à prática da coivara no preparo do solo para cultivo agrícola. Esclareceu ainda que esse processo era praticado pelos povos nativos antes da chegada dos portugueses, mas em pequena escala. Também foi afirmado por PÁDUA (2009) que a única prática no Bioma Caatinga para renovação dos pastos foi à técnica do fogo, colaborando para a degradação ambiental.

Sobre as derrubadas e queimadas, popularmente conhecidas como coivaras, pesquisas apontaram nessa prática as vantagens de controle de espécies indesejáveis, controle de insetos, preparo de sementeiras, fertilização do solo, dispersão de semente de gramíneas, aumento dos nutrientes de superfície do solo com elevação do pH e aumento do teor de fósforo e potássio. Salientando alguns aspectos indesejáveis como a perda de nitrogênio, a fuga de controle da queimada atingindo outras áreas não desejadas, causando “danos a espécies de gramíneas que se deseja manter” (MORAN, 1994, P. 276).

Nessa prática para melhor aproveitamento é necessário que se considere os tipos de solos, pois a depender do tipo de solo pode criar uma camada impermeável ocorrendo o não aproveitamento dessa técnica (KORMONDY e BROWN, 2002). Também foi observada como vantagem a formação de importantes refúgios ecológicos por meio da criação natural de corredores entre as roças (VIANNA, 2008). Assim, a técnica da coivara usada pelos indígenas foi apontada como promotora da diversidade e da recuperação da floresta, enquanto que a praticada pelos não-indígenas com a queima

---

<sup>19</sup> Destaco que esse estudo não é comparativo com os Pankararé/BA, minha intenção foi apontar semelhanças entre esses dois grupos indígenas, já que habitam o semiárido nordestino.

e o desmatamento em grande escala têm impacto irreversível ao ambiente (LEONEL, 2000).

Para outros pesquisadores, em relação ao Semiárido a coivara é uma prática disseminada pela agricultura de subsistência em toda a região, sendo um dos fatores responsável pela “eliminação da biodiversidade, da biota catingueira, presentes no grande ecossistema”. E, a coivara tem pouco impacto ambiental em relação a outras atividades econômicas desenvolvidas na região, como a fruticultura irrigada (CARDOSO, 2013, s/p).

O historiador ambiental Donald Worster (2003) afirmou que a agricultura de subsistência, faz parte dos sistemas agroecológicos tradicional, suas práticas são baseadas em cultivos para suprir necessidades de consumo das pessoas, ocorrendo ocasional comércio dos excedentes de produção. E que,

Os sistemas agroecológicos orientados à subsistência, no entanto, apesar de realizarem as maiores mudanças na natureza, preservaram muito de sua diversidade e complexidade, e esse empreendimento foi uma fonte de estabilidade social, geração após geração (WORSTER, 2003, p. 32).

Os impactos em relação aos fatores ecológicos e a destruição da agricultura tradicional causados pelo advento do processo de produção capitalista a partir do século XV e acelerado nos séculos XVIII e XIX necessitam de estudos na perspectiva da História Ambiental no sentido de reconhecer “que a era capitalista na produção introduziu uma relação nova e distintiva das pessoas em relação ao mundo natural. A *reorganização da natureza*, não apenas da sociedade” (WORSTER, 2003, p. 34).

Os índios Pankará mantém uma relação de “simbiose com os recursos naturais existentes na região” (BULCÃO, 2010, p. 25). Isto é, usam e dependem dos recursos naturais de seu território e ao mesmo tempo utilizam formas tradicionais de manejo da produção agrícola e da pecuária que mantém a estabilidade e a preservação dos ecossistemas, colaborando com a conservação ambiental da Serra. Em relação às práticas agrícolas predomina a técnica manual e o uso da enxada, plantam em áreas de potencial agricultável como o alto da Serra, em terras de potencial restrito ou ainda em áreas não indicadas para atividade agrícola, como é o caso das áreas de serrotes (BULCÃO, 2010).

O Pajé Manoelzinho Caxeado destacou os principais animais silvestres caçados: “tatu, peba, preá, mocó, cangambá–tumbanga ou gambá, caititu. Com a seca está aparecendo muito, tão saindo da floresta e estão matando muito, capaz de acabar”

(MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013). E o Pankará Luís Pedro declarou em entrevista ser agricultor e caçador, afirmando os seus conhecimentos sobre animais silvestres, como o tatu,

Meu avô foi quem me ensinou a caçar. O Tatu come formiga [...]. Para saber se é macho ou fêmea conheço pelo rastro ou quando começa a cavar, a fêmea estronda dentro, ai eu não cavo, só pego o macho. Só se mata o macho porque tem mais e a fêmea às vezes tem quatro, cinco tatuzinhos na barriga e ai mata eles. Eu toda vida nunca vendi caça é só para consumo mesmo, agora mesmo não caçei por conta da seca (LUÍS PEDRO DOS SANTOS, 2014).

Foi afirmado por Bulcão (2010) que “A caça é presente na região e tem grande importância para o grupo [...]. Os caçadores nas aldeias têm grande importância social e são reconhecidos como homens ‘corajosos’” (BULCÃO, 2010, p.32). Da mesma forma, a caça é uma atividade significativa para os Pankararé (BA): “os índios são reconhecidos como caçadores experientes [...] relatos de inúmeras ocasiões em que eles foram pagos por fazendeiros para ir no rastro de uma onça [...]. As expedições de caça são muito apreciadas” (MODERIN, 2010, p. 102).

A importância da caça e os mitos, seres e lugares encantados, envolvidos nessa atividade foi afirmado por MORAN (2010), como formas de controle de acesso, disponibilidade e manutenção dos recursos do Ambiente,

Os caçadores consultam os pajés para assegurar uma boa caça e são lembrados das suas obrigações em relação à sua presa, dos lugares a serem evitados e de como dividir seu prêmio após a caça, para assegurar o sucesso contínuo [...]. Os espíritos eram capazes de extraviá-los, de fazê-los perder suas habilidades de caça e de adoecê-los ou mata-los (MORAN, 2010, p. 183 e 203).

Os Pankará possuem diversos conhecimentos sobre o ambiente natural da Serra do Arapuá:

É importante destacar que o clima, o relevo e a hidrografia determinam e influenciam a produção agrícola e no tipo de vegetação natural das regiões naturais Pankará, como também na relação existente entre agricultura e pecuária. Pois nas regiões do agreste e chapadas os animais como caprinos, ovinos são criados amarrados e as galinhas no cercado, e geralmente estão sempre fortes. Nessas regiões não costumamos cercar as plantações. Já na região do sertão os animais são criados soltos e as roças cercadas. Além de caprinos, ovinos e suínos, existe também a criação de gado, embora em pequena quantidade, quem mais tem, possuem umas dez cabeças [...] (MENDONÇA et al, 2012, p. 75-76).

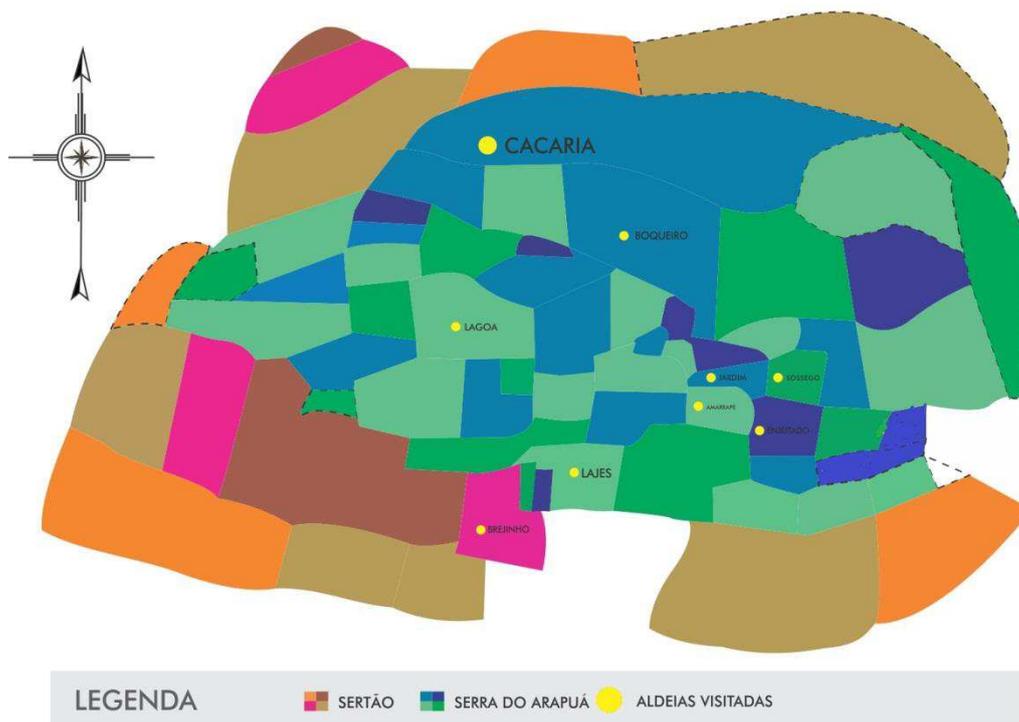
Os índios Cícero Militão e Nilson Manoel afirmaram que antigamente era muito grande o plantio de feijão, criava muito pouco, ovelha, galinha e porco. O gado bovino praticamente ninguém criava, que as pessoas quando viam um boi tinham medo (CÍCERO MILITÃO DA SILVA e NILSON MANOEL DE SOUZA, 2014).

O Pajé Manoelzinho Caxeado confirmou que, “a criação de bode é tudo cercado, o pasto é tão bom da Serra que faz com que a carne fique muito boa. O porco e o gado também é criado amarrado, mas com a seca tamos tendo muita dificuldade” (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

Sobre a prática de criação de animais soltos em áreas da Caatinga em estudos sobre impactos ambientais numa fazenda em Juazeiro/BA foi afirmado que, “O pastoreio realizado nesse molde apresenta baixo custo, dependendo apenas de áreas preservadas da caatinga para que o animal possa pastar” (GOMES, 2013, p. 204). Destacou ainda que, geralmente os pequenos criadores optam pela criação de bodes por serem animais de pequeno porte em relação ao gado bovino, por isso consomem menor quantidade de pasto natural e são mais resistentes ao período de estiagem.

Em oposição à afirmativa citada acima, um pesquisador afirmou: “A introdução de rebanhos de caprinos no Semiárido nordestino, por outro lado, também contribuiu para o aumento da degradação ambiental e das secas” (PÁDUA, 2009, p. 139). Nessa perspectiva, compreendemos a partir das concepções da História Ambiental que a vida social deve ser analisada envolvendo questões socioculturais e ambientais, para entender como a natureza foi/é apropriada pelos humanos, as formas dos processos da construção e reconstrução do ambiente natural e a forma como o ser humano interfere nesse ambiente e como o ambiente afeta a vida sociocultural.

Dessa forma percebemos que os processos vivenciados pelo povo indígena Pankará, em suas relações com a Natureza, são permeados de práticas socioculturais e ambientais na região onde habitam. Atualmente os Pankará possuem sua organização social e territorial, representadas por lideranças, pelos pajés, João Miguel, Manoelzinho Caxeado, Pedro Leite, Pedro Limeira e pela Cacica Dorinha. A população indígena Pankará na Serra do Arapuá é estimada em 5.000 pessoas, que habitam em 53 aldeias, conforme figura abaixo:



**Figura 06 – Aldeias Pankará**

Fonte: Escola Pankará Sagrado Coração de Jesus, Aldeia Marrapé, 2013 (Adaptado).

A proposta desse capítulo foi a localização, a caracterização e evidenciar as relações dos Pankará com a Serra do Arapuá, um Brejo de Altitude situado no Bioma Caatinga, no Sertão pernambucano, Semiárido nordestino, com o intuito de contribuir com estudos no campo da História Ambiental da Caatinga.

## CAPÍTULO 2

### **A HISTÓRIA AMBIENTAL DA SERRA DO ARAPUÁ A PARTIR DAS MEMÓRIAS DOS ÍNDIOS PANKARÁ**

A pesquisa sobre a história ambiental da Serra do Arapuá a partir das memórias dos índios Pankará, procurou evidenciar as relações do Pankará com a Natureza, a partir do estudo sobre a presença indígena naquela localidade e adjacências, em meio a Caatinga no Sertão pernambucano, em sua importância para a afirmação da identidade étnica e reivindicações dos direitos indígenas.

Pontua-se que “este bioma é rico em conhecimento popular tradicional, tanto sobre plantas fitoterápicas como sobre a cultura alimentar, e pode apontar alternativas para a conservação e o uso sustentável de sua biodiversidade” (PORTO et al, 2004, p. 7). Assim, os brejos de altitudes são considerados áreas privilegiadas em relação às outras áreas semiáridas, por possuírem diferenças em relação a solo, ar, temperatura e grande diversidade biológica, esses brejos podem ser espaços de refúgios de plantas e de populações pobres (PORTO et al, 2004). Como é caso dos indígenas Pankará que habitam em uma área considerada privilegiada, no município de Carnaubeira da Penha classificado como de pequeno porte, com 11.689 habitantes, de acordo com o censo de 2007 (IBGE). Com baixo Índice de Desenvolvimento Humano/IDH segundo o IPEA que era de 0,537 em 2000, destacando que em 2007 1.648 famílias foram beneficiadas pelo Programa Bolsa Família, abrangendo o total de 6.592 pessoas, perfazendo um percentual de 56,40% da população do município (SIGAS-PE, 2013).

#### **Ocupação do Sertão: Indígenas, Missionários e “Curraleiros”**

As nossas reflexões sobre os estudos da história indígena do sertão pernambucano é na perspectiva de uma “nova história indígena”, novas abordagens e interpretações que evidenciam os indígenas como protagonistas no processo histórico a partir da interdisciplinaridade nos estudos, considerando os índios na História, possibilitando novas interpretações, nas quais os indígenas são agentes dos processos de mudanças por eles vivenciados. A Historiadora Regina Celestino tratou das identidades étnicas, envolvendo o processo histórico desde o período colonial evidenciando a temática da identidade na perspectiva das relações flexíveis e fluídas, em constantes

alterações, onde “essas recriações identitárias podiam servir também aos interesses dos índios, que souberam adotá-las e utilizá-las a seu favor [...]”. E ainda afirmou que “se as identidades étnicas são históricas e múltiplas, não há razões para duvidar de que os índios podiam adotar para si próprios e para as demais identidades variadas, conforme circunstâncias e interesses” (ALMEIDA, 2010, p. 35- 36).

O antropólogo João Pacheco de Oliveira afirmou que os atuais indígenas do Nordeste

provém das culturas autóctones que foram envolvidas em dois processos de territorialização com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista oficial (OLIVEIRA, 2004, p. 24).

O primeiro período de ocupação foi marcante a atuação das missões religiosas, em especial, no sertão do rio São Francisco, como importante na composição do empreendimento político do Estado Colonial através do trabalho dos missionários para o “amansamento” de índios. Os missionários utilizaram como estratégia a catequese, a disciplina e acomodação de distintos grupos indígenas, de forma homogeneizante em aldeamentos, ocorrendo a “primeira mistura”, contribuindo para a ocupação territorial e no fornecimento de produção econômica (OLIVEIRA, 2004).

Vale reforçar que a ocupação do Sertão nordestino foi “através do São Francisco que o movimento colonial, inicialmente esparramado pela Zona da Mata, se afunilou no Agreste e penetrou fundo pelo Sertão” (ARRUTI, 1995, p. 63). Esse processo expansionista de interiorização do empreendimento colonizador português na América, especialmente na Capitania do Norte, deu-se inicialmente por meio da implantação das missões, sob a égide da Igreja Católica Romana, principalmente com a atuação dos missionários Jesuítas, Capuchinhos e Oratorianos. A atuação desses religiosos contribuiu sobremaneira para o processo de aldeamento de povos indígenas considerados “hostis”, o que propiciou o expansionismo colonial (SILVA, 2012).

Nesse processo os índios não absorveram de forma passiva a religião cristã e nem resistiram como negação total à catequese, mas, ocorreu um processo de ‘tradução’ como forma estratégica “para solucionar o problema, linguístico e cultural, de reconhecer no ‘outro’ elementos redutíveis ao mundo cultural do ‘eu’” (POMPA, 2003, p. 95).

Em um estudo sobre os aldeamentos coloniais no Rio de Janeiro, foi demonstrado que o processo de agrupamento dos índios nos aldeamentos transformou as diversas identidades étnicas em uma nova identidade, a de ‘índio aldeado’ que significou “posição subalterna na rígida estrutura social da colônia”. E a partir daí os indígenas construíram novas estratégias para garantir a sobrevivência. Pois, os mitos, tradições orais e práticas rituais podem ser entendidos como representações das experiências históricas e concepções míticas de povos cujas expressões socioculturais e histórias se transformam conforme os processos históricos vividos por esses grupos, uma vez que “as aldeias coloniais foram também um espaço indígena, no qual os índios encontraram possibilidades de se adaptar a colônia, recriando suas tradições e identidades” (ALMEIDA, 2013, p. 17; 32; 102).

Os interesses dos criadores de gado, os chamados “curraleiros”, eram distintos dos missionários em relação à ocupação do Sertão nordestino,

Ao final do século XVII, os registros informam sobre conflitos cada vez mais acentuados entre curraleiros e os missionários, em torno dos aldeamentos localizados, preferencialmente às margens do São Francisco ou nas diversas ilhas do mesmo rio. Tais conflitos revelam que se estão disputando as terras para a criação de gado e os indígenas. Enquanto os criadores querem a terra desocupada e contar com braços que se prestem a empreender novas incursões em busca de mais escravos e novas terras a serem incorporadas, os missionários querem terra na qual possam fixar os índios que são catequizados e se tornam membros da igreja, além de serem produtivos para o projeto como um todo (BATISTA, 2005, p. 44).

Portanto, esse primeiro processo de territorialização foi marcado pelos conflitos e interesses distintos entre “curraleiros”, missionários e indígenas. Traçando um paralelo entre os aldeamentos missionários no Rio de Janeiro Colonial (ALMEIDA, 2013) e os aldeamentos indígenas no Nordeste Colonial, podemos pensar também como espaço de novas estratégias de utilização do Ambiente, de recriação de identidades e tradições.

A partir da metade do século XVIII, medidas políticas administrativas foram implementadas pelo governo português para o melhor aproveitamento das riquezas das colônias. Em relação à América Portuguesa, várias decisões foram tomadas para a civilização e integração dos indígenas a sociedade colonial, como o incentivo aos casamentos interétnicos. Os colonos que constituíam casamentos com índias, obtinham a vantagem da concessão de terras que ocupassem. Foi estabelecida a proibição da

escravidão indígena. Os aldeamentos, administrados pelos missionários passaram a ser geridos por civis, com a designação de diretores de aldeamentos, instituindo em 1757 no Diretório dos Índios, inicialmente nas regiões do Pará e Maranhão. Em 1758 foi criado em Pernambuco, a Direção, adaptação do Diretório, sendo semelhante em relação ao estímulo de extração de vegetais e da prática da pecuária, a proibição de tratamento pelo não-índio ou índio dos termos, “cativo, caboclo e tapuia” (MEDEIROS, 2011, p. 118).

Outras medidas foram tomadas para favorecer a integração de indígenas na sociedade colonial pernambucana, como a substituição dos Jesuítas na administração das missões por clérigos regulares e a transformação de aldeamentos em vilas, administradas por funcionários do governo. Para a realização da tarefa de implantação das novas legislações, referente à criação de vilas no Sertão, o governo de Pernambuco estabeleceu diversas orientações. Um dos principais agentes na consolidação das novas regras foi o Sargento-Mor Jerônimo Mendes da Paz, uma vez que a região do Sertão pernambucano, “além das aldeias existentes, havia grupos indígenas que não estavam aldeados, vivendo ou tendo voltado a viver de ‘curso’”. As pesquisas revelaram que as trocas de correspondências entre o governo de Pernambuco e o Sargento-Mor demonstra o objetivo de consolidar a ocupação do Sertão pelos colonos e a chamada civilização dos índios, por meio de combates sistemáticos aos rebelados, redução de indígenas não aldeados e a transferência de índios aliados para as novas vilas e para os trabalhos em obras públicas (MEDEIROS, 2011, p. 121).

Um dos objetivos das missões era conter a insegurança provocada pelos índios “não civilizados” no processo de ocupação em áreas do Rio São Francisco. As missões eram compostas por uma heterogeneidade de povos indígenas. No século XVIII nessa região são citados os índios Umã que teriam mobilidade e praticavam a caça e coleta de frutos silvestres. E ainda, as bandeiras organizadas pelo governo de Pernambuco, como a chefiada por Jerônimo Mendes pretendia encerrar os índios na Serra Negra e tinha conhecimento de índios na Serra do Arapuá (SALDANHA, 2011). Assim, a região atualmente habitada pelos Pankará e por outros grupos, no século XIX era ocupada por uma diversidade de povos, como o “Pipiães, Avis, Xocós, Carateus, Vouvês, Tuxás, Aracapás, Caripós, Brancararus e Tamaqueús” (SANTOS, 2011, p. 16), abrangendo a região do atual município de Floresta e várias ilhas do Rio São Francisco.

Pesquisas sobre os indígenas no Sertão pernambucano, evidenciaram que as missões na região no entorno do rio São Francisco eram doze, sendo dez missões em ilhas e duas em terra, entre elas a missão do Arapuá. Além da citação das bandeiras e de

seus comandantes, um estudo destacou a bandeira comandada pelo Alferes João Freire, na Serra do Arapuá,

Observa-se que as terras mais cobiçadas estavam em lugares eminentes, como serras e morros, próximos a cursos d'água, matas e solos bom para o cultivo e também em lugares estratégicos protegidos da ação dos inimigos. Como por exemplo, as ilhas do São Francisco, e as terras férteis nas proximidades dos rios Ipanema e Moxotó e também pelos brejos de altitude [...] espaços onde o clima é ameno e a população instalada coexistem com as atividades agrícolas e a pecuária (CUNHA, 2012, p. 111).

Segundo João Pacheco de Oliveira esse é o “segundo momento da mistura”, ocorrendo alteração nos aldeamentos missionários, mudando da perspectiva assimilacionista e preservacionista impressa pelos religiosos para somente a estratégia política assimilacionista através das novas medidas implantadas pela política do “Diretório dos Índios”. O Impacto dessas medidas não foi suficiente para a retirada total das populações indígenas dos antigos aldeamentos, pois essas áreas continuaram sendo ocupadas pelos “descendentes dos índios das missões, ao mesmo tempo, que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santos padroeiros ou acidentes geográficos” (OLIVEIRA, 2004, P. 25).

Assim, a instituição de novas medidas, principalmente a partir do Ministro Marquês de Pombal, na segunda metade do século XVIII, gerou como consequência para as populações indígenas que habitavam os sertões, o aumento sistemático do processo de violência por parte do Estado e dos fazendeiros, pois a prioridade era a instalação e consolidação da empresa pecuária. Pois, a partir do final do século XVII, ocorreu a ocupação dos espaços naturais do Sertão pelos criadores de gado. Destacou-se como um dos maiores empreendimentos de ocupação e criação de gado, principalmente nas regiões sertanejas de Pernambuco, Bahia e Piauí, a família D'Ávila, da Casa da Torre (APOLINÁRIO, 2011).

A Casa da Torre utilizou-se de diversas estratégias para manutenção e ampliação de seus domínios de terras no Sertão nordestino, como a instituição de rendeiros e procuradores como representantes de seus interesses, constituindo na região do Vale do São Francisco, uma das maiores sesmarias e uma das maiores riquezas, durante o período colonial (FERRAZ, 2004).

A história de várias cidades sertanejas pernambucanas é contada a partir da instalação de fazendas pertencentes a parentes ou representantes desse morgado, como é o caso de Floresta, denominada de Fazenda Grande, erigida a Freguesia em 1801 e em

1846 passou a vila com denominação de Vila de Floresta e sede municipal (FERRAZ, 1999). O médico Álvaro Ferraz<sup>20</sup> afirmou que, “A Fazenda Grande tem a seguinte origem: quando Francisco Dias d’Ávila (2º) casou-se com a sobrinha Leonor Pereira Marinho, em 1679”, ganhou dote de parte da margem esquerda do Rio São Francisco. Faz ainda uma descrição genealógica, colocando Antônio Pereira Falcão como parente da família d’Ávila e fundador da Fazenda Grande (FERRAZ, 2003, p. 11).

Vale salientar que a Serra do Arapuá fazia parte do município de Floresta até 1991, quando passou a compor a área geográfica do novo município, Carnaubeira da Penha. Portanto, as famílias que estabeleceram fazendas na região nos séculos XVIII e XIX, e se dizem proprietárias de terras nas regiões nos atuais municípios de Floresta e Carnaubeira da Penha, são as mesmas famílias, Lopes, Ferraz, Novaes, Diniz e Carvalho que ainda detêm o poder econômico, sociopolítico e terras em áreas da Serra do Arapuá nos dias atuais, mantendo uma relação de dominação sobre os índios e quilombolas que habitam aquela área (MENDONÇA, 2013).

Em uma pesquisa sobre a criminalização de trabalhadores rurais no Polígono da Maconha, destacado no Capítulo 1, o qual o município de Floresta faz parte, apontou que as Famílias Ferraz e Novaes exercem poder na região e fazem parte da cultura da violência, pois o povo de Floresta mantém a lei do silêncio por medo de represálias de representantes dessas famílias (MOREIRA, 2007).

É esclarecedor compreender o processo de concessão de terras no Período Imperial, pois a partir da extinção do sistema de sesmarias em 1822, o reconhecimento ou aquisição de terras passou a ser por meio do regime de apossamento até a Lei de Terras em 1850. A partir dessa Lei as terras precisavam ser demarcadas e registradas, “a terra só poderia ser administrada através de herança e da compra ou venda” (FERRAZ, 2004, p. 55-56). E em 1858 foi efetuado registros de terras no Cartório em Floresta, em uma clara demonstração da preocupação dos fazendeiros em garantir o direito de propriedade, no qual o proprietário declarava os limites físicos e muitas vezes não destacava a metragem da área do imóvel e nem a origem de aquisição. Prática que favorecia aos fazendeiros, detentores de poder político e econômico na região para expandir suas propriedades.

---

<sup>20</sup> Álvaro Ferraz, nascido em Floresta em 1904 e faleceu em 1963. Profissional da Medicina e escritor da História de Floresta. Os escritores da História Municipal, muitas vezes sem o rigor metodológico da historiográfica são considerados memorialistas.

Por essas razões a partir do século XIX, com a extinção dos aldeamentos e a instituição da Lei de Terras, muitos índios procuraram “áreas de refúgios”, como os brejos e os altos de serras (COLAÇO, 2006). É afirmada também a presença de povos de etnias distintas, nos séculos XVIII e XIX, ocupando como locais de refúgio no Sertão pernambucano, às serras, Negra, Umã e Arapuá. E após a Lei de Terras, em 1866, o Presidente da Câmara Municipal de Floresta declarou a extinção completa dos índios, solicitando ao Presidente da Província de Pernambuco a área do antigo aldeamento indígena que correspondia ao Sítio da Penha e a Serra do Umã, área que atualmente pertence ao município de Carnaubeira da Penha (MENDONÇA, 2013).

No primeiro quartel do século XIX, as câmaras municipais produziam documentos solicitando ao governo imperial a redução de aldeamentos, “São em geral as câmaras municipais, cobiçosas das terras, que pressionam no sentido da concentração de índios em poucas aldeias”. Na década de 1870 em Pernambuco com a política de extinção de aldeamentos, existiam somente dois aldeamentos, o de Cimbres, onde habita o atual povo Xukuru, em Pesqueira e o de Assumpção, habitado pelo atual povo Truká, na Ilha de Assunção em Cabrobó (CUNHA, 2012, p. 77).

Nesse sentido, a pesquisadora Mércia R. Rangel Batista em estudos sobre os Truká, apontou que desde o início da segunda metade do século XIX, os índios do aldeamento de Assunção foram esbulhados de suas terras pela Câmara Municipal de Cabrobó e depois pela Igreja Católica Romana: “Entre 1870 e 1920, o Bispo de Pesqueira alegando um direito, lavrou escritura vendendo toda a ilha de Assunção a diversos compradores” (BATISTA, 2005, p. 53).

A pesquisadora Emanuele Mapeou em um estudo sobre a escravidão no século XIX, no sertão pernambucano do Médio São Francisco, nas regiões de Floresta e Taracatu, evidenciou que os conflitos gerados entre missionários e colonos tiveram como consequência uma nova dinâmica no domínio do espaço pelos colonos, alterando a paisagem com a prática extensiva da pecuária. Em relação às populações indígenas que antes dominavam o espaço, algumas foram dizimadas ou submissas, ou ainda, fizeram a opção de fuga para áreas de menor influência dos colonos, para as Serras, espaços de difícil acesso, descritas como “verdadeiras ilhas verdes no Sertão [...], a Serra Negra devido a sua vegetação de mata fechada, serviu durante séculos de abrigo a índios, escravos fugidos e fugitivos da justiça”. Assim, nesses espaços ocorreu o favorecimento de “relações de união, inclusive familiares entre índios e negros, bem como a instalação de aldeias indígenas e quilombos”. Na análise sobre a sociedade da

região, a pesquisadora destacou o predomínio da ocupação do espaço rural e a forte miscigenação entre a população, composta de índios, brancos e negros, escravos ou livres (MAPEOU, 2008, p. 40).

A partir de meados do século XIX era inaugurado o processo de regularização de áreas rurais, definindo em propriedades particulares e em áreas de terras devolutas, pertencentes ao governo. Assim, uma nova configuração foi estabelecida por meio da incorporação de áreas de antigos aldeamentos, considerados extintos, pelas câmaras municipais, por fazendeiros e pequenos agricultores não-indígenas, que estabeleceram o controle das terras. Considerado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira, o momento da “terceira mistura” e o processo mais marcante para os povos indígenas no Nordeste, pela limitação de suas posses, “deixando impressas marcas em suas memórias e narrativas”. Pois em fins do século XIX, os povos indígenas do Nordeste “desapareceram” enquanto coletividades pela desestruturação de seus territórios, sendo reconhecidos de forma individualizada como “remanescentes”, “descendentes” e ainda como “caboclos” (OLIVEIRA, 2004).

### **Do “desaparecimento” ao “reaparecimento” dos indígenas no Nordeste**

Na década de 1920, o estado de Pernambuco reconheceu a área do antigo aldeamento da missão Ipanema, local de habitação de “descendentes” dos índios Carnijó, que passou para o controle do Serviço de Proteção aos Índios - SPI, com a instalação do Posto Indígena Fulni-ô, único grupo que preservou a língua, considerados “os mais claramente índios entre as populações indígenas do Nordeste”. E das décadas de 1930 a 1950, vários outros povos indígenas passaram a solicitar o reconhecimento de áreas de antigos aldeamentos e a solicitação de Postos Indígenas, como foi o caso dos Atikum, na Serra Umã e das investidas dos Pankará, na Serra do Arapuá (OLIVEIRA, 2004, p. 26).

Vale acrescentar que a partir do reconhecimento dos Fulni-ô pelo SPI foi deflagrado movimentos de outros grupos indígenas no Nordeste numa articulação de “rede das emergências”. E o Toré passou a ser adotado como critério de sinal diacrítico, “Indianidade” dos grupos étnicos no Nordeste, a partir do aumento de grupos indígenas em busca do reconhecimento pela Inspeção Regional do SPI, pois, “o Toré era encarado por Raimundo Dantas Carneiro como uma espécie de rito sumário na legitimação da preservação do SPI” (ARRUTI, 1996, P. 58).

A partir da década de 1970 ocorreu acentuado processo de novas emergências étnicas no Nordeste (ARRUTI, 2004) e na década de 1980 foram iniciadas as pesquisas mais aprofundadas sobre os índios no Nordeste, em um período marcante para os índios na Região, devido aos conflitos com fazendeiros e pelas mobilizações para demarcações de seus territórios (MARTINS, 2004).

Portanto, a política de colonização empreendida no Nordeste brasileiro gerou como consequência para os povos indígenas um processo que pôs em xeque sinais que os diferenciam da população não-indígena, se comparados aos grupos étnicos habitantes de outras regiões do país, a exemplo da Amazônia. (OLIVEIRA, 2004). Entretanto, os grupos indígenas no Nordeste participaram de um longo processo de resistência, resultando em movimentos de emergências étnicas e reconstrução de suas identidades.

Contemporaneamente, o processo histórico e sociocultural vivenciado pelos povos indígenas no Sertão pernambucano, ocorre no sentido da afirmação de suas identidades étnicas, envolvendo questões de autorreconhecimento e autoafirmação enquanto grupos indígenas, como o reconhecimento e identificação frente à sociedade brasileira. Além das mobilizações pelas reivindicações de territórios, do Ambiente, e expressões socioculturais, fatores fundamentais para afirmação étnica dos povos indígenas. Salientando que as lideranças dos atuais movimentos indígenas apropriam-se de “discursos e bandeiras políticas para obter ganhos coletivos em determinadas circunstâncias. Nesse processo, novos valores, características e até identidades vão sendo criados, assumidos e incorporados” (ALMEIDA, 2013, p. 190).

### **Atikum e Pankará e suas relações históricas e socioambientais**

A afirmação da identidade dos habitantes da Serra Umã, os atuais Atikum, ocorreu na década de 1940, devido a conflitos com fazendeiros pelas terras,

A construção de uma identidade se dava mais por pertencimento a Serra do Umã, local de refúgio de várias populações que para lá, afluíram fugido do ciclo de gado [...] sabiam ser descendentes de índios, mas também de negros e brancos. Eram caboclos, caboclos da Serra Umã [...] que numa situação adversa (fazendeiros e prefeituras com interesses em suas terras) se organizaram politicamente e reivindicaram um reconhecimento de sua comunidade [...] única garantia de acesso à terra que lhes pertencia [...] (GRÜNEWALD, 2004, p. 168, 169).

Assim, a autoidentificação indígena foi no sentido de sobrepor à identidade cabocla como fortalecimento da comunidade. A diferença étnica dos Atikum da Serra dos Umã dos outros regionais deu-se a partir da memória destes “caboclos” de possuírem descendência de índios “bravios” (GRÜNEWALD, 2004).

Ressaltemos que o processo vivenciados pelos índios da Serra do Arapuá para o reconhecimento identitário e a regulamentação do território que habitam ocorreu também no mesmo período que os índios da Serra Umã pleitearam ao SPI a demarcação e o reconhecimento indígena. E as relações dos Pankará com os Atikum ocorreram por meio de casamentos entre indivíduos Pankará e Atikum e também com a partilha ritualística, como afirmou em entrevista, Luiz Pedro dos Santos, morador na Aldeia Cacaria: “antes o chefe ia na frente com o apito, quando via os brancos, apitava e os outros caíam nas caatingas e se escondiam para ir para Serra Umã ou vinha de lá também, era normal transitar entre as Serras para os rituais” (LUIZ PEDRO DOS SANTOS, 2014), e também em outras atividades,

Nós Atikum e Pankará mantivemos nosso ritual junto, nas chamadas ‘noites de fuga’. Eram quando os mais velhos se encontravam para dançar o Toré escondido dos fazendeiros. O Toré garantiu a nossa resistência como povo indígena. Além do Toré, sempre nos encontramos na feira, no comércio e também na troca de serviços na roça. Algumas famílias da Serra do Arapuá vinham plantar na Serra Umã e algumas famílias da Serra Umã iam plantar roça na Serra do Arapuá (MENDONÇA et all, 2012, p. 27- 28).

Os Atikum e Pankará possuem uma relação histórica, mas permeada por conflitos e alianças no período da emergência étnica do povo Atikum, na década de 1940 e de ruptura na década de 1990, época de demarcação da Terra Indígena Atikum, que restringiu a Terra Indígena a Serra Umã (MENDONÇA, 2003). Corroborando com essa afirmativa, o Pajé Pankará Manoelzinho Caxeado declarou que:

Os Atikum e os Pankará é o mesmo povo. Veja minha família por parte do avô paterno era os Caxeados. Os Atikum tem também lá no Olho da Água do Padre, perto de Conceição das Crioulas e a outra família era os donos da Serra e muitos foram expulsos. Tinha os índios chamado Mestre Juazeiro, Sultão das Matas, Reis das Matas. O Velho Jucá é da mesma geração nossa. (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2012).

Os Pankará vivenciaram também conflitos na década de 1970, quando ocorreu a saída ou ‘banimento’ de Luiz Limeira da Serra do Arapuá, pai do Pajé Pedro Limeira e da Cacica Dorinha, porque os filhos resolveram proteger o pai levando-o para o Sertão da Bahia. Também ocorreu uma ruptura com os Atikum na década de 1990, pois antes

deste período, o Posto Indígena Atikum, colaborava com cestas básicas e dava uma ‘proteção’ para os índios da Serra do Arapuá, que eram proibidos pelos fazendeiros de praticar o ritual onde habitavam. Assim, deslocavam para participar e praticar os rituais do Toré na Serra Umã. Carolina Mendonça afirmou que,

nas décadas de 1970 e 1980, havia mobilização dos núcleos populacionais na Serra do Arapuá em torno dos rituais [...]. Segundo os Atikum, foi a própria Funai quem decidiu pela exclusão da Serra do Arapuá do processo de demarcação da Terra Indígena (MENDONÇA, 2013, p. 110 -111).

A esse respeito, Rodrigo Grunewald destacou depoimento de uma índia Atikum que reconheceu que a Serra do Arapuá e da Cacaria também pertencia a Serra de índio “Atikum” e que devia ter conquistado um “Posto de Atikum” na Serra do Arapuá (GRUNEWALD, 1993, p. 28).

É salutar destacar que também as décadas de 1980 e 1990 foram marcadas por conflitos na Serra Umã, Território Atikum, ocasionando em alguns momentos disputas internas ou alianças, provocadas pela falta de assistência ou pelo usufruto de privilégios por parte de um grupo indígena aliado a funcionários do órgão de proteção indígena, estabelecendo facções distintas conectadas a uma rede composta também por fazendeiros e detentores de poder político, principalmente dos municípios de Carnaubeira da Penha e Floresta. Vale salientar que os índios Atikum foram solicitar o reconhecimento oficial perante o SPI na década de 1940, como forma de garantir suas terras, ameaçadas por fazendeiros e nas décadas de 1980/90 encontravam “ameaçados por plantadores de maconha” (GRUNEWALD, 1993, p. 38), fazendo parte do “Polígono da Maconha”, conforme demonstrado no capítulo anterior.

Para afirmar a indianidade Atikum, na Serra Umã, duas instâncias culturais foram acionadas, no “âmbito político”, definidos pelo SPI/FUNAI e pelos papéis que passaram a ser desempenhado pelo Cacique, Pajé, lideranças e Chefia de Posto e a outra, no “âmbito ritual”, imposto pelo SPI, à tradição do Toré (GRÜNEWALD, 2004).

Sobre esse processo, o Pajé Pedro Limeira afirmou que “os Atikum lá quem deu presença foi os índios daqui, não foi os de lá não [...]. Hoje eles reconhecem que no passado nós ajudamos eles, nós que ensinamos eles a dançar o Toré” (PEDRO LIMEIRA, 2013). Em outro depoimento, o Pajé Pedro Limeira destacou que,

Lá quando passou a ser Serra do Umã, veio Sampaia, Zé Brasileiro, Dr. Raimundo e Tubá, quatro, lá eles não deram presença, não agradaram. Aí veio Manoel Bezerra e Antonio Dama, porque os homens lá disseram tudo que queria para dá presença e eles terem o direito [...] eles vieram buscar nós

aqui, saímos na boca da noite e caminemos, nesse tempo não se atravessava em Carnaubeira, porque tinha os “donos” que se pegasse um índio atravessando pra Serra Umã, matava. A gente tinha que ir escondido, fomos escondidos, demos presença lá. O mestre “Atikum” é daqui. Serra Umã não tem nada de Atikum, tem o Posto com nome de Atikum, mas “Atikum” é daqui do Agreste, família do “Velho Anjucá”. Só que quando lá “baixou” em Antônio Gino e disse o nome dele, “Atikum Romão”, o que eles queriam, Dr. Tubai, Zé Brasileiro, Dr. Raimundo, eles queriam era isso, então escreveu Atikum, mas que “Atikum” não é de lá, lá é Umã-Itiuba”, Serra Umã. “Atikum” é daqui do Agreste, o Terreiro dele tá no Marrapé, em João Miguel e Nenem, daquela família (PEDRO LIMEIRA, 2014).

O antropólogo norte-americano William Hohenthal relatou “ter encontrado, em 1952, cerca de 1000 sobreviventes Huamué, morando na Serra dos Umã e também na baixada ao pé dessa Serra”, afirmando também que “moram na Serra do Arapuá os índios Pacará, nome semelhante ao adotado pelo povo indígena Pankará (OLIVEIRA, 2012, p. 15).

O antropólogo Fredrik Barth (2000) quando tratou sobre o pertencimento dos Pathan (Afeganistão) destacou que os membros deste grupo social escolheram alguns traços culturais como critérios de afirmação identitária. Da mesma forma, os índios Pankará selecionaram traços culturais como critério para afirmação de sua identidade étnica, um dos principais é o ritual do Toré, mantenedor de fronteira étnica Pankará, pois é um dos critérios diferenciadores de outros agricultores vizinhos e apontam que sua ritualística possui diferença em relação aos rituais de outros grupos indígenas, como é o caso dos Atikum.

Os atuais povos indígenas no Sertão de Pernambuco, como os Atikum e os Pankará consideram os índios Umã como seus ancestrais históricos e míticos, pois,

A Serra negra servia de refúgio e moradia para os Umãs e os demais grupos indígenas que também viveram nas margens do rio São Francisco e suas ilhas, no vale do rio Pajeú e nas serras adjacentes a essas regiões. Em virtude da expansão das terras do gado e dos núcleos urbanos para o Sertão de Pernambuco, a Serra Negra, as ilhas do rio São Francisco, como as Serras Umã, Arapuá e Serra Grande da Baixa Verde no vale do Pajeú foram cobiçadas pelos colonizadores o que provocou conflito com os Umãs e os demais índios da região. Favorecendo as investidas (entenda-se ataques armados) dos moradores a Serra Negra, ataque dos índios as vilas e, conseqüentemente, uma maior dispersão dos mesmos pelo Sertão (MENDONÇA et all, 2012, p. 82).

A relação ancestral-mitológica entre as Serras, Negra, Umã e Arapuá foi afirmado pelo Pajé Manoelzinho Caxeado,

A Serra se considera Atikum, porque Atikum era Índio, uma irmandade. Eram três irmãos que se separaram em três Serras: Umã, Urumã – Arapuá, também era chamada Pankarati, tinha índio chamado Urumbim, e a Serra Negra que também era chamada Cabinxurum (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

A relação dos Pankará com a Serra Negra no sentido histórico e mítico foi também afirmado pelo Pajé Pedro Limeira, “Aqui a descendência é toda da Serra Negra, a raiz de todo mundo, é a mais falada. Minha avó era da Serra Negra, os brancos pegaram. A gente tem sangue de índio, negro e branco” (Pedro Limeira, 2013).

### **De “Caboclos” da Serra do Arapuá a Índios Pankará**

A presença indígena na Serra do Arapuá é afirmada pelos atuais habitantes, compreendendo a afirmação da identidade étnica a partir da resistência, da mobilização pelos seus direitos. Destaca-se que os Pankará foram

Reconhecidos oficialmente em maio de 2003, embora desde 1940 estejamos lutando pelo reconhecimento e demarcação de nossas terras. Ente os anos de 1940 até 2003, o governo brasileiro preferiu nos tornar invisível para não garantir nossos direitos. No entanto, nosso povo é resistente! Vive lutando com força para permanecer a mais de um século no nosso território, cuidando e preservando a mãe natureza apesar da invasão dos colonizadores [...] Somos uma família, somos os moradores da Serra Sagrada do Arapuá (MENDONÇA et al, 2012, p. 48)

O Pajé Manoelzinho Caxeado afirmou que,

A nossa luta vinha de longe, mas em 2003 resolvemos botar para fora o nosso conhecimento num encontrão, foram cinco dias de luta no Centro Luís Freire [...] O Movimento hoje todos dizem que são índios, mas não sabe a história. Por que era só pequenos grupos, a Lagoa é o tronco mesmo, ponto de redução, aonde reunia toda caboclagem, o tronco é de lá, agora todo mundo quer ser índio, mas o tronco é o de lá, tem também a Cacaria e o Enjeitado. E depois foi formando outros terreiros. A gente era discriminado, era escondido, não levava crianças (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2012).

As mobilizações dos povos indígenas no Nordeste ocorreram com a afirmação de expressões socioculturais, por meio de rituais como o Ouricuri ou Toré (CUNHA,

2012). Os Pankará praticam a chamada “ciência do sagrado”, um ritual oculto realizado pelos pajés, orientado pelos “Encantados” e o Toré, a dança ritualística: “O Toré é quem dá a força para o povo. Ele coloca o índio em contato com a Lua, com o Sol, com o céu e com a Natureza” (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2012).

O antropólogo norte-americano, Hohenthal em 1952, encontrava-se no povo Tuxá em Rodelas (BA), quando foi informado sobre índios que habitavam a Serra Cacaria. Resolveu visitar a Serra Cacaria, parte da Serra do Arapuá, escreveu e enviou telegrama ao SPI, destacando que o local era habitado por 31 famílias da “tribo Pacará ou Pacarais que [...] vivem esparramados em duas serras, da Cacaria e do Arapuá. Não há posto indígena e os índios são muito perseguido pelos neo-brasileiros do Riacho do Navio (“naveiros”) e da cidade de Floresta” (MENDONÇA e SANTOS, 2013, p. 77). O antropólogo denunciou os perseguidores como pertencentes à família Leite de Floresta e ainda citou os nomes dos pistoleiros contratados pela citada família para praticarem violência contra os índios Pacará. Nomeando ainda os índios dispostos a testemunhar contra as agressões sofridas, sendo o primeiro listado, o Sr. Luiz Antonio dos Santos e sua esposa (Luiza) e membros da família Amanso (Atikum) e da família Rosa. Destacou que o índio mais perseguido era Luiz Antonio dos Santos (Luiz Limeira), pai do atual Pajé Pankará, Pedro Limeira e da Cacica Dorinha (MENDONÇA. 2013).

Relatou também o pesquisador ter conhecimento que em 1951, a polícia de Floresta a serviço da família Leite, expulsou a família de Luiz Limeira, derrubando sua casa, deixando sem abrigo e sem comida toda sua família, tomando posse de “sítios, bens, árvores frutíferas, e até confiscaram sua colheita [...] e também 300 cuias de farinha de mandioca”. Mostrou bastante indignação com a informação recebida de que a família Leite não possuía título legal da terra, mas o poder político e fez o seguinte questionamento, “na falta de títulos de posse, deve ser o homem que ocupa, derruba e queima o mato, e que lavra”? Pois para o pesquisador devia ser os ocupantes da terra os índios que sempre fizeram tais serviços (MENDONÇA e SANTOS, 2013, p. 78-79).

A Cacica Dorinha explicitou que,

Tenho conhecimento que meu avô juntamente com os Rosa, os Caxeado, os Amancios, especial meu avô sempre lutava pelo reconhecimento e ai se juntou ao povo Atikum na época, alguns atikum de hoje já morreram e eles começaram a andar junto ao SPI e meu avô levava vários documentos tentando reconhecer, se reconhecer como índios, não assim dizer que era para ser índio a partir daquele momento, ele já nasceu índio, já tinha história que veio lá dos Tuxás de Rodelas, dos Pipipãs, da Serra Negra, do Povo Truká, de

Cabrobó e ele queria ser reconhecido assim como os outros povos, a exemplo Xukuku e Pankararu na época, mas não conseguiu, ele sempre foi perseguido, levava carta pro SPI, o SPI sempre negava seu direito, meu avô foi muito perseguido na época, queimaram, chegaram a queimar a casa dele, todas as coisas que ele tirou da roça, farinha, feijão, milho, ai cada vez que ele ia na SPI quando ele retornava já tinha um grupo de não-índio já para botar ele para correr do lugar onde ele morava, por isso ele morou em vários lugares na Serra do Arapuá (MARIA DAS DORES DOS SANTOS, 2013).

A afirmativa acima pode ser interpretada a partir da concepção do pesquisador, João Pacheco de Oliveira (2004) em relação aos significados das viagens com sentido político, empreendidas pelos indígenas do Nordeste. Pois, Luís Limeira afirmou em telegrama enviado em 28/11/1949 para o encarregado do Posto Indígena da Serra Umã que viajou para Rodelas, conversou com o Chefe do Posto Indígena/PI Rodelas, o mesmo recomendou que o P.I. Serra Umã fizesse a proteção aos índios da Serra da Cacaria (MENDONÇA e SANTOS, 2013, p. 68). Somente em 05/1958, Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da Inspeção Regional 4 – SPI, em Recife/PE enviou um telegrama para o Agente do Posto Indígena da Serra Umã solicitando que fosse feita a proteção e a incorporação à jurisdição do Posto os índios da Serra Cacaria. Afirmando que recebeu a visita em Recife dos “índios Luís Limeira e Manuel Cirilo de Souza, da Serra Cacaria, que vieram dar queixa a esta chefia de uma ameaça de invasão de suas terras” (MENDONÇA e SANTOS, 2013, p. 87).

A Cacica Dorinha destacou que seu avô, Luís Limeira fez um viagem ao Rio de Janeiro:

Em 1940 que ele foi à primeira viagem com os índios lá no Rio de Janeiro, lá ele foi levar um documento e só que ele foi junto com os Atikum, quando ele retornou já em 1945, houve o reconhecimento do Povo Atikum, só que meu avô ficou de fora, os Atikum não aceitaram que ele ficasse junto até porque ele era outro povo e tal, ai ele continuou sempre praticando o ritual. Lá na Serra do Arapuá tem vários terreiros formados pelo meu avô, pelos Rosa, os Cacheados, os Amancios, mas eles nunca paravam num local tinham que sair por conta da perseguição dos não-índios daqui de Floresta mesmo (MARIA DAS DORES DOS SANTOS, 2013).

Percebe-se através do relato acima que a prática ritualística, que será tratada também no Capítulo 3, era um dos motivos das perseguições aos índios da Serra do Arapuá. Pois, os Pankará, semelhantes aos outros povos da região, conseguiram elaborar importantes estratégias de permanência em seu território e de manutenção de

uma rede ritual, fundamentais nos seus dois processos de emergência étnica: em 1940 e em 2003 (MENDONÇA, 2013, p. 85).

A Cacica Dorinha reafirmou o processo de mobilização, as perseguições vivenciadas pelo seu avô e as viagens realizadas,

Ele era meeiro como hoje. Ele trabalhava pra um senhor lá do sertão de nome Manoel Novaes, arrancando caruá para fazer corda para alimentar os filhos, os filhos dele foram crescendo foram seguindo o mesmo ritmo, trabalhando. Quando foi em 1970 ele foi embora, meu avô foi embora, aí ficou meu pai e alguns irmãos, mas os irmãos também foram embora não aguentaram a perseguição, continuou a perseguição, meu pai continuou no mesmo ritmo do meu avô e perseguido também, sempre dançando o ritual nos terreiros que meu avô deixou, que hoje nós temos ainda lá (MARIA DAS DORES DOS SANTOS, 2013).

Confirmando as perseguições e o processo de mobilização empreendidos pelos índios da Serra do Arapuá e o papel da Cacica Dorinha, João Eurico de Barros (João de Cota) destacou que,

Aqui antes tudo fazia escondido, aqui tinha uns locais que dançavam, mas tinha que ter pessoas que ficavam de segurança, mas agora todo mundo dança ai em todo canto. O Pai de seu Pedro Limeira (Cacaria) foi muito perseguido. Toda a história dos Pankará é em cima dos quatro Pajés e da Cacique Dorinha, Pajé Pedro Limeira, Manoelzinho Caxeado, João Miguel e Pedro Leite. Mas, a história deles já veio dos pais deles, já eram do movimento, dos trabalhos, eram quem rezavam nas pessoas. Hoje os Pajés são muito respeitados, a Cacique foi muito importante, foi ela que correu atrás pra os Pankará, pra viajar e disse que tinha que correr atrás, tem que ir em busca do que era nosso, do que perdemos há muito tempo atrás (JOÃO EURICO DE BARROS, 2014)

No empreendimento das viagens com sentido político e ritualístico através de contatos com outros indígenas destaca-se o Povo Tuxá (BA), considerado pela maioria dos indígenas no Sertão como o detentor de conhecimentos da ritualística e por essa razão eram/são convidados para respaldar a identidade indígena (REESINK, 2002). Como confirmou o Pajé Pankará, Manoelzinho Caxeado, ao relatar sobre a participação do avô na busca pelo reconhecimento indígena junto ao SPI, respaldado pelos Tuxá, em Rodelas,

Eu tenho fotos do meu avô que foi também atrás dos direitos, do tempo do Zé Brasileiro. Tenho a lista velha com os nomes dos índios. A Carta do Mestre Roque Tuxá, por que nossa história foi toda recordada pelos Tuxá e nós

também fomos dar respaldo aos Atikum quando vieram os homens de bota das esporas (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2012).

A Cacica Dorinha afirmou que viajou em 2003 para o *I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial*, ocorrido em Olinda/PE,

Ai agente só foi reconhecido mesmo em 2003 [...], agente participou do primeiro encontro que era pelo reconhecimento étnico dos povos indígenas do Brasil, foi lá no Recife, fui eu, meu pai, Manoel Caxeado, foi em janeiro de 2003. E lá, até então nós não tinha nome, era índios que participava do ritual, vivia da caça, ai agente foi para esse encontro (MARIA DAS DORES DOS SANTOS, 2013).

A definição do nome Pankará deu-se a partir de um sonho. Nesse sentido vale salientar que os sonhos fazem parte do universo mítico-religioso dos indígenas, compondo “uma relação intrínseca entre sonho e plano sobrenatural é conhecida para outras culturas indígenas” (REESINK, 2002, p. 80). Como afirmou a Cacica Dorinha:

não tinha nome, eram índios da Serra do Arapuá, só que antes de viajar eu tive um sonho [...] eu sonhei andando nas serras, de uma serra para outra lá, da Serra do Arapuá para a Serra da Cacaria, passando ali no Boqueirão, naquela região, lá eu via um jardim cheio de flores, muitas flores, brancas todas as flores, no meio das flores tinham várias borboletas e várias palavras voando e eu vendo voando, e eu vendo e no meio no centro do jardim tinha a palavra Pankará, ai eu me acordei, eu acho que era Pakará, mas eu vi Pankará, ai quando eu cheguei em Recife precisava se identificar, dizer o nome, eu pensava que era eu dizer meu nome, papai o dele [...] que dizer o nome do povo, ai eu lembrei do sonho, isso me deu uma dor muito forte, uma dor aqui no peito, na hora que eu lembrei o nome eu senti [...] quando a gente apresentou o ritual, tinha uma pessoa de Brasília que disse, gente esse povo existe há muito anos, tá aqui o nome deles, Pacará, era Pacará da Serra do Arapuá e era com C, mas eu ouvi Pankará, ai ficou esse nome [...] (MARIA DAS DORES DOS SANTOS, 2013).

A partir do conhecimento do seu pai, Pedro Limeira, a Cacica Dorinha, esclareceu ainda o significado do nome Pankará,

Pankará é Panka é de Pakaia que é o fumo e o ara é mangara da bananeira, meu pai dizia faz a junção e forma a palavra Pankará. Então, a partir daí a gente começou a se organizar até então a gente não tinha, só cantava o ritual, era índio, começa a se organizar, formamos um conselho tribal que é 12 pessoas, ai fui escolhida cacique, eu fui apresentada pela natureza, foi no ritual, depois fui apresentada ao povo, foi no dia 29 de junho de 2003, teve

um ritual lá e me apresentaram [...] (MARIA DAS DORES DOS SANTOS, 2013).

O depoimento da Cacique pode remeter a uma compreensão da identidade étnica através do processo de mobilização política, tendo como fator marcante a anunciação para o reconhecimento em Evento com outros grupos indígenas e agentes externos, representantes de instâncias governamentais e acadêmicas, “a gente apresentou o ritual, tinha uma pessoa de Brasília”, respaldou a existência no passado dos “Pacará, com C”. Resultando também na necessidade de uma organização política com a criação do conselho tribal, da escolha de cacique e do reconhecimento dos Pajés Pankará, prática utilizada por quase todos os atuais grupos indígenas do Nordeste. Vale salientar que antes esses cargos eram indicados ou necessitavam de confirmação dos chefes dos Postos Indígenas. Assim, apreende-se também a ritualística do Toré componente de “sinais diacríticos de uma indianidade” (OLIVEIRA, 2004, p. 28), pois a Cacique em ritual foi escolhida pela “Natureza” para depois ser apresentada para o Povo Pankará. Vale destacar que a “Natureza” aqui é no sentido cosmológico.

Nesse sentido, a ritualística do Toré pode ser compreendida como processo de mediação sociocultural por meio da linguagem religiosa como “tradução”, pois os aspectos religiosos são usados como mediação com a sociedade nos atuais movimentos indígenas no Nordeste (POMPA, 2003, p. 161).

As mobilizações que os diversos grupos indígenas no Nordeste empreenderam para a afirmação de suas identidades foram revestidas pelas “viagens”, no sentido metafórico, obtidos a partir dos contatos com os ancestrais por meio de rituais e no sentido político, através das viagens empreendidas “as capitais do Nordeste e do Rio de Janeiro para obter o reconhecimento do SPI e a demarcação de suas terras configuraram verdadeiras romarias políticas” (OLIVEIRA, 2004, p. 34). Os indígenas no Nordeste empreenderam no seu “circuito de trocas entre comunidades”, duas formas de viagens, rituais e de fuga. As viagens rituais tinham a finalidade de participação de índios em eventos religiosos de outro grupo, e as viagens de fugas “eram migrações de grupos familiares em função de perseguições, escassez de terras de trabalho, migrações por tempo indeterminado”. As viagens passaram também a representar “a busca de apoio na defesa de suas posses [...] busca de direito a seus territórios como ‘remanescentes’” (ARRUTI, 2004, p. 244; 253).

### **Práticas Tradicionais e Sistemas Fundiários Pankará**

O território Pankará ambiente considerado “oásis” no Semiárido pernambucano foi e continua sendo palco de conflitos fundiários entre os fazendeiros e os índios, por ser região propícia à prática agrícola, à pecuária e possuir reserva de águas em meio à escassez nas áreas circundantes. Assim, os Pankará evidenciam suas relações com a Serra do Arapué na classificação da área em três regiões geográficas, como explicitado no Capítulo 1. Diferenças também são apontadas com relação à hidrografia, “Por se apresentar geograficamente em regiões naturais diferentes, os aspectos hidrográficos recebem influências climáticas de três ecossistemas que caracterizam a distribuição das águas no território” (PERNAMBUCO, 2011, p. 7). Em relação ao significado das águas na Serra do Arapué,

As águas antigamente eram mais bem cuidadas do que agora. O povo tinha o maior zelo pelas águas, preservavam as matas ao redor das fontes, não desmatavam as matas. Hoje não preservam, pois queimam as árvores, deixando a água descoberta, no meio do sol e a mãe terra não quer isso. A água não pode ser cercada nas suas nascentes, pois toda natureza precisa da água para sobreviver. Onde tem água tem gente, têm cobra, lagartixa, abelhas... Principalmente a nossa água que é mineral. Não devemos brigar por água, porque a água é para todos (PERNAMBUCO, 2011, p. 3).

Ressaltando a importância da água, principalmente para as aldeias localizadas no “Sertão da Serra do Arapué”, uma pesquisadora afirmou: “dependem do regime de água do alto da Serra (regiões do Agreste e Chapada), onde estão situadas 86 nascentes e reservatórios de água naturais. Para uma região do Semiárido nordestino, isso representa uma fonte de poder significativa” (MENDONÇA, 2013, p. 179). Vale destacar que o processo de drenagem da Serra é importante na formação de riachos, como o Riacho Panela D’água, contributo de riachos e tributários de outros riachos e do Rio Pajeú, todos que de uma forma ou de outra desaguam no Rio São Francisco (BULCÃO, 2010).

Em nosso estudo histórico buscamos interpretar as mudanças, as transformações dos saberes e fazeres dos humanos em relação aos usos dos recursos naturais num determinado local (MARTINEZ, 2005, p. 33). Na percepção dessas alterações da Natureza nos ambientes socioculturais através de suas tecnologias e as “implicações no ambiente ‘não-humano’” (WORSTER, 2003), a partir de reflexões sobre a “realidade histórica e concreta na vida cotidiana” (MARTINEZ, 2011, p. 24) dos Pankará em suas relações socioambientais pautadas numa epistemologia ambiental, considerando “o material e o simbólico, o ente e o ser, o econômico e o ecológico, o interno e o externo,

o objetivo e subjetivo, o passado e futuro” (LEFF, 2005, p. 16). Compreendendo assim, que a ocupação de nichos ecológicos distintos “engendram formas diferenciadas de aproveitamento dos recursos naturais disponíveis” (BARRETO FILHO, 2004, p. 105).

Para compreender o contexto socioambiental do povo Pankará, por meio dos seus saberes e fazeres, do acesso e da utilização dos recursos naturais do Ambiente onde vivem, destaca-se o relato do Pankará, João Manoel de Sá (conhecido por João Paulo):

Quanto mais o tempo mais se desgasta, muita barragem, muito desmatamento. Agora não tão mais desmatando, porque não tem mais folha e até os incêndios diminuíram. As plantas nativas do Pé da Serra tem Jatobá que serve para o sangue e pra gripe. O mororó, a caatinga branca, a caatinga, o angico, o marmeleiro, a umburana de cambão. Tem muita jurema preta e também tem jurema branca e o espinheiro que é outra Jurema. O caroá é muito usado para fazer corda, antigamente tinha muito mais, hoje com as roças diminuiu. Agora o cajueiro é nativo. Tem também a pinheira, a jaca, a manga, a goiabeira e o umbu. As roças diminuíram até o umbuzeiro. Nós planta cana-de-açúcar, arroz, feijão de corda, arranca, milho, batata, macaxeira e guandu. E cria galinha, bode e gado. Aqui também tem muita onça suçuarana que come a criação. (JOÃO MANOEL DE SÁ, 2012).

O índio “João Paulo”, morador da Aldeia Brejinho, área geográfica “Sertão Pankará” fez denúncias de alterações do Ambiente através de construções de barragens, do desmatamento. Evidenciou o avanço de roçados e a diminuição de plantas nativas. É interessante apontar que outros índios que habitam as outras regiões geográficas Pankará, “Agreste e Chapada” também destacaram em seus depoimentos degradações ambientais como a falta de cuidado com as áreas envoltas das fontes de água, desmatamento e extinção da fauna e flora. Dessa forma, corroborando com a Historiadora Regina Horta Duarte, não podemos ignorar as capacidades dos Pankará como produtores de cultura, transformando o meio natural (DUARTE, 2005).

Salientando ainda a sociedade que se formou a partir da colonização portuguesa no espaço considerado território brasileiro, por uma questão de sobrevivência material assimilou saberes e tecnologias indígenas. Mas, desprezou em muito a diversidade dos saberes indígenas sobre a biodiversidade dos ecossistemas que compõem os biomas brasileiros (PÁDUA, 2004).

A cacique Dorinha destacou em depoimento que o avô era rendeiro de terras, bem como outros indígenas afirmaram também o arrendamento predominante no sistema de trabalho. Concluímos, portanto, que às práticas de trabalho empreendidas na Serra do Arapuá foi e ainda é, o sistema de arrendamento empreendidos pelos

“posseiros” que são de famílias poderosas de Floresta e Carnaubeira da Penha. Bem como também foi confirmado no Relatório Ambiental do Grupo de Trabalho – FUNAI, que “são presentes na serra sistemas de cultivos patronais, a maior parte deles gerenciados por não-índios” onde ainda foi citado que os não-índios, chamados pelos Pankará de posseiros, fazem a opção pelo trabalho indígena por habitarem áreas vizinhas ou vivem nas terras arrendadas e pela mão-de-obra barata. O sistema de pagamento é por meio de diárias ou o pagamento de rendas pelos índios por usarem as terras de não-índios (BULCÃO, 2010, p. 27).

O índio Adalberto Pedro de Souza, conhecido por Badé, morador na Aldeia Boqueirão afirmou que,

Nós aqui sempre fomos rendeiros nestas terras, fazendo a vida. Aqui era terra do Seu Antônio Torres, plantava legumes e gado. Eu era arrendatário dele, mas ele morreu e ficou com a irmã, mas ela veio para cá e depois morreu também, o marido dela ainda veio umas vezes aqui e depois não veio mais. Ai de lá pra cá nós não pagamos mais, também por conta da nossa situação, veja a situação da roça de mandioca por conta da seca. O pagamento era assim, de cada oito cuias de farinha de mandioca tinha que pagar uma cuia para o dono. Hoje com a seca não tá tendo nem mandioca (ADALBERTO PEDRO DE SOUZA, 2014).

A partir do depoimento acima citado, podemos apontar mudanças em relação ao sistema uso da terra, pois, o depoente afirmou que sempre foram arrendatários do “Seu Antônio Torres”, depois da sua morte passaram a pagar rendas para a herdeira, a irmã do Antônio Torres e também com o falecimento da dita herdeira, o marido somente algumas vezes andou nas terras. Assim, a falta de interesse por parte do “posseiro”, marido da falecida, foi atribuído pelo entrevistado à seca. Mas, podemos pensar que o desinteresse por parte do arrendatário pode ser atribuído ao processo de mobilização empreendido pelos Pankará nas últimas décadas. Pois, durante a pesquisa alguns índios destacaram que existem “posseiros” que apoiam o movimento devido ao interesse no recebimento de indenizações de suas terras por parte do governo.

Nesse mesmo sentido, João Eurico de Barros (João de Cota), uma das lideranças Pankará, morador da Aldeia Jardim afirmou que,

Nós fizemos aqui uma base e eu sentei aqui com os mais velhos, [...] porque esse pessoal que tem as terras, que não foi pago ainda, quer dizer que as terras ainda são deles, não foi indenizados e nem demarcado ainda. Então, nós damos um agrado. Nós partimos um pedaço da roça e damos uma parte. Os posseiros aqui não são índios. Tem um povo aqui que tem terra que é da

Barra do Silva e de Carnaubeira, tem terra aqui no meio de nós. Quando começou o movimento veio aqui um monte de posseiro e eu falei assim, aqueles que for vender e se for caro demais nós não vamos comprar e aqueles que não quiserem vender, esperem a demarcação dos Pankará e a identificação quando vier. Mas, eu falei que aqui no nosso setor que não bote pessoas de fora pra não dá problema, a gente trabalha há muito tempo e pode dá problema. Mas aqui, nunca teve problema (JOÃO EURICO DE BARROS, 2014).

A partir do trecho do depoimento de João de Cota sobre os posseiros que querem vender as terras para os índios Pankará: “aqueles que for vender e se for caro demais nós não vamos comprar e aqueles que não quiserem vender, esperem a demarcação dos Pankará e a identificação quando vier”, resolvi fazer questionamentos a Cacique Dorinha sobre a compra de terras feita pelos índios aos posseiros. A mesma confirmou que muitos posseiros estão pressionando a venda de terras devido a acreditarem que receberão valor baixo de indenização. E, por outro lado, os índios compradores acreditam que na finalização do processo de demarcação fundiária irão obter benefício de indenização em dinheiro e ainda irão usufruir das terras. Assim, a Cacique demonstrou grande preocupação com relação a essa questão na finalização do processo demarcatório.

A índia Maria Constância de Barros (Dona Cota) discorreu sobre a questão fundiária e o sistema de arrendamento,

Lá onde eu morava era de herança, mas tem muitos lugares que a gente trabalha na terra dos brancos que viam do Sertão, do fim do mundo, não lembro de onde eles vinham, os mais velhos já diziam que moravam outros mais velhos, que no tempo das secas, eles vinham e compravam, enganavam eles, enganavam assim, eles tudo com fome, assim por um quarto de carne e por isso e aquilo outro, aí pegavam as terras aqui dos pobres, os mais velhos diziam que era assim. Então, ficou assim, a gente mesmo tem o nosso pedaço aqui (MARIA CONSTÂNCIA DE BARROS, 2014).

O povo Pankará possui uma compreensão sobre a Serra do Arapuá como espaço físico, sociocultural, relacionados à apropriação dos elementos da Natureza vinculados a vida social, ao pensamento religioso e aquisição de conhecimentos do Ambiente como afirmou Adalberto Pedro de Souza, conhecido por Badé, morador na Aldeia Boqueirão, “Agreste Pankará”,

Meu pai falava que aqui tinha índio [...] nós tava ali cavando umas covas pra plantar mandioca e bateu a enxada numa jarra, era dessa altura (levantou o braço e demonstrou a altura da jarra em torno de 01 metro), ai eu mostrei ao

povo e disseram que era dos índios, acho que de enterrar os outros. Meu pai falava que aqui tinha muita mata [...] macaco (FIGURA 07) ainda tem muito e às vezes acaba os milho, as onças tem naquelas matas. Aqui tinha muitos lugares que a gente ia dançar o toré. A água aqui só tem no tempo de chuvas, mas agora não tem não [...]. Aqui eu não crio mais nada, por conta da seca, só tem umas galinhas para gastar, mas temos que comprar o milho porque não tem mato. Aqui as bananas e os coqueiros morreram (ADALBERTO PEDRO DE SOUZA, 2014).



**Figura 07 – Animal Silvestre na Serra do Arapuá**  
(Aldeia Marrapé). Foto: Marcela Foly, 07/09/14.

A índia Pankará Maria Constância de Barros (Dona Cota), moradora na Aldeia Jardim, afirmou também a presença indígena na Serra por meio dos artefatos de barro encontrados,

Aqui mesmo, aqui nesse Jardim, o povo que trabalha aqui, nessas chapadas, que quando chovia e iam cavar as covas para plantar as mandiocas, quando batiam viam quebrar ou eram potão ou umas panelonas, ai os mais velhos diziam que era tudo dos índios que moravam aqui e a enterração deles eram em potes e panelas. Aqui foi achado muito isso e cachimbos (MARIA CONSTÂNCIA DE BARROS, 2014).

É interessante apontar que, os depoimentos de Seu Badé e de Dona Cota sobre os artefatos de barros encontrados são atribuídos aos índios que moravam lá, no passado, parecendo que não possuir relação com os índios do presente.

Enquanto que, os Pajés Pankará afirmam a presença indígena na Serra e a garantia a terra através dos elementos naturais, simbólicos e de artefatos arqueológicos, “O meu avô não quis fazer documento, disse que o documento sou eu, é o cachimbo, o apito, tem muitos achados. A nossa área é separada pelas pedras, é a nossa demarcação” (MANOELZINHO CAXEADO, 2013). O Pajé Pedro Limeira mostrou um pequeno artefato de barro (FIGURA 08) encontrado na Serra da Cacaraia como “O documento da terra tá aqui dentro do meu bernal, esse é o documento da minha terra” (PEDRO

LIMEIRA, 2013). A esse respeito foi destacado que na porção sul da Serra do Arapuá, existem “afloramentos de material arqueológico, principalmente material cerâmico. Estes afloramentos cerâmicos são tão comuns que, batizaram esta porção da serra do Arapuá, como serra da Cacaria (SILVA, 1999, p. 239).



**Figura 08 – Artefato de barro**  
Foto: Roberto de Oliveira, 31/05/2013

Em relação ao movimento Pankará, Dona Cota afirmou que: “depois do movimento Pankará melhorou muito, apareceu muitos empregos, porque todo canto tem gente empregado” (MARIA CONSTÂNCIA DE BARROS, 2014). Com o mesmo sentido, João Eurico de Barros (João de Cota) destacou que,

Aqui com os Pankará melhorou muito, não tinha escola, porque aqui não tinha professor da Serra e tinha que vir de Carnaubeira ou de Floresta e não passava nem um ano e iam embora. Hoje também tem merenda e muitos meninos às vezes não tem o que comer e come nas escolas. Hoje todo pobre pode educar um filho. A saúde também melhorou, tem agora quatro Postos de Saúde e vai até ter médico. Há vista do passado melhorou um bocado. Antigamente tinha umas brigas com os Prefeitos e o povo daqui, mas agora com esse Prefeito acabou isso (JOÃO EURICO DE BARROS, 2014).

Adalberto Pedro de Souza (Badé), sobre o movimento Pankará,

faço parte, mas aqui não mudou nada, pode ter melhorado pra quem tá lá lutando, pois até os meus remédios eu tenho que comprar. A Carnauba passou a cidade, mas é tudo fraco, tudo que a gente tem que resolver tem que ir para Floresta, lá ainda arrumo remédio quanto tem na Secretaria (ADALBERTO PEDRO DE SOUZA, 2014).

A narrativa de “Seu Badé” é carregada de criticidade, pois mesmo afirmando que é do movimento Pankará queixou-se de não ter ocorrido mudanças. Diferentemente

dos índios da Aldeia Jardim onde moram Maria Constância de Barros (Dona Cota) e João Eurico de Barro (João de Cota). Vale registrar que a Aldeia Boqueirão, local de moradia de Seu Badé, está localizada no “Sertão” e a Aldeia Jardim, no “Agreste” da Serra do Arapuá.

Dona Cota relatou ainda sobre as práticas agrícolas e a comercialização dos produtos da Serra,

Nasci e me criei na Marrapé (Aldeia) e depois vim morar aqui. O que se plantava antes mudou muito, porque antigamente a gente aqui só plantava coisa de roça. Chovia, plantava muita macaxeira, bananeira, cajueiro, pinheiro [...], no tempo atrás era o boi e vaca da gente aqui. A gente plantava mandioca e em um ano colhia e fazia farinha, chegava na casa de farinha e fazia beiju, tapioca e levava para a feira para vender pra gente se alimentar [...]. O meu pai pra alimentar a gente ia para feira de Cabrobó e Salgueiro, de jumento [...]. Nesse tempo o povo apanhava catolé e quebrava meio mundo de catolé, enfiava e fazia rosário, pegava cargas de pinha, manga [...] e tombava para pra Cabrobó para puder arrumar alimentação [...] e muitas vezes a gente só comia quando ele chegava [...], mas quando chovia não, fazia farinha, tirava banana e fazia aquelas cargas e levava para vender na Barra do Silva. Quando chove a gente planta, agora nós não tamos passando melhor porque as bananeiras morreram tudo, as fruteiras não brotam, nós tamos vivendo aqui abaixo de Deus, o governo. Nós aqui somos onze pessoas [...] (MARIA CONSTÂNCIA DE BARROS, 2014).

O relato acima indica alterações na relação dos índios com a natureza através do desuso de cultivos agrícolas, já que a depoente afirmou que no tempo do pai dela existia maior disponibilidade de produtos agrícolas para consumo e para comercialização em feiras da região. Mas, atualmente a manutenção da família depende primordialmente da ajuda do governo.

João Eurico de Barros, índio Pankará, também afirmou que,

Aqui antigamente era Serra do Arapuá, hoje em dia chama Pankará. Todo tipo de frutas tinha aqui na Serra, nós tinha banana, laranja, abacate, goiaba de primeira qualidade, tinha pinha e jaca. Mas, só que com essas secas foi destruído, foi morrendo as bananeiras, as pinheiras, as laranjeiras. Mas antigamente, no passado, cada um que tinha um sítio era valorizado, os comércios e sobrevivia daqui. Também naquele tempo não tinha também aqueles transporte como hoje tem pra cidade, era tudo num lombo de jumento, fazia aqueles comboios e tocava pra feiras da Barra do Silva, Carnaubeira, Floresta, Belém de São Francisco, até Cabrobó e Salgueiro [...].

Aqui criava muito bode, carneiro, porco e galinha nos terreiros. Aqui também tinha muita caça, tinha preá, mocó, funaré que parecia um rato e vivia nas tocas das pedras, tatu, peba, veado e também caças menor, a juriti, a nambu. Hoje em dia se acabou [...]. Os pássaros que ainda tem é cabeça-vermelho, a rolinha, o sofreu. Os mais velhos diziam, meu bisavô dizia que isso aqui antigamente tinha muita mata fechada e poucas roças. Antigamente tinha que vigiar as roças porque os macacos comiam todo o legume (JOÃO EURICO DE BARROS, 2014).

O índio João de Cota tratou a respeito das transformações ocorridas no Ambiente, destacando que no passado existia abundância de matas fechadas e de animais selvagens, praticavam comércio do excedente da produção agropecuária e utilizam animais como único meio de transporte. Atribui exclusivamente à seca, a extinção de animais e plantas.

Em relação à diminuição de práticas agropastoris e do transporte de mercadorias “em lombo de jumento” para o uso acentuado de transportes motorizados podem ser relacionadas às alterações nas práticas, ditas tradicionais para usos de produtos industrializados pelos Pankará? Vale salientar que, a agricultura tradicional desempenha um papel importante na manutenção da biodiversidade, sendo considerada como uma das únicas estratégias para a preservação de variabilidade genética de cultivos agrícolas (MODERCIN, 2010).

Salientemos a informação de Hohenthal sobre como os não-índios tomavam posse das terras indígenas na Serra do Arapuá,

Estes neo-brasileiros que dizem ser ‘donos’ das terras disputadas, permitem aos índios fazer todo o trabalho inicial de lavrar e melhorar o sítio. Construindo casas, plantando árvores frutíferas, etc.; e depois, quando o sítio esta em boas condições o negam perante o índio e dizem: ‘Agora é nosso! Sai dahi, ou lhe matamos! E o índio sai, para começar de novo o seu trabalho penosos e triste (MENDONÇA e SANTOS, 2013, p. 80).

A índia Pankará Noêmia, afirmou sua a identidade e presença indígena na Serra do Arapuá por meio da descendência familiar e destacou as questões fundiárias,

Meu bisavô era descendente da índia Bárbara Virgem. Meu avô e nós não tinha problema com arrendamento porque tem o título da terra. Agora meu pai era que tinha problema com arrendamento lá noutra parte da Serra do Arapuá, porque os posseiros pegavam a terra do Arapuá e separavam uma parte e diziam, você vai pagar essa parte que botavam para arrendar. E aí, a maioria dos índios, como em vários lugares aqui na Serra tinha que pagar. Agora não, porque tá resolvendo e não tão mais pagando, porque antes

tinham que pagar tantas cuias de farinha para os posseiros. Mas, no Mingu (Aldeia) isso não existe, era do meu avô mesmo a terra (NOÊMIA LOPES, 2014).

O Pajé Manoelzinho Caxeado afirmou que “O terreno dos brancos foram tomados da gente” (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

As afirmativas descritas pelos Pankará sobre como os posseiros não-índios ocupavam as áreas da Serra corrobora com a denúncia feita por Hohenthal em 1952, na visita feita aos índios da Serra Cacaria e do Arapuá. E ainda, percebeu-se que a Serra do Arapuá, um brejo de altitude, foi e ainda é local de grande disputa pelos recursos naturais, as áreas mais favoráveis e, principalmente pelo controle das águas. Por isso, a questão fundiária é premente no cotidiano dos Pankará.

A dinâmica de mobilidade de índios na Serra do Arapuá em relação ao plantio agrícola ocorre por fatores diversos, como por exemplo, algumas famílias não possui áreas agricultáveis próximas as suas residências e por isso utilizam a prática de arrendamento ou obtém o empréstimo de terras de parentes em outras áreas da Serra. Dependem também do tipo de solo propício para o cultivo de determinadas lavouras, obrigando a praticarem seus roçados em outras áreas distantes das aldeias onde habitam (BULCÃO, 2010).

É salutar destacar que os Pankará baseiam as relações de trabalho na partilha e que o sistema fundiário é pautado pela posse dos não-índios. E os índios eram e são meeiros em grande parte da área da Serra, como constatou uma pesquisadora ao afirmar: “Grande parte dos índios da Serra do Arapuá tornaram-se (ou continuaram) trabalhando como meeiros, alugado, ou ainda pagando renda” (ANDRADE, 2010, p. 63).

A pesquisadora Lara Andrade afirmou que, a partilha é a prática de trabalho coletivo da Serra do Arapuá, predominando o trabalho familiar no preparo da terra e no plantio agrícola, na gestão dos recursos hídricos. Na mesma lógica dos indígenas Pankará (BA) e de camponeses que realizam o trabalho coletivo e familiar para gerir os recursos produtivos, como a terra e água (CASTRO et al., 2010).

Em outro estudo foi identificado como de grande importância para a economia Pankará (BA) os benefícios do governo, como aposentadoria e o Programa Bolsa Família (MODERCIN, 2010). Como também neste estudo foi pontuado pelos entrevistados Pankará a relevância para a economia local os benefícios governamentais, como destacou a “Cacica” Pankará Dorinha: “tem bolsa família, bolsa estiagem” (Maria das Dores dos Santos, 2013). O índio Adalberto (Badé), agricultor, afirmou que depois

que adoeceu “só como porque o governo tá mandando (aposentadoria)” (ADALBERTO PEDRO DOS SANOS, 2014). Dona Cota Pankará disse que “abaixo de Deus, o governo” (Maria Constância de Barros, 2014). E o índio Luís corroborando com os relatos acima citados afirmou que “hoje tá melhor do que antes, o governo trouxe bolsa família” (LUÍS PEDRO DOS SANTOS, 2014).

As relações do povo Pankará com a Caatinga por meio da intrínseca convivência dos indígenas com a Natureza por meio da concepção das relações parentais e sociais nas expressões, “Tronco velho” e “ponta de rama”, que são representativas de muitos grupos indígenas nordestinos como afirmou BARRETO FILHO (2004, p. 122) “Interpretamos esses termos produzidos a partir de comparações com elementos do mundo natural, principalmente a flora (tronco, rama, raiz, pau, renovo) [...]”.

O Pajé Pedro Limeira afirmou que os Pankararu são os “tronco-velhos” e que todos tem descendência da Serra Negra (PEDRO LIMEIRA, 2013). Nessa perspectiva em um estudo sobre o povo Pankararu, também habitante no Sertão pernambucano, foi afirmado que os “troncos velhos/pontas de ramas”,

traduz para esses grupos a distância entre eles e seus passados, ou entre grupos mais antigos e mais novos, tanto no que diz respeito à aparência física quanto às ‘tradições’. Soluções classificatórias para os fenômenos de natureza identitária da ‘mistura’, esse par de categorias permite considerar como parentes políticos e territorialmente distintos, tendo por referência ancestrais comuns (reais ou imaginários) de uma forma que pode ampliar-se e até incluir todos os ‘índios’, por oposição a todos os ‘civilizados’, ‘brancos’ ou ‘brasileiros’ [...]. Originada do mundo animal, mas intimamente ligada aos processos de reprodução vegetal, essa nova metáfora agrega mobilidade à imagem do ‘tronco/pontas’, carregada de uma ideia de expansão e fracionamentos para a constituição de novas unidades (ARRUTI, 2004, p. 265 e 267).

As experiências dos povos indígenas é componente fundamental para o conhecimento do processo histórico, aspecto fundante para a concepção de uma História Ambiental da Caatinga, na perspectiva que o historiador ambiental não deve primar somente pelas “relações entre os homens e a Natureza e seus impactos físicos propondo também o estudo da produção das formas simbólicas oriundas/decorrentes desta relação [...]” (ARRUDA, 2011, p. 16). E, as imbricações entre História Ambiental e as memórias Pankará levaram em conta a concepção destacada pelo historiador ambiental, Paulo Henrique Martinez, “a História é uma das principais formas de construção e

reprodução da memória coletiva [...]. A História Ambiental é, antes de tudo, História” (MARTINEZ, 2005, p. 29-35).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a História Ambiental tem também como pressuposto, concepções teóricas da História Social e Cultural, envolvendo ainda concepções das chamadas Ciências da Natureza, em especial, a Ecologia. Pois o historiador ambiental deve incorporar concepções teórico-metodológicas da Ecologia e assim, para compreender o passado e permitir maior reflexão no presente e perceber de que forma ocorreu a organização e a funcionalidade de um Ambiente num dado tempo através do diálogo com as Ciências Naturais. (CASTRO, 2003; LOPES, 2010).

Dessa maneira, podemos apontar as memórias evocadas para afirmação identitária por meio das continuidades ritualísticas realizadas às escondidas em temor das perseguições, como relatado pelo pajé Pankará Manoelzinho Caxeado,

Antigamente as pessoas quando iam dançar, pisar o Toré e fazer seus trabalhos com a ciência elas iam para um lugar bem escondido dentro das matas e que só eles conheciam e frequentavam esse lugar [...] pois os brancos nos perseguiram constantemente, éramos chamados de macumbeiros. Mas, as perseguições só faziam com que a nossa cultura se fortalecesse cada vez mais (PROFESSORES PANKARÁ, s/d, p. 6).

O ritual do Toré também foi descrito pelos indígenas como “brincadeira de índios” (MANUELZINHO CAXEADO, 2012). A partir dessa afirmativa podemos sugerir que esse termo pode ser uma “tradução” na perspectiva do que afirmou Cristina Pompa quando destacou que os missionários do Sertão proibiam ritos indígenas, mas liberaram quando eram usados como diversão (POMPA, 2003, p. 367).

Vejamos o canto ritualístico descrito pelo Pajé João Miguel como afirmação da identidade Pankará,

Oi! Pisa, pisa, meus caboco  
Torna a repisar  
Que aqui não tem quem diga  
Se a retire do lugar  
Há tirá landôa  
Rei há tirá landôa  
Esse toante eu canto, porque quando era no tempo que as pessoas não aceitavam nossa cultura, nós não tinha paz para dançar o nosso ritual. Ai quando nós chegava num lugar bem tranquilo que não tinha ninguém para perturbar, nós cantava esse toante porque naquele lugar ninguém mandava nós a retirar (PROFESSORES PANKARÁ, s/d, p. 6-7).

A memória pode ser interpretada como a reinvenção de um passado em comum, favorecendo novos olhares para a compreensão do presente. Por isso, a História pode conter fragmentos ou seleção de dados da memória individual vinculada com a história social. Ainda que a memória seja seletiva uma vez que está voltada tanto para o campo social como o individual. A seleção das lembranças sofre influências do campo sociocultural, do grupo ao qual o narrador pertence, a exemplo do que afirmou o Pajé Pedro Limeira,

Quando nós viemos do povo Tuxá da Bahia eu era bem pequeno e cresci aqui, me casei com uma índia daqui, tive meus filhos aqui e por isso sou daqui. Nós dançava o toré na Cacaria e fomos os primeiros a ter coragem de começar a enfrentar os brancos nos anos 30. Pois eles perseguiam nós e não queriam que nós praticasse o toré. O meu pai Luiz Antonio dos Santos foi o índio mais perseguido por os brancos naquele tempo. O meu pai junto com os outros índios do outro lado da serra começaram a dançar o toré juntos e foram fortalecendo cada dia mais o ritual e hoje nós conseguimos vencer parte da luta que o meu pai deu início (PROFESSORES PANKARÁ, s/d, p. 7).

Em entrevista na Aldeia Cacaria, Luiz Pedro dos Santos, filho do Pajé Pedro Limeira, afirmou que “na década de 80, o Prefeito queria vir fazer uma reunião aqui em cima da Serra para dizer que não existia área indígena, mas nós não deixamos, a Cacique foi lá para a porteira e cercamos também pelo outro lado, nem moto passava” (LUIZ PEDRO DOS SANTOS, 2014). É importante ressaltar que esse conflito relatado pelo entrevistado, foi apresentado como uma grave disputa entre o Prefeito de Carnaubeira da Penha e os Pankará devido à estadualização das escolas Pankará, ocorrida no ano de 2004 (MENDONÇA, 2013). Percebemos então que o acionamento das memórias depende de vários fatores e circunstâncias relacionadas ao contexto sociocultural do indivíduo (HALBWACHS, 2004).

Nesse sentido, concordando com Maurice Halbwachs, na obra *Memória coletiva*, quando afirmou que, “Não é na história aprendida, é na história vivida que se apoia nossa memória” (HALBWACHS, 2004, p. 60). Assim no estudo que realizamos, pode-se dizer que “para existir de fato, um grupo étnico precisa da memória social, de sua história; portanto, se há índio, estes mantêm a memória de seu passado” (REESINK, 2011, p. 528).

Dessa forma, a experiência histórica dos habitantes na Serra do Arapuá consiste também numa relação com outros povos indígenas que habitavam às margens do Rio

São Francisco, como os Tuxá de Rodelas. Esse processo histórico também foi marcado por migrações, pois no passado devido aos esbulhos das terras e às constantes ameaças dos fazendeiros locais um grupo habitante da Serra do Arapuá, migraram para a região que atualmente faz parte do município de Itacuruba, onde também se autodenominam povo Pankará (SANTOS, 2011, p. 40). Assim, a perspectiva de análise considerou a busca pelo passado indígena dos Pankará e suas relações ritualísticas e políticas com outros povos na região da Bacia do São Francisco.

A memória social Pankará é permeada de referências a situações que evocam o ambiente natural e os espaços sagrados, moradia de seus encantos, como a *Mata fria*, na Aldeia Gonzaga, área de mata fechada, fria e escura todo o tempo, local sagrado do *Terreiro do Mestre João*. (PROFESSORES PANKARÁ, s/d). Os espaços sagrados da Serra do Arapuá é também temática do próximo Capítulo.

Com o sentido de uma perspectiva da história ambiental, pode-se afirmar que “a memória dos indivíduos e grupos sociais está relacionada com o ambiente vivido. A paisagem é o elo necessário entre sociedade e natureza” (PÁDUA, 2009, p. 126).

O entendimento da identidade indígena do povo Pankará foi concebido também como fruto do processo histórico de transformações, articulação de valores, tradições e expressões socioculturais, de forma dinâmica de construção e reconstrução de forma contínua em situação histórica definida. Dessa forma o passado indígena no Sertão pernambucano é composto de singularidades, especificidades, envolvendo a (re)construção de identidades permeadas pela apropriação ou resistência nas relações estabelecidas com colonos e missionários. Inclusive os aldeamentos podem ser apontados como fator de “desestruturação de sua organização social e as várias etnias extintas, pode-se percebê-los, conforme expressão de John Monteiro, como espaço possível de recriação de identidades indígenas” (ALMEIDA, 2013, p. 136; 156).

Nesse sentido, a pesquisadora Caroline Mendonça em seus estudos sobre os indígenas e quilombolas da Serra do Arapuá, considerou que “os Pankará articulam uma ecologia política diferenciada, diversificada e intercultural”. E afirmou que, a “Serra do Arapuá é um território autodeclarado pluriétnico [...] que envolvem Pankará, Tiririca e Massapê”. Pois, atualmente nas imediações da Serra do Arapuá, na região denominada “Sertão” da Serra do Arapuá, existem duas comunidades que foram reconhecidas pela Fundação Palmares no início da década de 2000, como comunidades quilombolas, a comunidade Massapê e a Tiririca (MENDONÇA, 2013, p. 180;189).

A mesma pesquisadora afirmou que a comunidade Tiririca atualmente se autointitula “quilombola-indígena”, afirmando sua identidade étnica indígena e quilombola devido a comunidade ter sido formada por migrantes da Serra do Arapuá e por negros que ocupam a área desde tempos imemoriais. Possuem relações intrínsecas com os Pankará, marcadas pelas temáticas educacionais, políticas e socioambientais. Pois, os Pankará em solidariedade com os problemas fundiários, políticos e educacionais enfrentados pelos Tiriricas propuseram a incorporação da área Tiririca, durante os trabalhos do GT-FUNAI para definição da Terra Indígena. Mas, a Comunidade Tiririca afirmou que “a Serra é dos caboclos e a Tiririca é dos crioulos” e solicitou fazer parte da Organização Interna de Educação Escolar Indígena Pankará (OIEEIP), na intenção da estadualização das escolas da Comunidade indígena-quilombola Tiririca. Uma vez que desde 2003, os Pankará conquistaram o direito à estadualização da Educação Pankará, possuindo atualmente 18 escolas e 10 extensões, organizadas em seis núcleos educacionais composto também pelas escolas do território Tiririca. Mas, o território Tiririca continuou o processo de demarcação das terras como área quilombola (MENDONÇA, 2013, p. 190).

E ainda, a mesma autora esclareceu que a comunidade Quilombola Massapê “foi banida de forma violenta do seu território no ano de 1998 pela elite agrária da região”. E em 2005, uma das lideranças da comunidade articulada com políticos de Carnaubeira da Penha criaram uma associação quilombola sendo reconhecida e certificada pela Fundação Palmares no mesmo ano. Contudo, em 2010 passou a integrar o Grupo de Trabalho (GT-FUNAI) e participar do movimento indígena Pankará, interrompendo o processo de reconhecimento quilombola, deflagrando a nova identidade indígena Pankará (MENDONÇA, 2013, p. 223).

Dessa forma, pode-se apontar que as dinâmicas e estratégias que envolveram a construção da identidade étnica no Sertão pernambucano a partir dos Pankará, das comunidades Tiririca e Massapê, são identidades indígenas e quilombolas, compostas por relações familiares, socioambientais, políticas e religiosas. Pois, as comunidades Tiririca e Massapê afirmam a relações com os Pankará por meio de parentesco, das relações de partilha de trabalho através de plantio de roças nas áreas mais favoráveis da Serra, no usufruto das águas da Serra, nas relações de trocas de produtos agrícolas, no uso dos recursos naturais e nos rituais sagrados. Nesse sentido, a identidade é componente dinâmico, plural, de construção histórica. As identidades são compreendidas “como construções fluidas e cambiáveis que se constroem por meio de

complexos processos de apropriações e ressignificações culturais nas experiências entre grupos e indivíduos que interagem” (ALMEIDA, 2010, p. 24).

A produção de utensílios que servem para o manuseio diário é também arte e parte das expressões socioculturais Pankará, produzem,

A esteira, os colares, brincos, as saias de caroá para dançar o toré, cassuá, cordas, vassouras, abano, cesto, balaio e outros [...]. As matérias-primas são retiradas da própria natureza, de maneira que não possa levar às espécies a extinção como: a palha da fibra de caroá, palha de bananeira, o catolé e sementes de árvores (PEREIRA et al, 2012, p. 5 e 6).

O Pankará Nilson Militão, artesão, afirmou que aprendeu com os mais velhos confeccionar cestos, bolsas de caroá e de fibras de bananeiras, colares e brincos de sementes de plantas e de penas de aves. No passado vendiam nas feiras de Carnaubeira da Penha e de Floresta, mas depois das mobilizações sociopolíticas Pankará vendem o artesanato produzido aos índios da Serra, que passaram a valorizar a arte da Serra do Arapuá (NILSON MANOEL DE SOUZA, 2014).

Em um estudo antropológico sobre os índios Paresi, Mato Grosso foi evidenciado que os discursos produzidos por aqueles indígenas serviam para delimitação das identidades políticas do confronto entre índios e brancos. Na concepção de representação cultural, os Paresi construíram para si próprios, considerando as representações que os brancos faziam sobre o significado da cultura indígena, o “ser índio genérico”. Assim, o autor do estudo destacou que,

a relação com os brancos estava mais pautada naquilo que os Paresi depreendiam do que os brancos pensavam sobre eles e nas suas expectativas, do que baseadas em uma concepção do lugar do outro ou da alteridade naquele sistema cosmológico ou de como os brancos eram um caso particular da categorização de outro (GONÇALVES, 2010, p. 92).

O autor citado exemplificou que a arte Paresi ocorreu a partir da junção de elementos extraídos dos recursos naturais da área indígena, em que os indígenas produziram diversos objetos de interesses dos brancos, geralmente viajantes, que a partir da década de 1980, ocorreu aumento de fluxo de pessoas devido à abertura de uma rodovia ligando Cuiabá a Porto Velho, passando pela área indígena. Então, o sentido atribuído às peças de arte feitas pelos Paresi foi compreendido como representação de índio, construída pelos próprios índios e pelo Outro, os brancos. Percebido através de um diálogo entre um Paresi, que ofereceu um arco, peça de arte para um branco, que questionou que o material usado para confeccionar o arco era

muito frágil e não servia como arma de caça, não era um arco verdadeiro indígena. O índio Paresi justificou que o arco foi feito para ser vendido para os brancos usarem como enfeites, porque não adiantava fazer arco de caça, se os brancos não sabiam caçar. Ainda, em outra passagem do texto, o autor afirmou que,

O movimento Paresi visando a representação do específico e do particular, daquilo que seria Paresi, não lembra a emergência étnica dos índios do nordeste, por exemplo. Os Paresi não precisavam provar que eram índios genéricos; pelo contrário, queriam deixar justamente de sê-los ao afirmar sua especificidade, ao aprofundar os processos de diferenciação (GONÇALVES, 2010, p. 98).

Estabelecendo uma analogia com os discursos produzidos pelos Pankará sobre a sua arte, considerada expressão sociocultural e que a partir das mobilizações, como foi afirmado em depoimento pelo artesão Pankará, o aumento na venda de peças artesanais produzidas para os índios, significando valorização da arte e como elemento da afirmação indígena Pankará.

A presença indígena foi afirmada pelos Pankará por meio da história e das memórias, como expressões socioculturais relacionadas com o Ambiente em que vivem. Bem como às questões fundiárias, pois o atual sistema de uso da terra estabelecido entre os proprietários e os indígenas, no passado e no presente em grande parte da Serra do Arapuá, declarados pelos Pankará foi e é o arrendamento. Uma vez que os índios em sua maioria foram e são arrendatários ou agregados dos “posseiros” das terras que ocupam. Sendo obrigados a destinar uma parte da colheita para o pagamento de rendas pela ocupação e uso das terras na Serra do Arapuá.

Portanto, os processos sociais de identificação expressas na afirmação étnica Pankará pode ser entendida como fator fundamental a nova forma de representação coletiva identitária, “em conjunturas históricas e contemporâneas nas quais se mantêm fronteiras entre grupos percebidos como diferentes” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 57). Nesse sentido, a fronteira étnica Pankará pode ser compreendida a partir das relações entre o Sagrado e o Ambiente, em especial, as plantas sagradas nos ritos e curas da “Ciência Pankará” na Serra do Arapuá, objeto de estudo do capítulo seguinte.

## CAPÍTULO 3

### A IMPORTÂNCIA DAS PLANTAS SAGRADAS NOS RITOS E CURAS DA “CIÊNCIA PANKARÁ” NA SERRA DO ARAPUÁ

Os povos indígenas adquiriram ao longo do tempo conhecimento sobre a biodiversidade nos ambientes onde vivem, fazendo usos diversos dos recursos da Natureza, numa dimensão sagrada, cultuada na ancestralidade, numa interligação dos indígenas com seus ambientes natural e sobrenatural (ALBUQUERQUE, 2002) como os índios Pankará. Pois, o conhecimento deste povo sobre o Bioma Caatinga e os usos da flora com finalidade terapêutica relaciona-se com o sagrado.

Nesse capítulo evidenciamos os usos das plantas pelos indígenas, em especial, pelos Pankará na Serra do Arapuá, principalmente na ritualística e na terapêutica. Destacamos os conhecimentos deste grupo em relação aos usos diversos, os significados curativos e mágico-religiosos que determinadas plantas serviram e servem para esse povo indígena, em especial a planta jurema que é considerada planta de poder, principal elemento da ritualística Pankará e também de “limpeza” do corpo na prevenção de doenças, como destacou Nenem Pankará (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2014). Também buscamos compreender como os Pankará afirmam sua identidade através da ritualística do Toré e dos usos que fazem do ambiente natural, em especial as plantas.

A metodologia adotada foi pesquisa bibliográfica e reflexões a partir de relatos das memórias Pankará acerca das concepções do sagrado imbricadas nas relações socioambientais, nas práticas curativas através dos usos dos recursos naturais e os significados dessas práticas na afirmativa da identidade étnica desse povo.

#### **Os índios e a Jurema - planta sagrada**

A partir das memórias dos indígenas permaneceram nomeações de serras, rios, riachos com vocábulos das línguas indígenas, inclusive o nome do Bioma do Semiárido brasileiro, Caatinga, significa “mata branca”. Os ambientes onde estavam/estão os indígenas sempre foram/são locais de habitação, de convivências, de dimensões sagrada cultuados na ancestralidade, numa interligação com o natural e o sobrenatural. Pois,

para os povos indígenas “O céu está presente na própria terra. A sua religiosidade está estreitamente ligada ao que se apresenta misterioso e belo na própria Natureza” (ALBUQUERQUE, 2002, p. 121).

O universo do encontro entre indígenas e colonizadores europeus, pode ser compreendido como apontou Cristina Pompa, ao estudar o Sertão no livro, *a Religião como tradução: missionários, Tupi e ‘Tapuia’ no Brasil colonial*. Pois, a partir do entendimento do ‘outro’ no encontro colonial, criado por colonos e indígenas, foram elaborados universos simbólicos novos a partir de fragmentos de elementos tradicionais. Do lado dos europeus, estava escrita a história do mundo nos ‘ditos’ e ‘escritos’ – da Bíblia e de documentos eclesiásticos, enquanto do lado dos indígenas existia o mundo dos “mitos e dos rituais”. A “Descoberta” e a “Conquista” fizeram acabar o mundo conhecido e puseram a “necessidade de reescrever a história” para colonos, missionários e indígenas na construção de “uma linguagem simbólica negociada”, como é o caso dos maracás<sup>21</sup>, considerados pelos missionários como sinal de “idolatria” indígena. Compreende-se que a absorção dos elementos europeus e religiosos pelos índios ocorreu como forma de negociação, de “tradução”, estratégias adotadas no reconhecimento do “outro” no universo cultural do “eu”. (POMPA, 2003, p. 24 e 55).

Nesse sentido, o Jesuíta Francisco Pinto durante a atuação missionária no Sertão nordestino, em fins do século XVI e início do século XVII, numa época de secas, os índios solicitaram ao missionário que fizesse chover e logo que a chuva caiu, os índios passaram a tê-lo como xamã. O padre então passou a atuar “nos dois mundos: como um intercessor e como um grande xamã”. E ainda, em outra ocasião foi recepcionado em outra aldeia indígena com festa, regada a “música, dança e doação de presentes”, simbolizando um ritual indígena, “profético, [...] modo de se comunicar com os espíritos”. Assim, procurou “capitalizar a rivalidade entre o mundo cristão e o mundo sobrenatural indígena” (L’ESTOILE, 2011, p. 100 e 101), apropriando-se dos códigos culturais e religiosos dos indígenas como estratégia para o sucesso missionário.

A concepção cristã dos colonizadores na América portuguesa foi responsável pela crítica e condenação do uso dos vegetais pelos índios, em especial, as plantas com significados “mágico-curativos”, como a bebida produzida a partir da planta Jurema utilizada pelos indígenas para manter contato com os “encantados”. O ritual e o consumo da bebida foram interpretados pela Igreja Católica através de seus

---

<sup>21</sup> O Maracá é um instrumento musical feito do fruto da planta Cabaça, usado nos rituais Pankará com o sentido de invocação dos encantados (PROFESSORES PANKARA, s/d).

representantes como forma de desvio de condutas dos índios “cristianizados” (APOLINÁRIO, 2014).

A pesquisadora Glaucia de Souza Freire no estudo intitulado, *Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre os índios Tarairiú e os missionários na Paraíba oitocentista*, destacou a Carta do Capitão- Mor da Paraíba ao Rei D. João V em 1739 sobre o consumo da bebida e do fumo extraído da Jurema pelos índios do aldeamento de Boa Vista, localizado na região de Mamanguape, com a intenção de manter contato com as entidades indígenas, com o divino. O Capitão-mor denunciou ao Rei o uso da bebida jurema e a participação na prática ritualística indígena, considerada feitiçaria, pelos missionários na Aldeia Boa Vista (FREIRE, 2013).

Afirmava a autoridade que a Direção, desdobramento do Diretório dos Índios (1755), foi a laicização do Estado através da prerrogativa de nomeação e ocupação de cargos por funcionários seculares e não religiosos, além de regular os índios das novas vilas, conforme foi destacado no Capítulo 02. O documento de regulamentação da Direção continha de forma expressa a proibição do consumo da jurema, definindo que fazia muito mal aos bons costumes e prejudicial à saúde dos consumidores. Apontando à variedade botânica composta de três tipos da Jurema, a branca (*Vitex agnux-castus*), a preta (*Mimosa hostilis Benth*) e a mansa (*Mimosa verrucosa*). Na denuncia o Capitão-mor da Paraíba e o Bispo de Olinda descreveram manifestações diabólicas, práticas de feitiçarias e alterações de êxtase de ordem místico-religioso dos consumidores da Jurema: “aqueles indivíduos tomavam uma beberagem produzida através da raiz da acácia jurema, passavam pela experiência de ‘quase-morte’[...]” (FREIRE, 2013, p. 108). A esse respeito destaca-se ainda que,

Os visitantes e os vassalos de El Rei não só afirmaram que o ‘diabo’ estava impresso nos corpos dos Xururú e Kanindé, mas também permanecia nas práticas de utilização de determinadas ervas, entre elas a jurema, capaz de ter desencaminhado os religiosos carmelitas que passaram a adotar as crenças de alguns feiticeiros índios (APOLINÁRIO, 2014, p. 206).

Portanto, a política empreendida pela Direção sobre as práticas de curas pelos indígenas somente permitiu o uso de aguardente para curas e a abolição total do uso da jurema, considerada prejudicial aos bons costumes e a saúde dos índios (MEDEIROS, 2011).

A descrição da Jurema também foi relatada por José de Alencar, na obra literária *Iracema*, escrita em 1865, classificado como romance indianista, apresentando o surgimento lendário do Ceará a partir do amor entre uma Índia e um português, colonizador, retratando as relações entre os nativos e os colonizadores. A crítica de Alfredo Bosi sobre a obra *Iracema* diz respeito a forma de concepção mitológica do sacrifício do índio ao branco, com implicações ideológicas, na legitimação da ocupação e posse do continente pelo europeu, pois "[...] o risco do sofrimento e morte é aceito pelo selvagem sem qualquer hesitação, como se sua atitude devota para com o branco representasse o cumprimento dum destino, que Alencar apresenta em termos heroicos e idílicos" (BOSI, 1992 *apud* CAMILO, 2007, s/p).

Após a explicação sobre a obra de José de Alencar, vale salientar que a primeira narrativa sobre a jurema deu-se a partir da conversa do Pajé Araquém da nação Tabajara, pai de Iracema com o estrangeiro, português, Martim, aliado potiguara, inimigos dos tabajaras, sobre a impossibilidade da união entre Iracema e Martim, devido a Iracema guardar “o segredo da Jurema e o mistério do sonho. Sua mão fabrica para o Pajé a bebida de Tupã”. Em outro trecho do romance foi descrita que “A viagem de Tupã guarda os sonhos da jurema que são doces e saborosos”, incluindo também na trama o uso da jurema, “Martim lhes arrebatou das mãos e libou as gotas do verde e amargo licor”.

Nessas passagens do livro de José de Alencar, podemos perceber o efeito inebriante e “enteógeno” da jurema, que provoca “sonho e ilusão”. Ainda, o autor descreveu um ritual no “bosque sagrado” com a participação dos guerreiros, liderados por Irapuã (chefe dos guerreiros Tabajara e que morria de amores por Iracema), “onde os espera, o Pajé e sua filha para o mistério da jurema [...] Vem Iracema com a igaçaba cheia do verde licor”, o Pajé foi quem distribuiu o vinho para todos os guerreiros que são transportados “ao céu o valente Tabajara [...] Todos sentem a felicidade tão viva e contínua, que no espaço da noite cuidam viver muitas luas. As bocas murmuram; o gesto fala; e o Pajé, que tudo escuta e vê, colhe o segredo no íntimo d’alma [...]. Iracema, depois que ofereceu aos chefes o licor de Tupã, saiu do bosque. Não permitia o rito que ela assistisse ao sono dos guerreiros e ouvisse falar os sonhos” (ALENCAR, 2011, p. 37, 60, 61 e 62).

A partir do enfoque dado por José de Alencar pode-se apontar que o autor tinha conhecimento a respeito da apropriação dos diversos significados da jurema pelos indígenas no Nordeste. Suas formas de uso, rituais, segredos e os papéis desempenhados

pelo Pajé, guerreiros e pelas mulheres, por que mesmo Iracema que tinha o conhecimento da feitura da bebida sagrada não podia participar de determinados rituais nas matas.

A pesquisadora Clarice Novaes da Mota, no artigo *Jurema-Sonse, Jurema-Tupan e as muitas faces da Jurema*, em estudo sobre os índios Kiriri-Xocó habitantes em Alagoas e os significados da planta Jurema, destacou que a Jurema é considerada como droga mágica no Nordeste. E que existem várias espécies da árvore, popularmente denominadas Jurema Mansa, a Branca, a de Caboclo, a de Espinho, a Preta e a Jureminha. Porém, demonstrou que os estudos apontaram que os índios no Nordeste utilizam a Jurema Preta, classificada como *Mimosa hostilis* Benth ou *Mimosa tenriflora*, a Jurema Mansa, classificada como *Mimosa verrucosa*. Afirmou ainda que os índios pesquisados informaram que não usavam a Jurema de Espinhos (Jurema Preta), para fazer o vinho ritual, porque “endoida” os índios. Analisou que para os índios as relações são estabelecidas na ritualística através do mundo vegetal, em especial a planta Jurema, pois as raízes da planta são representações das raízes do grupo, por isso são secretas e ficam escondidas embaixo da terra, tendo o poder de transformar-se “em divindades através de um idioma ancestral, ou seja, um código de sinais estabelecidos entre plantas e índios no tempo mítico” (MOTA, 1998).

O pesquisador Marco Tromboni de S. Nascimento em estudo sobre ritual e etnicidade dos índios Kiriri na Bahia, enfocando a Jurema, destacou que “os encantados” podem ter existido e depois se encantado, habitando o reino da Jurema e só podem ser acionados através da ingestão da Jurema. Demonstrou que desde o século XVIII a jurema era usada em ritual no Rio Grande do Norte, com a denominação de “adjunto da jurema”, conforme relatou um padre. Outro relato religioso sobre o uso da jurema e seu efeito narcótico foi feito sobre os índios do Rio Negro, como também no século XIX relatos indicaram que os índios do Piauí faziam uso de uma bebida, ‘licor embriagante’, feita de Jurema (NASCIMENTO, 1994).

Em Pernambuco, o mesmo autor apontou o uso da jurema misturada com a planta Manacá pelos membros do movimento messiânico ocorrido na região de Flores, sertão pernambucano, no século XVIII e também no século XIX, destaque relatos de Henri Koster sobre o uso da Jurema por índios habitantes na área da cultura canavieira. Definiu que o complexo ritual da jurema ocorreu a partir da utilização da planta jurema para fabricação de bebidas com fins ritualísticos e ainda afirmou: “parece mesmo que as representações do ‘índio’, em se tratando de nordeste pelo menos, estão sempre

associados à jurema, e a presença de um elemento vale a do outro e vice-versa”. E que a Jurema para os índios do Nordeste, significa a ciência indígena (NASCIMENTO, 1994, p. 95).

A pesquisadora Maria Thereza Lemos de Arruda, no artigo: “Contribuição ao estudo etnofarmacobotânico das plantas em seu papel na eficácia das terapêuticas mágico-religiosas na medicina popular”, destacou como são designados os protagonistas que desempenham a arte de cura, que fazem a medicina popular, denominados pelo povo de “doutores” e também conhecidos como “raizeiros, curandeiros, benzedoras, rezadores, caboclos, pais e mães-de-santo, mestres catimbozeiros, juremeiros, pajés urbanos e pajoa” (CAMARGO, 2012, p. 11).

A autora acima citada explicitou também que nas diferentes regiões brasileiras as práticas médicas populares são revestidas de diversas facetas, com peculiaridades de manejos instrumentais regidos por práticas mágico-religiosas, com dinâmica de sacralização da medicina compartilhadas pelos membros dos diversos grupos sociais que compõem a sociedade. Ressaltou que são utilizados na prática de cura pela medicina popular elementos da Natureza, como cabaças, plantas medicinais, bebidas ritualísticas, instrumentos musicais e cânticos envolvendo o simbólico e o físico. As plantas medicinais como valor curativo desempenham papel sacral, pela ação de agentes químicos nelas contidos e também pelo poder simbólico que faz parte do conjunto ritualístico no preparo e no momento da cura. E, que a concentração de princípios ativos poderá ser encontrada em várias partes ou em partes distintas de cada planta, como raiz, caule, folha, fruto, sementes, flor. Por isso, a compreensão sobre a eficácia terapêutica devem conter elementos de ordem material e imaterial em “face à dinâmica do corpo humano, em seus componentes psicológicos e bioquímicos”, envolvendo potenciais farmacológicos e também processos ritualísticos de cura (CAMARGO, 2012, p. 02 e 11) como é o caso da Jurema Preta que é extraída partes da raiz para o fabrico do “vinho da jurema”.

A planta Jurema, além de sua classificação botânica, possui os significados de bebida sagrada, usada nas cerimônias mágico-religiosas e entidade divina. Nesse sentido, José Francisco Miguel Henriques Bairrão no artigo *Raízes da Jurema*, afirmou que a Jurema é uma árvore, mas não necessariamente uma única espécie, variando em cultos e em cada região a espécie botânica utilizada.

É uma bebida de uso religiosos e medicinal, feita a partir de partes da planta Jurema, sendo as mais usadas a *Mimosa tenuiflora* e a *Mimosa verrucosa*, preparada

somente com os tecidos vegetais ou combinadas com outros ingredientes. É também uma entidade, um culto religioso indígena ou afro-brasileiro, com variadas denominações, como,

Pajelança, Toré, catimbó, umbanda, candomblé de caboclo, etc. [...] Jurema também pode ser o local de culto e oração: a mesa da Jurema ou o "congá" umbandista. Jurema é o "mundo espiritual" de onde provêm os encantados que se manifestam nas sessões. Jurema é o "plano espiritual" dos espíritos cultuados na difusa "espiritualidade brasileira", que se apresentam como índios. Jurema é uma índia metafísica. Atende pelo nome de Jurema uma apresentação antropomórfica do sagrado florestal [...] A Jurema é um tronco (de juremeira). Um galho que ritualmente marca um ponto de sacralidade no lugar do culto. Mas o tronco do juremal também é o lugar de onde vêm os caboclos e mestres do seu culto, o que é literalmente verdadeiro: mais do que uma figura de linguagem, a Jurema ingerida comumente é preparada a partir da casca do tronco (ou da casca da raiz) [...] também são um sinal diacrítico da identidade étnica indígena. A Jurema é um traço significativo que delimita o "ser" índio (BAIRRÃO, 2003, s/n).

No artigo, *O Complexo da Jurema: Representações e Drama Social Negro-Indígena*, MOTA e BARROS (2002), destacaram que desde a formação colonial brasileira estabeleceu-se relações de conflitos e trocas entre indígenas e quilombolas. E o Complexo da Jurema significa,

parte da ideologia indígena e africana, e como um fenômeno social que resistiu às incursões da dominação europeia subordinando-se às mesmas, sem, no entanto perder suas características e unindo elementos dos rituais indígenas e negros, que se adaptavam às condições de urbanização e envolvimento na sociedade brasileira [...] formas de resistência cultural e estratégia de sobrevivência [...] negros e índios brasileiros foram reformulando suas táticas de sobrevivência, emprestando seu conhecimento ancestral sobre o uso do meio ambiente (MOTA e BARROS, 2002, p. 19 e 20).

Dessa forma, pode-se referenciar a Jurema como planta, bebida e entidade ou ainda como planta sagrada, dotada de força mágico-religiosa para os indígenas no Nordeste, pois mesmo os grupos que não fazem uso da planta na ritualística, referenciam a sua sacralidade que representa a mata sagrada de seus territórios como apontou Grunewald (2008), destacando ainda que a Jurema Preta,

A *Mimosa tenuiflora* (Willd). Poir é uma das que mais chamam a atenção pela alta concentração de N-N-dimetiltriptamina (DMT) que apresenta. Isto é, uma substância capaz de promover intensas alterações de consciência e

percepção. Das cascas das raízes dessas plantas são elaboradas beberagens usadas ritualmente por grande número de sociedades indígenas no Nordeste (GRÜNEWALD, 2008, s/n).

Assim, a planta Jurema, em especial a Jurema Preta (*Mimosa hostilis*) considerada sagrada por diversos povos indígenas no Nordeste brasileiro, possuem como princípio ativo farmacológico, a DMT (N, N-Dimetiltriptamina). Substância alucinógena, sendo identificada na Jurema em 1946, pelo químico pernambucano Gonçalves de Lima. O princípio ativo DMT é inativo por via oral, sua atividade só é possível por absorção de inspiração nasal ou misturada com outra substância que iniba a enzima MAO (monoamino-oxidase) presente no aparelho digestivo que tem a função de neutralizar a DMT.

Pode-se supor então que os índios são conhecedores de plantas que contêm alguma substância inibidora da enzima presente no organismo, responsável pela liberação da DMT na fabricação do “vinho da jurema”. O “segredo de índio” pode ser compreendido através do preparo da bebida para consumo de forma oral. Salientado que, para ativar o princípio ativo são combinadas outras plantas, com função inibidora de MAO, classificadas também como “plantas de ciência” pelos grupos indígenas. Pois, a pode ser ainda acrescentar que a Jurema Preta possui um alcaloide, chamado nigerina, demonstrado por Henrique Carneiro, como uma planta que compõe a tradição do encantamento indígena, sobrevivendo nas cerimônias religiosas indígenas, como o Catimbó e o Toré. Além de fazer parte de religiões afro-indígenas, através do consumo da Jurema mistura ao tabaco e consumida em cachimbos, compondo a ritualística do chamado Candomblé de Caboclo (CARNEIRO, 2004, p. 108).

A antropóloga Clarice Novaes da Mota, no estudo *Considerações sobre processo visionários através do uso da jurema indígena* destacou que o pesquisador etnobotânico, norte-americano, Richard Schultes, pesquisador da planta jurema desde a década de 1970, foi questionado sobre inibidores de MAO para ativar o princípio ativo da jurema. Justificou o pesquisador que só poderia ocorrer por meio da adição de outros ingredientes ou até mesmo partes da planta que podem conter substância inibidora de MAO, o que carece de novas pesquisas (MOTA, 2008). Analisou ainda que,

O fenômeno do uso da jurema está embutido no paradigma da realidade, de como eles vêem e compreendem o mundo da matéria, o mundo dos significados e seu próprio lugar neste mundo, que faz parte de uma cadeia lógica de acontecimentos, tanto na vida cotidiana como na ritual. O ritual não é mais nada do que a afirmação do cotidiano e vice-versa [...]. A

experiência com a jurema, assim como toda a vida indígena, é transcendental, extrapolando os limites da nossa consciência ocidental, racional, cartesiana e dualista (MOTA, 2008, p. 07 e 09).

Existem no Brasil plantas consideradas alucinógenas por serem ricas em alcaloides que são derivados da triptamina. Essas plantas têm seu consumo associado às comunidades indígenas e seus cultos. Em estudo foi apresentada a Jurema Preta no fabrico do vinho da Jurema a partir das cascas e raízes. A espécie, *Mimosa hostilis*, contém a *N,N*-dimetiltriptamina (DMT, **13**), pertencente à família Leguminosae. As formas de consumo são a ingestão da bebida, preparada com a maceração das raízes, misturadas com água ou através da secagem das raízes e flores para serem consumidas pelo ato de fumar em cachimbo. Foram descritos os efeitos causados pela Dimetiltriptamina presente na Jurema Preta, justificando as experiências místicas e visionárias, relatadas pelos indígenas, tais como: alterações de humor com euforia e depressão, ansiedade, distorção de percepção de tempo, espaço, forma e cores. Alucinações visuais, algumas vezes bastante elaboradas e do tipo onírico, ideias delirantes de grandeza ou de perseguição, despersonalização, midríase, hipertemia e aumento da pressão arterial (MARTINEZ, ALMEIDA e PINTO, 2009).

Destaca-se que as plantas possuidoras de substâncias responsáveis pela alteração da consciência são nomeadas como “enteógenos”, com o significado que essas plantas têm “ao trazerem a divindade para a consciência, fazem-na presente no espaço da realidade de quem a ingeriu” (MOTA e ALBUQUERQUE, 2002, p. 11).

### **Jurema: “Professor do índio Pankará”**

Reafirmo que o processo de territorialização dos indígenas no Nordeste, ocorrido a partir do século XX teve o ritual do Toré como sinal diacrítico de afirmação da indianidade, “Transmitido de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o Toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum” (OLIVEIRA, 2004, p. 28).

O antropólogo norteamericano William Hohenthal afirmou a ritualística como importante fator identitário para os índios na Serra do Arapuá e destacou o líder dos “Pacará”, Luiz Limeira, pela importância na “vida religiosa e cerimonial da tribo” e que os,

Neo-brasileiros desejam/acima de tudo que os caboclos assim esqueçam que são índios, pois os latifundiários tem grande medo que o governo federal, através do SPI, talvez vá estabelecer um posto lá, ou pelo menos garantir aos índios seus direitos as terras ocupadas por eles por centenas de anos. Essa é a razão que os moradores, agindo sob ordens de seus patrões, querem proibir de qualquer maneira, que os índios dansem seu ‘toré’ ou celebrem a cerimônia de jurema, etc., para que possam dizer ‘que’ não há índios na Serra da Cacaria” (MENDONÇA e SANTOS, 2013, p. 80).

O mesmo antropólogo em artigo publicado descreveu a ritualística dos índios e o uso da planta jurema,

Geralmente, uma infusão narcótica é preparada com o entrecasco da juremeira (*Acacia jurema* M., ou *Mimosa nigra*), que combinada com inalações copiosas de forte fumo de rolo, e acrescida ainda de auto-hipnose provocada por dança e cantos monótonos, resulta em visões que, afirmam, permitem aos participantes falar com os espíritos (HOHENTHAL, 1960, p. 61).

Vale salientar que os moradores na Serra do Arapuá e Cacaria mobilizaram-se desde da década de 1940 pelo reconhecimento governamental, tendo momentos de conflitos e disputas com os fazendeiros, alianças e rupturas com os índios Atikum, Serra Umã. E somente em 2003 autodenominaram ‘povos resistentes’, “como uma nova etnia, os Pankará. A partir dessa redefinição partiram para o processo de garantir direitos de assistência e fundiários” (OLIVEIRA, 2010, p. 226).

Os Pankará consideram a planta Jurema, uma planta sagrada, de cuja raiz preparam uma bebida, compreendida pelo Pajé Pedro Limeira que, “o professor do índio é a jurema” (PEDRO LIMEIRA, 2012). Assim, os Pankará afirmam também sua identidade através da ritualística do Toré com elementos da Natureza.

As formas de estratégias de manutenção da diferença étnica podem ser compreendidas a partir de elementos que compõem a ritualística indígena, principalmente o segredo da jurema através do sentido que o conhecimento que alguns índios têm e guardam secretamente é cercado do drama e da magia que a jurema pode evocar (MOTA e BARROS, 2002). Por isso, a planta jurema é considerada como,

uma planta professora-mensageira, que ensina e traz mensagens, que viabiliza experiências capazes de mudar suas vidas ou enraizá-los mais ainda nas tradições dos ‘antigos’ as quais, portanto, têm a força de lhes fixar na sua autoidentidade étnica (MOTA, 2008, p. 5).

Os recursos naturais e principalmente as plantas usadas na ritualística são importantes no processo de consolidação e afirmação identitária de vários povos

indígenas no Sertão nordestino. Os saberes indígenas são variados sobre os recursos da flora, como é o caso do Povo Pankararé (BA) analisados em estudo Etnobotânico feito por Miguel Colaço. O autor ainda destacou que as plantas com finalidades ritualística são importantes no processo de construção e manutenção da identidade étnica do grupo (COLAÇO, 2006).

A etnicidade pode ser entendida como “dinâmica e assume características determinadas em função das relações negociáveis e conflituosas situadas nos eventos” (APOLINÁRIO, 2014, p. 206). Nesse sentido, a autora destacou a importância do reconhecimento sobre os conhecimentos que os indígenas possuíam sobre a diversidade vegetal e a relação cosmológica do ambiente originário ou nos diferentes biomas que ocuparam por motivos diversos gerados pelos processos migratórios, como foi o caso dos indígenas Tarairiú e Kariri, no período colonial que forçadamente migraram do Sertão, “com suas pautas culturais mágico-curativas vinculadas à vegetação da Caatinga, tiveram que migrar para as regiões da mata atlântica do litoral paraibano” (APOLINÁRIO, 2014, p. 226).

Para o atual Povo Atikum, Serra Umã, Sertão pernambucano, descrito pela pesquisadora Georgia da Silva, o uso da jurema no ritual faz parte da “ciência do índio”, obtêm dos “encantados” a indicação do local e a forma de corte da planta. Portanto, o local de extração é de conhecimentos de poucos índios e só retiram uma parte da raiz para evitar matar a planta. Afirmam que “a dona da ciência é a jurema”. Destacou ainda que existe uma relação de solidariedade mútua entre os Atikum e os Pankará através da partilha de rituais e das relações de compadrio. E que, os Atikum reconhecem que a família Limeira, principalmente, o atual Pajé Pedro Limeira, são “grandes sabedores” (SILVA, 2007, p. 38 e 72).

Os “encantados” na compreensão do Pajé Pankará, Pedro Limeira são,

os primeiros índios, eu sou os segundos. Agora tinha os Encantos de Luz que tinha a sabedoria, eles tinham ciência, eles tinham de tudo, eles eram médicos, eram padres, eram essas coisas todas, eu sou como os segundos. Mas, a ciência que os primeiros índios tem eu tenho também. A sabedoria de reinados, de encantados, matas preservadas que são as matas virgem. Os Encantados de Luz, os primeiros índios, eles convive dentro das matas, porque lá é onde é a força encantada, que eu adquiri a ciência e sabedoria. As matas é onde ficam os reinados. Mas, não é toda a mata que fica os reinados, tem os locais garantidos, a gente pode trabalhar tranquilo, aonde tem réstia. Então, nas matas lá, eu me sento lá nas matas e tô garantido, dentro das matas

eu só vejo as réstia e o grilo cantar. Lá é onde adquiri a sabedoria e tudo que existe na face da terra eu conheço. Os “encantados” vem nos rituais (PEDRO LIMEIRA, 2014).

A concepção dos “Encantados” para a Benzendeira, Dona Pastora Pankará, moradora da Aldeia Lagoa,

Os “encantados” são os antigos, nós somos descendentes, a gente tem aquela força da natureza, a gente tem as nossas ciências. Os nossos rituais aqui, o Toré é nas quartas e sábados. Nós somos descendentes dos “Encantos de Luz”. Os “encantados” fazem parte da natureza, são das montanhas. A ciência do índio é tão forte que no dia que nós tem um problema chove. A chuva vem, é só a gente dançar um toré, as nuvem pode tá bem pouquinha, mas depois vem a chuva (PASTORA MARIA DE SOUZA, 2014).

O Pajé Pankará João Miguel esclareceu que, “existem os ‘encantados’ da Jurema e os ‘encantados’ da mesa branca a depender do ritual é que cada um ‘desce’” (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO – PAJÉ JOÃO MIGUEL, 2014).

Percebe-se, a partir dos depoimentos destacados, que os ‘encantados’ são os ancestrais, são portadores de conhecimento – a “ciência do índio”, são os “donos” das matas – “força da natureza”, habitantes das “montanhas”, das “matas virgens”, mas também “os encantados” são da jurema e da mesa branca, uma alusão a ritos indígenas e a outros ritos?

O conhecimento sobre a planta jurema e seus significados pelos Pankará,

para o preparo da bebida jurema, utilizado nos rituais do toré, a raiz da Jurema não pode ser coletada em qualquer lugar. Segundo o Pajé Pedro Limeira [...] a jurema ‘ouve coisas’ e essas coisas podem interferir durante o ritual. Por isso, a raiz da Jurema só pode ser coletada nas matas sagradas” (BULCÃO, 2010, p. 35).

Pedro Limeira afirmou que o ‘vinho da jurema’ tem que ser feito da Jurema sem espinho, para fazer o vinho tem que ter o “tirador da jurema” que é escolhido no ritual, são os “encantados” que autorizam. Descreveu também o processo de “tirada” e o fabrico do ‘vinho da jurema’,

Eu tenho que defumar com um cachimbo preparado e o tirador tem que de tirar de um lado, a gente trabalha quarta e sábado, mas não pode tirar só do lado do sábado, tem que tirar do lado da quarta também, porque se tirar só de um lado, enfraquece, sempre tem que tirar dos dois lados que é pra poder fortificar e o índio ter a sua ciência antiga. No momento do preparo faz ela com água, faço um cruz com o cachimbo, fica bem branquinha, fica toda vida branquinha, porque é de ciência. A raiz da Jurema é de ciência, ela liga [com

a fumaça], ali sabe que aquilo é mistério, isso era os que os primeiros índios índios faziam (PEDRO LIMEIRA, 2014).

O depoimento do processo de tirada da raiz da Jurema pelo Pajé Pedro Limeira pode ser interpretado além do aspecto cosmológico, como uma prática de extrativismo sustentável ao afirmar que não pode tirar a raiz somente de um lado da planta e que o “enfranquecimento” da planta estaria diretamente relacionado com o poder de cura e ao mesmo tempo de preservação da espécie.

Para as benzedeadas Pankará, Dona Pastora e Terezinha, a Jurema é a principal planta sagrada. Antes de tomar o “vinho da jurema” tem que benzer. Afirmaram ainda, que a Jurema é a força da natureza e que todo “trabalho” que fazem é com a Jurema. (TEREZINHA MARIA DE SOUZA MELO, 2014; PASTORA MARIA DE SOUZA, 2014).

É salutar afirmar que neste estudo foi considerado as memórias dos índios Pankará em suas relações com o ambiente natural, a Serra do Arapuá, como elemento compósito pelas representações atribuídas aos nichos ecológicos, a cosmologia, a geografia e a história Pankará.

Nesse sentido, OLIVEIRA (2004) afirmou que no processo de afirmação da identidade étnica foi instituído pelos indígenas duas categorias, “os tronco-velhos”, representados pelos antepassados e “as pontas de ramas” pelos novos grupos indígenas do Nordeste, “Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos ‘encantados’ para afastar-se da condição de ‘mistura’ em que foram colocados” (OLIVEIRA, 2004, p. 29).

As mobilizações políticas dos indígenas do Nordeste para afirmação identitária e garantia de seus território relacionam-se ao acionamento das memórias coletivas através da (re)criação das experiências comunitárias e ritualísticas. Ainda, segundo José Valdir de Santana, o sagrado está relacionado a natureza, “a mãe-terra, aos encantados”, numa conexão entre terra, tempo e ancestralidade, pois “tudo passa a ter sentido: os rios, as árvores, os animais, o ritual, a luta pela terra (SANTANA, 2009, p. 50).

Nessa premissa, compreende que o Território Pankará é permeado de relações socioambientais complexas, através da definição dos Pankará em três ecossistemas existentes: “Sertão”, “Agreste” e “Chapada” e na dinâmica das “relações de parentesco, migrações e concepções de identidade étnica e pertencimento entre os indígenas da região” (BULCÃO, 2010, p. 55).

Destaca-se que os Pajés foram e são responsáveis pelo conhecimento da biodiversidade, principalmente as ervas,

Aliadas aos rituais, essas ervas eram consideradas ‘a sabedoria das selvas’ e faziam com os pajé fossem guias de respeito entre os seus parentes, na qualidade de guardiões das receitas mágicas e dos feitiços em benefícios do seu grupo étnico (APOLINÁRIO, 2014, p. 186).

Foi afirmado pela índia Noemia que a planta Jurema é utilizada pelos Pankará, “para fazer o vinho da jurema para curar, junto com as orações que os Pajés têm os segredos, mas também tem os anciãos que sabem também rezar e usam as ervas (NOEMIA LOPES, 2014). Dessa forma, pode-se afirmar que os Pajés Pankará são os sabedores da “ciência do índio” como relatou o Pajé Pedro Limeira,

O Pajé já nasceu Pajé, Cacique se forma Cacique. Pajé não é uma coisa que seja botado não. Ele tem dentro dele, quando ele nasce já nasce com aquele consciência diferente do próprio irmão que nasceu da própria mãe e do próprio pai. Ele já sai diferente. Eu mesmo, comecei a trabalhar eu era menino, nos anos 40, eu já era Professor Profissional e não tive ensinamento de meu pai, de minha mãe, de meus tios, irmão não tive. Eu não sei ler, mas eu tenho meus irmãos que sabem ler, sabem essas coisas, mas não sabem o que eu sei (PEDRO LIMEIRA, 2014).

Nenem Pankará afirmou, “somos descendentes dos primeiros índios, por isso sabemos a ‘ciência do índio’, somos Pankará” (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2014). E também o Pajé Manoelzinho Caxeado destacou que, “Os Pankará têm quatro Pajés. São os que têm ciência, os mais velhos. Fui ensinado pela Natureza. Cada ensinado é da Natureza. A luta vem dos antepassados, o avô, o bisavô e as histórias da nossa vida” (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

Corroborando com os depoimentos citados acima, o Pajé Pankará, João Miguel, esclareceu que, “Já nasci Pajé, isso é do povo mais antigo que foi passando. E eu desde os 11 anos de idade já comecei a trabalhar na Jurema, usando a Jurema no ritual” (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2014).

A respeito do uso da Jurema no ritual, em outro depoimento, o Pajé João Miguel informou que,

A Jurema tanto serve para limpar o corpo como serve de remédio. Eu uso a Jurema pura só com água, servida com suco de maracujá<sup>22</sup>. De primeiro a

<sup>22</sup> Os Pankará utilizam o maracujá do mato. Pesquisadores apontaram que essa espécie é encontrada nas Caatingas do Nordeste, “resistente às secas periódicas [...] é estratégica na alimentação de animais silvestres e no suprimento de vitamina C do sertanejo” (ARAÚJO; SANTOS; MELO, 2004, s/p).

gente usava ela com a cachaça, botava o aribé<sup>23</sup> da jurema, o aribé da cura com alho e com a cachaça, mas tem mais de 20 anos que deixei de usar, pedi aos “encantados” e eles ensinaram usar o maracujá. Atualmente só usa a Jurema Preta pura, antes misturava a Jurema com álcool e Manacá, mas deixava os índios tudo doido e que ainda [quando] acrescentava a planta Liamba, os índios dançavam três dias sem parar. Agora no ritual serve a Jurema Preta pura com suco de Maracujá do Mato, que tem o efeito de acalmar os índios (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2014).

Foi informado pelo Pajé Manoelzinho Caxeado que,

A Jurema é a nossa ciência, é a juremeira, tem que saber que tem três tipos, a jurema branca, a jurema preta com espinho e a sem espinho. A jurema preta sem espinho é a que dar ciência, pode usar a Jurema preta de espinho, mas tem que antes amansar com rezas, nossos segredos (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

A Benzedeira, índia Pastora, também informou que no ritual tomam a Jurema pura junto com o suco de maracujá, mas antigamente usavam a Jurema dentro da cachaça, mas tinha que queimar para retirar o álcool (PASTORA MARIA DE SOUZA, 2014). Bem como também, a índia Dona Cota descreveu que a planta junco “é um remédio e às vezes eles misturam a jurema, coloca tudo de molho e deixa curtindo” (MARIA CONSTÂNCIA DE BARROS, 2014).

Sobre o uso de cachaça nos rituais, o Pajé Pedro Limeira afirmou que, “os encantos de luz são contra cachaça e perfume, eles são contra, porque tem que ter a mata que cheira, porque os perfumes deles era as matas”. Também destacou que usa a “Liamba no ritual, mas se misturar com a Jurema ela dá efeito, o índio pode fumar a Liamba que não tem problema, mas não pode misturar com a Jurema, porque o ‘caba’ fica mais doido do que a própria maconha” (PEDRO LIMEIRA, 2014).

O Pajé Pedro Limeira condenou o uso de cachaça e perfume na ritualística, afirmando que as matas é que são os perfumes para os encantos de luz. Interpretamos como uma tentativa de separação da ritualística de cultos afro-brasileiros da ritualística indígena.

Nenem Pankará destacou que no ritual usava,

O Manacá junto com a jurema. Bate a raiz junto com a raiz da jurema. A vagem da Coronha e a raiz é usada também no vinho da jurema, é pegada. Hoje não tá mais misturando, é quase o Santo Daime e a Liamba era usada no

---

<sup>23</sup> É um utensílio de barro, espécie de prato ou bacia.

ritual, é forte, não pode cheirar, era para fumar no ritual, coloca para secar e fuma (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2014).

Foi confirmado pelos depoimentos destacados que usavam a Jurema misturada com outras plantas e com a cachaça. Os Pajés, João Miguel e Pedro Limeira afirmaram que a Liamba ‘endoida’ os índios, Nenem Pankará destacou que a raiz da vagem da planta Coronha tem efeito semelhante ao “Santo Daime” e a Liamba é forte. Então, será se algumas plantas usadas junto com a Jurema nos rituais Pankará possuem substâncias inibidoras da enzima MAO, neutralizadora da substância DMT, presente na planta Jurema?

A planta Jurema Preta e formas de usos na terapêutica e na ritualística foi descrito pelo índio Nenem Pankará,

A Jurema preta sem espinho é usada para o ritual de falar com os encantados, faz o vinho da Jurema. A Jurema preta com espinho serve para curar diabetes, colesterol, próstata e para inflamação de doenças da mulher. Tira a casca e bate e espreme com água e coloca numa vasilha e fecha. Dura até 06 meses. Pega essa mistura e coloca mais água e toma todos os dias (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2013).

Em outro depoimento, Nenem Pankará afirmou, “a jurema é uma planta sagrada, a primeira planta deixada para os índios, eles deixaram aí e falaram, então quem toma a jurema não adoece do câncer, as mulheres não adoecem do útero, ela cura tudo”. (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2013).

O Pajé Pedro Limeira confirmou o uso da Jurema para cura, “ela já é feita para curar, faz uma limpeza na pessoa, a Jurema dá coragem” (PEDRO LIMEIRA, 2014). Mas, acrescentou que para Jurema curar tem que ter o ritual e cantar o toante,

Essa ciência é minha,  
eu não dou ela a ninguém.  
Essa ciência é minha,  
eu não dou ela a ninguém.  
Só dou a mãe Jurema  
quando ela vem,  
Só dou a mãe Jurema  
quando ela vem.  
Reina, rá, na ré,  
reina, rá na ré (PEDRO LIMEIRA, 2014).

O Pajé Manoelzinho Caxeado narrou que, “as línguas dos antepassados aparecem quando tá concentrado, falam umas línguas, a Jurema era “Punchama” e cachaça era “Cura” – coloca a cachaça num prato de barro, colocas as ervas e queima

muito e canta umas cantigas de ritual e fica pronto o remédio” (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

Em estudos sobre o Povo Atikum, Serra Umã, a pesquisadora, Georgia da Silva destacou que a ‘ciência do índio’ é compreendida a partir da influência exercida pelos, seres socioespirituais – os encantados [...] sobre o cotidiano da comunidade, principalmente nos aspectos relativos à cura. É a ciência do índio que depreende a noção de segredo, que por sua vez, rege as relações de alteridade distinta da comunidade (SILVA, 2007, p. 98).

Compreendeu-se a “ciência do índio” e a jurema como “professora do índio relacionados com a noção de segredo, compondo elementos diferenciadores da identidade Pankará. Portanto, afirmado pelos índios a identidade Pankará através do universo cosmológico, representando pela “ciência do índio”.

### Serra do Arapuá - espaço sagrado Pankará

Os espaços sagrados dos Pankará são compostos de *terreiros* (FIGURA 09), locais de ritual, contendo um cruzeiro, ornamentado com imagens de santos, a planta jurema e artefatos arqueológicos encontrados na Serra. O *gentil*, semelhante ao *terreiro*, pequeno abrigo, construídos próximos as residências e os *reinados*, são localizados em pedras destinados a “ciência oculta”, local de difícil acesso (MENDONÇA, 2003).



**Figura 09 - Terreiro “Mestre Juazeiro” em Aldeia Lagoa.**

Foto: Marcela Foly, 07/09/14

Em um estudo sobre a Educação Pankará foi evidenciada a relação dos Pankará com os elementos da Natureza e do sagrado,

Na *Pedra e Reinado do Mestre Dondonzinha*, lá se encontram outros reinados, como o da pedra das abelhas, devido à existência de vários tipos de abelhas e do mestre Alves. Esse reinado é particularmente importante dentro dos rituais realizados pelos Pankará. A *Pedra das Abelhas* abriga o reinado do mestre Atikum. Nesse espaço não mais se praticam rituais. *Pedra das Três Irmãs*, localizada em frente da Aldeia Enjeitado; a *Casa de Pedra*, situada na

aldeia Umbuzeiro [...], há registros arqueológicos no local, como pedras, sob formato de trempes (PROFESSORES PANKARÁ, s/d).

Acrescentaram ainda que as formações rochosas encontradas na Serra são também locais sagrados, como a *Pedra do Catolé*, cercada por catolezeiros, abrigando o encanto *Júpiter do Catolé*, segundo os índios lá o “galo canta, coro se arrasta, maracá se escuta e luzes se acendem”. A *Pedra de Manoel Maior*, nome atribuído a um encantado índio que morava nessa pedra, atualmente é um gentil, “lugar de trabalho (ciências ocultas) dos índios” como também a *Pedra do Cumbe*, local que possui muitos mistérios, com muitos risos, falas (PROFESSORES PANKARÁ, s/d).

Sobre o Gentil foi esclarecido pelo Pajé Manoelzinho Caxeado,

Nasci na tradição, cresci no Movimento de Terreiro, brincava no que agente chama Centro de Trabalho Gentil. O Gentil é aonde a gente troca experiência e depende do dia e da concentração dentro dos rituais e tem dia e local que não admite ninguém, as pessoas de fora que não é capaz, é um movimento dos antepassados – os encantados; O Gentil dentro das montanhas só vai de meia dúzia para baixo para ir buscar forças e muitas não tem condições e não pode levar todo mundo – é um ponto Sagrado de Segredos e nem todo mundo pode passar (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

O Pajé Manoelzinho Caxeado destacou ainda que,

Tem que ter o contato com as pedras/pedreiras – onde ficam os reinados, onde os que morreram habitam, local de grande poder, grande consideração. Somos índios da Lagoa, era chamados Kambenguá, era os que viviam dentro da floresta. A gente tem A Pedra do Cume, a Pedra da Letra que tem sítio arqueológico, a Pedra do Catolé que tem a família Cândido. Lá no Mingu tinha uma Índia chamada Bárbara. Hoje tem muitas mistura com os brancos (MANOEL ANTONIO DO NASCIMENTO, 2013).

A partir do depoimento acima, as formações rochosas e as florestas são relacionados com a identidade Pankará. É salutar destacar que as “Pedras e serras como habitadas por encantados é comum no Nordeste” (REESINK, 2002, p. 91). pois também para os índios Atikum, habitantes da Serra Umã, próxima a Serra do Arapuá, as pedras fazem parte do universo mítico-religioso, nomeando as pedras, como a Pedra do Gentio, lugar de índios brabos e moradia dos encantados, lugar também de fazer os trabalhos, do ritual (SILVA, 2007).

Pode-se afirmar que o significado da Serra do Arapuá e seus elementos naturais, como as pedras fazem parte do sagrado, local de habitação dos encantados indígenas, de rituais, da antiga presença humana através de vestígios arqueológicos. Enfim, o sagrado

permeia todo o universo da área habitada pelo Povo Pankará, como afirmou um índio Pankará, “Toda a família era daqui e já entendia de coisa de índio, mas tinha que fazer tudo escondido, aonde eles faziam todos os estudos era no meio da mata, numa pedra, o reinado sagrado” (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2014), conforme Figura abaixo:



**Figura 10 – “Matas Sagradas”**  
Foto: Edivania Granja, janeiro/2014

Nesse sentido, Edna Castro afirmou que as populações denominadas de Tradicionais tem como concepção do uso da terra de forma comunal e,

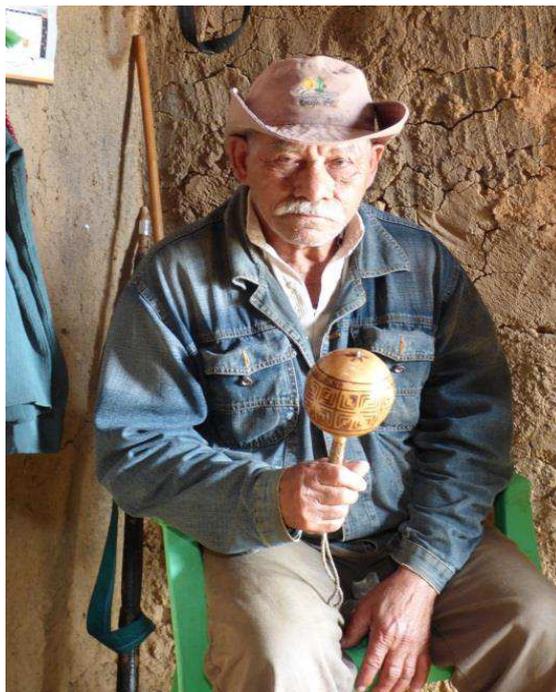
a organização das atividades de trabalho não está separada de rituais sacra, de festividades ou outras manifestações de vida e da sociabilidade grupal [...]. Manifestações sociais que, em última análise, referem-se a lugares, ao território, colocando em destaque o regime dos rios, a reprodução das espécies e o ritmo da natureza (CASTRO, 1998, p. 5).

O uso da flora também faz parte da ritualista e das práticas cotidianas dos Pankará, como o *Maracá*, instrumento feito do fruto da planta cabaça (Figura 11), usado no ritual do Toré, “pois ao balançar o maracá o índio estará invocando os encantados” (Figura 12) A fibra do *Caroá* é usada fazer a *farda* da dança do ritual do Toré, “o índio estando fardado sente-se em contato com natureza que lhe dá toda a sabedoria e fortalecimento [...]” e também usam o *Caroá* para fazer o cocar (Figura 13), destacaram ainda que o Pajé João Miguel afirmou que, “O cocar é quem dá força para pisar com fê

o nosso Toré”. Outra peça feita do *Caroá*, denominada de *Aió*, possui grande significado para os Pankará, sendo utilizada para carregar diversos elementos da ritualística: “todos os adereços, guias, fumo, maracá, jurema, mel, anjúca, coités, cocá”, como também nas práticas agrícolas, servindo para transportar sementes para o plantio ou instrumentos de caça, água em cabaças e alimentos, destacando-se na constituição “do nome Pankará: PAKA= fumo – ARÁ = aió”. Além de outro instrumento feito de madeiras extraídas da Serra, como jatobá, pau ferro ou pau-d’arco que é a *borduna*, descrito pelos índios como a arma que era utilizada na defesa dos ataques aos não-índios, atualmente é símbolo de resistência e nos rituais é a força dos encantados (PROFESSORES PANKARÁ, s/d, p. 6-7).



**Figura 11: Planta Cabaça**  
Foto: Marcela Foly, 07/09/14



**Figura 12 - Pajé Pedro Limeira e seu “Maracá”**  
Foto: Marcela Foly, 07/09/14



**Figura 13: Pajé João Miguel com seu “Cocar” de Caroá**  
Foto: Marcela Foly, 07/09/14

Outros professores Pankará também destacaram o Caroá como uma planta sagrada, indicada pelos “espíritos das matas, nos diagnósticos de cura como remédios no combate de algumas infecções tanto das pessoas como dos animais” (GONÇALVES et al, 2012, s/p). Portanto, as plantas da Serra do Arapuá são consideradas sagradas como o Caroá que compõe a vestimenta do ritual, denominado pelos indígenas de farda.

Faz-se necessário compreender os significados que esses grupos atribuem a natureza e a forma de uso que fazem, “pois eles conseguiram, ao longo do tempo, elaborar um profundo conhecimento sobre os ecossistemas, conhecimento que lhes garantiu até hoje a reprodução de seus sistemas social e cultural” (CASTRO, 1998, p. 4), justificando a relevância atual de estudos sobre essas populações como forma de tentativas de intervenção na atual crise ecológica. Dessa forma, a relação dos indígenas com a Natureza faz parte do universo sociocultural, econômico, político e cosmológico. Nesse sentido, os Pankará atribuem grande importância a Serra do Arapuá. E, algumas plantas da Serra do Arapuá são usadas na terapêutica e na ritualística Pankará.

### **Terapêutica Pankará: plantas sagradas da Serra Arapuá**

Os nativos da América portuguesa eram grandes conhecedores dos recursos naturais, como destacou Gabriel Soares de Souza, no *Tratado descritivo do Brasil* de 1587, que descreveu várias doenças e usos de recursos da Natureza na terapêutica dos índios Tupinambá, por exemplo, para tratamento de bexigas usavam sumo de ervas e as velhas índias usavam dente bem afiado de cotia nas feridas. Para as feridas e flechadas utilizavam ervas, óleos e balsamos e faziam uma cama de varas com fogo embaixo que o doente deitava com a parte do corpo ferido para ser esquentado pelo fogo. Também usavam mingaus e caldo de carimã para os doentes de “terça e quarta” (SOUZA, 1971). A malária era chamada pelos espanhóis de “terça” e pelos portugueses de “quartãs” e a farinha de carimã citada por Gabriel Soares de Souza é a farinha de mandioca (ARCANJO, 2004).

O conhecimento sobre o Ambiente é revestido também do sagrado como explicou o Pajé Pedro Limeira, informando que a raiz da árvore Quixabeira é indicada para inflamação e o modo de uso é fazer o chá é com a mistura da raiz com água. Mas, ressaltando que “Tem que saber o lado de pegar a raiz. Deve ser do lado do nascente para o poente e tem que marcar com o sol e luz e as estrelas para saber tirar” (PEDRO LIMEIRA, 2013). Como também afirmou Nenem Pankará (FIGURA 14),

Aqui no meu laboratório (casa de taipa no meio da “reserva”) eu faço os remédios e é o lugar das rezas, aqui foi problema com as plantas a gente resolve, a gente conversa com os encantados, tem também as pedras aqui muito interessantes, a gente reza com as pedras, elas tem a força, a gente labora aqui com o Pajé João Miguel (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2014).



**Figura 14 – Nenem Pankará: “Reserva e Laboratório”**

Foto: Marcela Foly, 07/09/14

Os depoimentos acima demonstram o uso de plantas curativas e a relação com o sagrado através dos “encantados” e das rezas.

Os Pankará na afirmação identitária os seus saberes entrelaçam com o Ambiente, como destacou o Pajé Pedro Limeira, Pai da Cacique Dorinha, da Aldeia Serra Cacaria, na Serra Arapuá:

Nasci índio. Não sei ler. Fui lidando com animais, andando nas matas. Sou índio. A ciência e sabedoria aprendi nas matas, caçando, cuidando das matas, sombras, saber conhecer as réstias, analisar. Aprendi assim, tinha a ciência e sabedoria dos primeiros índios. Não aprendi nada escrito, aprendi nas matas. As matas só usa para remédio. A terra é viva, é a mãe de todos nós e dos animais. A terra é criadora. Uso Velame, Fedegoso, Melão Caetano, Pião Roxo. Tem que saber da medicina ventosa que vem do vento. Tem o Niaré, Pau do Mestre João Cura, resina. Pau alho só tem no Boqueirão. [...]. Tem aqui Casa de farinha e a criação é pouca. Com a seca tem pouco gado e bode. O barro, o caroá e a caça vem do Sertão, pé da serra. Os índios tem a farda, força do caroá (PEDRO LIIMEIRA, 2012).

Dessa forma podemos compreender o conhecimento sobre as plantas medicinais e o espaço que o índio Nenem Pankará destinou como Reserva de plantas medicinais relacionam-se com a história de sua família e os significados do ambiente,

Eu nasci no remédio. Primeiramente meu povo era um povo de remédio. Minha família era tudo do mato, nós era do mato, nós ainda tem uma casa ali na mata que é bem fria, lá que tem todos os remédios. Essa reserva tem

muitos remédios. Era terra aqui não tinha pagamento de renda, era do meu avô, nunca deu a ninguém, os outros deram, mas meu avô lutou e nunca deu a ninguém. Aí se a gente acredita na natureza ela ensina. Olhe a natureza, ela tem de tudo e se você acreditar nela, ela ensina tudo que você quiser. Acredite em laborar com ela, em reservar ela, os animais, aí ela ensina tudo. Tem que ter cuidado com as plantas, não matar os bichos, aí ela cuida (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2014).

A identidade dos Pankará foi destacada através da sabedoria e da convivência com o Ambiente, “as matas”, demonstrado pelo Pajé Pedro Limeira que a “ciência do índio” aprende nas matas e Nenem Pankará afirmou que a família era todo do remédio e que nasceu no remédio. Citaram também a necessidade de preservar as matas.

Os Pankará afirmaram no livro *Nossa Terra, Nossa Serra: Identidade e Território Atikum e Pankará*, o uso de plantas da Serra com finalidade terapêutica,

Há também a medicina tradicional onde são utilizadas as plantas medicinais: ameixa, jatobá, pau darco, velame, quixabeira, alecrim, mentruz, jarrinha, alfavaca, melãozinho de cerca, aroeira, salsa, mandacaru, pau-ferro, marcela, umburana de cheiro, umburana de cambão, umbuzeiro, frecheira, um sambe, catingueira, pião, babosa, cabeça de nego, turco. São plantas muito utilizadas pelo Povo Pankará, pois serve para curar diversos tipos de enfermidades como gripe, febre, dor de dente, dor abdominal, dor nos rins, congestão, tratamento de pele, coceira, pano branco e pano preto, picadas de insetos, dor de cabeça, gastrite, verme, e outras (MENDONÇA et all, 2012, p. 55 e 56).

Nenem Pankará relatou plantas e formas de uso na terapêutica Pankará,

Eu pesquiso muito e vou fazendo os remédios com todas essas plantas, como a malva para tosse. O Câncer é curado com Mentruz, Santa Maria, Baboza e Mel, passe tudo no liquidificador, não tem câncer que não cure, é uma coisa simples, não é coisa difícil. A casca do cedro é bom para gordura do fígado e colesterol, faz o chá com a casca. Para osteoporose toma leite de cabra, porque as cabras come todo tipo de mato, também é bom a banana-maçã meio-verde. Para tosse e tuberculose retira o miolo do caule do mamão, moe e lava com água morna e faz o doce e come todo dia até curar. Chá preto é bom para febre e doença de mulher e também a raiz do algodão, toma o chá e a menstruação desce. As mulheres que tem problema de mulher a gente já sabe o que fazer, é simples, o remédio de cisto, casca de romã, menstruz, alho, marcela e fedegoso, faz o chá, toma o chá 3 vezes por cinco dias e desmancha o cisto. A planta Insulina é para diabetes e a lorna também, a raiz seca controla a diabetes, tem que tomar a noite o chá porque dá sono. Para

curar estalicado<sup>24</sup> na cabeça faz 2 litros de remédio: Quina-quina, Alecrim, joga 01 xícara no meio da cabeça. Fraqueza nas pernas, uma folha de macaxeira seca e casca de ovo, machuca tudo e coloca na comida. Alecrim é bom para enxaqueca. Folha de Manga é bom para gripe. Coceira na pele, chá de Alho ou ½ banho de Melão de São Caetano. Dor de dente – Agriãozinho, coloca a florzinha no dente e fica dormente, anestesia a boca. Não pode usar a jurema porque quebra o dente. Mel de abelha serve para tudo. Dor de junta – come banana maçã verde. A vagem da Coronha é bom para febre ((MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2013).

O Pajé Pedro Limeira afirmou que praticamente todas as plantas servem como remédio, mas tem que ser rezadas,

Para dirmentidura é jenipapo, a gente reza, mas só segura no lugar com raspa de jenipapo. Para rins é o chá de jenipapo e para erisipela, a gente reza e quando acabar eu pego a salsa, pilo bem pisadinho e coloco em cima, dói muito, mas o remédio que serve é o que dói. A quina-quina amarga, mas é bom pra gripe e bronquite. A planta carro-santo, a raiz é boa pra bronquite, faz o lambedor. Quase toda planta é de remédio, ou serve pra curar ou pra evitar a doença. A planta só serve se tiver fé. Eu tenho a ciência, faço o chá pra curar, mas se não tiver a fé nada feito (PEDRO LIMEIRA, 2014).

A índia Pastora destacou que,

As plantas que escolhe para rezar é porque elas tem poder, tem força, a natureza. Essa força da natureza passa para a pessoa que recebe a reza. Uso as ervas próprias pra rezar, o pinhão-roxo é bom pra zanga de olho grande, a erva que a gente chama de federação, a unha-de-gato, eu tenho essas ervas. Para estalicado pode usar o Banho de feijão brabo com alecrim ou a folha de alecrim para fumar, traga pelo nariz. O doce de batata de purga serve pra gripe, pro intestino, pra verme e lombriga. Malva e o chá de hortelã é pra problema respiratório (PASTORA MARIA DE SOUZA, 2014).

O Pajé Manoelzinho Caxeado relatou que algumas plantas fazem parte do segredo do índio e não pode declarar os usos para cura. Mas destacou que “usa Bom Nome, Pau d’colher, junco, arruda e alho”. Também acrescentou que “as plantas antes saia no terreiro, hoje já não tem mais, temos que sair para longe para ir pegar. Tem outras que tem que plantar como Alecrim de Jardim e outras tem que comprar como o aniz estrelado” (MANOELZINHO CAXEADO, 2013).

A índia Dona Cota afirmou também que usam muitas as plantas para tratar doenças,

---

<sup>24</sup> Nenem Pankará esclareceu que estalicado é quando o cérebro se fecha e tem que abrir, hoje tá atacando muita gente. Compreendi como estresse.

quando a pessoa tá gripada, ajunta jatobá, imburana, papaconha, ameixa, alfavaca, baboza e faz o lambedor e toma. Jenipapo é bom para desmentidora, tem alecrim, pau-louro que é pra dor. Aqui tem muito remédio, o povo do “Sertão” quando precisa vem tirar daqui [as plantas] pra fazer remédio. Aqui tem o manacá, tem cainanha, tem pau-louro, tem orelha de onça, coração de nego, tem junco (MARIA CONSTÂNCIA DE BARROS, 2014).

A índia Pastora e Nenem Pankará destacaram que atualmente os índios estão tratando as doenças com médicos e remédios, não estão mais querendo usar as plantas medicinais da Serra,

Meu povo quando sofria acidente antigamente, quando não tinha doutor e quebrava um braço pegava uma panela de água morna e botava o braço dentro e deixava e se fosse um corte na perna também colocava água morna e quando quebrava emendava com mentruz, mas agora com doutor ninguém quer fazer mais isso (MANOEL GONÇALVES DA SILVA, 2014).

A gente usa aqui os medicamento das árvores, usa mais as ervas. Aqui a gente tem muitos remédios, hoje ninguém tá mais se dedicando ao remédio do mato, querem ir para o médico porque é mais fácil e não tem o trabalho de fazer (PASTORA MARIA DE SOUZA, 2014).

Em capítulo anterior foi destacado que um dos motivos da mobilização do movimento Pankará foi a reivindicação à assistência a saúde diferenciada. Vale salientar que, atualmente na Serra já existem vários postos de saúde com atendimento médico, enfermeiras e a contratação de agentes de saúde indígenas, uma das conquistas do movimento Pankará, mas podemos supor que o avanço desse formato de assistência à saúde, preconizado pelo Ministério da Saúde, Secretárias de Saúde do Estado e do Município não favorece uma concepção que privilegie as práticas tradicionais de cura, ocasionando mudança socioambiental na Serra do Arapuá.

Vale acrescentar que os sistemas de manejos dos recursos naturais pelas comunidades tradicionais baseiam-se,

Não somente nas formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas relevam a existência de um complexo de conhecimento adquirido pela tradição herdada dos mais velhos, por intermédio de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais (DIEGUES et al, 2000, p. 20).

O mundo vegetal pode ser compreendido como parte essencial na vida do grupos humanos que habitam as áreas de matas, de florestas. Portanto, as plantas usadas na

terapêutica podem ser possuidoras de duas dimensões, a atuação química no corpo humano através dos princípios ativos das plantas com a função de cura e as plantas como significado cultural, a partir do sentido atribuído as plantas com poder de cura pelos usuários, "quando estes ativamente constroem, ou imagina, os ingredientes ingeridos como capazes de carregar a doença para fora de si" (MOTA, 2007, p. 137). Nesse sentido, em estudo sobre os índios Atikum (PE), foi compreendido que "a noção de cura está elaborada sobre as relações travadas entre *sabedor* e *encantados*, pois a cura não é efetuada por um indivíduo, mas por entidades sócio-espirituais" (SILVA, 2007, p. 96).

Saliento que neste estudo não foram realizadas identificação taxonômica das plantas, considerando os nomes vulgares das plantas citados pelos depoentes, carendo de estudos mais aprofundados de etnobotânica. Também este estudo considerou o ambiente nos seus aspectos físicos, biológicos e como construção sociocultural a partir da "identificação do conjunto de recursos naturais disponíveis no território de uma sociedade" (DRUMMOND, 1991, p. 182) e na valorização da diversidade do saber indígena sobre a biodiversidade local (PÁDUA, 2004).

As práticas ritualísticas e terapêuticas dos Pankará foram interpretados também "um sinal de diferença étnica perante o 'outro' não-indio, que demanda um traço objetivo de indianidade desses povos" (ANDRADE e SOUZA, 2012, p. 09). Assim, pode-se afirmar que os significados que os indígenas Pankará atribuem sobre o ambiente em que vivem relaciona-se com a identidade e os saberes sobre a biodiversidade. Em relação aos conhecimentos, usos e os cuidados com as plantas usadas na terapêutica também podem ser interpretados como uma forma de preservação ambiental.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Reafirmo que o exercício teórico e metodológico desta pesquisa foi uma tentativa de contemplar os questionamentos: Como os Pankará afirmam sua presença na Serra do Arapuá? Qual a importância desse ambiente para o Povo Pankará? Como ocorreu/ocorre o processo de mobilização dos “caboclos” da Serra do Arapuá para afirmação da identidade étnica Pankará?

Para tanto, apropriamos da concepção da História Ambiental, do entendimento do exercício historiográfico dos índios na história, envolvendo outros campos teóricos para perceber as relações dos Pankará com a Serra do Arapuá, brejo de altitude em meio a Caatinga no Sertão pernambucano, focando no acesso e uso dos recursos naturais, das práticas agropecuárias, das plantas usadas na terapêutica e ritualística, dos aspectos históricos e socioambientais envolvidos no processo de mobilização étnica para conquista, reconhecimento e garantia de seus direitos.

A dinâmica do estudo proporcionou a convivência com os Pankará, favorecendo conhecer os ambientes/espacos da Serra e compreender algumas questões históricas e socioculturais relativas às perseguições sofridas no passado e no presente, o atual processo de mobilização étnica, provocando novas inquietações e possibilidades de outros projetos de estudos com o Povo Pankará.

Dessa forma, algumas questões elenco importantes para ampliar conhecimentos sobre os índios no sertão pernambucano em suas relações socioambientais, a exemplo do Povo Pankará no processo de mobilização para afirmação identitária que implicou/implica “a construção de uma identidade individualizada em face de todo o conjunto genérico de ‘índios do Nordeste’”, como afirmou OLIVEIRA (2004, p. 28).

A presença indígena na Serra do Arapuá foi compreendida através das memórias Pankará, as quais revelaram que o mesmo padrão de poder e perseguição operado pelos “posseiros”, os não-índios, durante todo o século XX, permanece, como destacou o Pajé Pedro Limeira, “Hoje tem gente que tá participando do movimento que são família dos perseguidores do meu pai, participaram do tempo das queimadas da casa de meu pai e de minha mãe” (PEDRO LIMEIRA, 2014).

Assim, as memórias de Seu Pedro Limeira remontam a um tempo difícil de perseguições e interdições. A Serra do Arapuá, área de brejo de altitude, considerado

“oásis” no Sertão Pernambucano, possuindo um sistema ambiental com abundância de água em meio a uma região de secas periódicas, historicamente é objeto de disputas.

Nesse sentido, a Cacica Dorinha esclareceu que o processo de ocupação da Serra do Arapuá estabeleceu também famílias de “colonos” que estavam/estão a serviço da elite agrária. Esses “colonos” eram o braço armado que operava os atos de violência contra os indígenas na Serra. Essas famílias permanecem até os dias atuais agindo com os mesmos fins políticos para interditar a organização indígena. Todavia, com outra característica, a de se apropriar da identidade indígena e ocupar o lugar dos Pankará na gestão do seu território e na condução do projeto de futuro do povo. Ou seja, trata-se de uma nova estratégia de ocupação do território através da apropriação da identidade Pankará (MARIA DAS DORES DOS SANTOS, 2014).

Saliento que a organização Pankará para afirmar a presença na Serra do Arapuá e a garantia de direitos étnicos diferenciados têm participado de uma rede de articulação étnica, empreendimento de ações reivindicatórias perante a órgãos governamentais e acadêmicos em busca de direitos diferenciados. Assim, conseguiram a implantação e estadualização de escolas, postos de saúde em seu território e participação de professores/as em curso de licenciatura intercultural, produzindo conhecimentos acadêmicos a partir de seus saberes. Por um lado, medidas benéficas e por outro tem causado impactos socioambientais e culturais na comunidade.

Em relação à Educação vale fazer reflexões a respeito de como aliar conhecimentos curriculares definidos pelas políticas do Estado aos Saberes do Povo Pankará? Como a Educação Escolar Indígena proporcionará aos jovens o “orgulho de Ser Pankará” quando são impostas diretrizes e metodologias pelo Estado não contemplando as práticas cotidianas deste povo, além da necessidade dos alunos/as de deslocamento para as sedes dos municípios vizinhos (Floresta e Carnaubeira) para estudar outras modalidades educativas? Como garantir modalidades formativas intercultural dos/as professores/as Pankará e garantir a categorização da Profissão Professor Indígena, já que somente um pequeno grupo é concursado da Rede Estadual de Educação, tendo uma grande parcela de professores/as remunerados pelo Estado através de contratos temporários?

Ocorrendo a mesma problemática com a Saúde, no tocante à profissionalização diferenciada. Pois, o Estado não estabeleceu critério para a realização de concursos públicos, optando pela contratação temporária dos indígenas, atuando como agentes de saúde, com remuneração inferior em relação a outros servidores concursados e,

principalmente perpetuando uma relação clientelista entre o Estado e os índios Pankará, acentuando disputas internas pelo controle dos Contratos Temporários, impedindo a autonomia e a dignidade desse povo.

A esse respeito, Pastora e Nenem, índios Pankará destacaram que a disponibilidade de assistência à saúde pelo Estado através de médicos, enfermeiras e medicamentos de “farmácia” tem ocasionado o desuso de práticas terapêuticas e ritualísticas através do abandono no uso de “remédios” feitos com as plantas da Serra e na diminuição na procura de benzedeiros e rezadores.

Também foi percebido alterações nas práticas de cultivos agrícolas e nos elementos alimentares dos Pankará. O abandono de determinadas espécies agrícolas e a consequente mudança nos hábitos alimentares, como destacou por Pastora Pankará,

O que o povo comia antes, não era as comidas de hoje, as comidas eram angu de milho moído, pilava no pilão, tirava a massa e tomava com leite de cabra, de gado. Bode era de vez em quando que matava um, mas era pra fazer caldo pra gente esquentar o estômago. A gente era tudo criado no leite, a gente comia galinha de capoeira, comia ovo, feijão de corda, temperado com sebo de bode, guardava o sebo no leite. O angu era mexido com a pele da capa da costela de bode, batia bem batido e colocava na panela pra temperar, comia com abóbora doce, com batata-doce. Fazia o fubá do milho, torrava a pipoca e comia com o feijão. Comia muita caça: peba, tatu, tamanduá, camaleão, era tudo comida da gente. Hoje ainda tem peba, tatu, veado, mas hoje o povo não usa mais, não caça mais como antigamente e ninguém quer mais fazer essas comidas porque dá trabalho e com as rendas compra no supermercado (PASTORA MARIA DE SOUZA, 2014).

Assim, percebe-se a partir do depoimento acima, as alterações nos hábitos alimentares a partir da introdução de rendas, em especial, remuneração de aposentadorias, de Programas de auxílio de renda (Bolsa Família, Bolsa Safra, etc.) e os Contratos Temporários de professores/as, agentes de saúde e vigilantes das escolas.

As questões citadas fazem parte das reflexões nesse estudo a fim de ampliar conhecimentos sobre os índios Pankará em suas relações socioambientais, na contribuição de apontar novos percursos metodológicos e acadêmicos para os desafios postos, numa concepção de compreender os Pankará fazendo parte de uma rede de estratégia étnica empreendida pelos atuais movimentos de mobilizações dos indígenas no Nordeste.

E, contrariando a previsão feita por Darcy Ribeiro a partir de pesquisas realizadas na década de 1950 sobre os índios no Nordeste que, “viviam os seus últimos

dias os remanescentes dos índios não litorâneos do Nordeste que alcançaram o século XX” (RIBEIRO, 1984, P. 56). Assim, os índios da Serra do Arapuá em suas mobilizações para o reconhecimento étnico autodeclararam Povo Pankará, autodenominando “Povo Resistente”. Podemos ainda, denominarem “Povo Resiliente” (BRAGA JÚNIOR, 2011), no sentido de interpretar suas estratégias de resistência em meio ao contexto histórico de conflitos fundiários e socioculturais que enfrentaram/enfrentam na afirmação étnica Pankará.

Esse estudo que teve como objetivo compreender as relações que se estabelecem entre os Pankará e a Serra do Arapuá, envolvendo continuidades e discontinuidades desse grupo social em seu Ambiente, suas práticas de sobrevivência, de produtividade nas relações e representações da Natureza, as tradições, os mitos e a cosmologia. Um exercício historiográfico de construção sociocultural do ambiente Natural, uma tentativa de evidenciar uma História Ambiental na Serra do Arapuá. Ou seja, evidenciando os diversos usos de práticas tradicionais relacionado à cosmologia, a presença indígena e como os acontecimentos permitiram/permitem a resistência, a autonomia do grupo.

Essa pesquisa também pretendeu produzir conhecimentos socioambientais no Território Indígena Pankará, produção com o sentido de gerar outro modo de conhecimento, outra forma de relacionar conhecimentos acadêmicos com os saberes indígenas.

## REFERÊNCIAS

- AB'SABER, Aziz Nacib. **Os domínios de Natureza no Brasil:** potencialidades paisagísticas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- ALBERTI, V. **Manual de História Oral.** 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. **Seara indígena: deslocamentos e dimensões identitárias.** Fortaleza, UFC, 2002. (Dissertação Mestrado em História).
- ALENCAR, José de. **Iracema; Cinco Minutos.** São Paulo: Martin Claret, 2011 (Coleção a obra-prima de cada autor; 6).
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Os índios na História do Brasil.** Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ANDRADE, Lara. **“Nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes”:** território e organização sócio-política entre os Pankará. Recife: UFPE, 2010 (Monografia Bacharelado Ciências Sociais).
- ANDRADE, Manuel C. de. **A terra e o homem no Nordeste.** 6ª ed. Recife, Edufpe, 1988.
- ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias:** a formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do Sub-Médio São Francisco. São Paulo, USP, 2002 (Dissertação Mestrado em Antropologia).
- ANDRADE, J. M. T., & ANTHONY, M. (1998). Jurema: da festa à guerra, de ontem e de hoje. Etnobotânica da Jurema: *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poiret (=M. *hostilis* Benth.) e outras espécies de Mimosáceas no Nordeste-Brasil. In *Metapesquisa*. Disponível em: <http://www.ufrn.br/sites/evi/metapesquisa/velhos/jurema.html> Acessado em 10/01/2014.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Os Akroá nos sertões coloniais: uma história de guerra e “paz” entre currais e descobertos auríferos. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste:** processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memórias. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 145-165.
- \_\_\_\_\_. Plantas nativas, indígenas coloniais: usos e apropriações da flora da América portuguesa. In: KURY, Lorelai. (Org.). **Usos e circulação de plantas no Brasil: séculos XVI-XIX.** Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial, 2014, p. 180-227.

ARAÚJO, Francisco Pinheiro de.; SANTOS, Carlos Antonio F.; MELO, Nataniel Franklin de. **Propagação Vegetativa do Maracujá do Mato: Espécie resistente à seca, de potencial econômico para a agricultura de sequeiro.** Instruções Técnicas da Embrapa Semi-Árido. Petrolina: EMBRAPA-Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, Outubro, 2004. Disponível em: [http://www.cpatia.embrapa.br/public\\_electronica/downloads/INT61.pdf](http://www.cpatia.embrapa.br/public_electronica/downloads/INT61.pdf). Acessado em 12/09/2014

ARCANJO, Ana Ruth Lima. **Estudo da aplicabilidade dos testes imunocromatográficos como diagnóstico da malária na Atenção Básica de Saúde no município de Manaus.** Manaus: UEA; 2004. (Dissertação Mestrado em Doenças Tropicais e Infecciosas).

ARRUDA, GILMAR. Bacias hidrográficas, territórios, paisagens e a História Ambiental. Revista Porto, n. 01, 2011, p. 11-32. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/index.php/porto/article/view/1469>. Acessado em 30/04/2013.

ARRUTI, José M. A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. In: **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 57-97. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995>. Acessado em 30/09/2012.

\_\_\_\_\_. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu.** Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional, 1996. (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).

\_\_\_\_\_. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 231-279.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Raízes da jurema.** Psicol. USP, vol.14, no. 1, São Paulo, 2003. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642003000100009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100009). Acessado em 02/04/2014.

BAPTISTA, Raquel Valença Neves. **O ecossistema brejo de altitude e suas representações nos livros didáticos: uma contribuição para programas de Educação Ambiental.** Recife: UFPE/Departamento de Zoologia, 2005 (Monografia).

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político.** MANA 12 (1): 39-68, 2006. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100002&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100002&script=sci_abstract).

Acessado em 04/08/2014.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004, p. 93-137.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **Construindo e recebendo heranças: as lideranças Truká.** Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional, 2005 (Tese Doutorado Antropologia Social).

BRAGA JÚNIOR, Amaro Xavier. **Mamulengo, Frevo e Acorda Povo: Resiliência de Cultura Afro-brasileira na Cultura Popular.** Recife, UNICAP - V Colóquio de História: Perspectivas Históricas, Historiografia, Pesquisa e Patrimônio: 16, 17, 18 de novembro de 2011. Disponível em: <http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/5Col-p.315-330.pdf>. Acessado em 22/09/2014.

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e Histórias (1950-1990).** Recife, UFPE, 2012. (Dissertação Mestrado em História).

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos.** São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

BOSI, Alfredo. Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar. In: *Dialética da colonização.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Apud, CAMILO, Vagner. Mito e História em Iracema: a recepção crítica mais recente. *Novos estud. – CEBRAP* no. 78, São Paulo, July, 2007. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002007000200014&script=sci\\_arttext#back1](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002007000200014&script=sci_arttext#back1). Acessado em 02/04/2014.

BRASIL, Presidência da República. **Lei no. 5.969.** Brasília: D.O. 11/12/1973. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=81258>. Acessado em 26/08/2014.

\_\_\_\_\_. Ministério do Meio ambiente. **Conservação e uso sustentável em áreas protegidas e corredores: uma contribuição para a superação da pobreza nos biomas Caatinga e Cerrado.** Brasília: MME, 2006.

\_\_\_\_\_. Companhia de Desenvolvimento dos Vale do São Francisco e do Parnaíba-CODEVASF. **Polígono das Secas**. Brasília, 2010. Disponível em: [http://www.codevasf.gov.br/DeSaTiVaDo\\_osvales/vale-do-sao-francisco/poligono-das-secas/](http://www.codevasf.gov.br/DeSaTiVaDo_osvales/vale-do-sao-francisco/poligono-das-secas/). Acessado em 25/08/2014.

BULCÃO, Luís Lyra da Silva. **Relatório Ambiental – Grupo de Trabalho de Identificação/Delimitação da Terra Indígena da Serra do Arapuá**. FUNAI – Salvação de Comunidades Indígenas, Contrato no. CLTO 1748/2009 e IRPF: AS-4043/2009, Florianópolis, 2010.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **Contribuição ao estudo etnofarmacobotânico das plantas em seu papel na eficácia das terapêuticas mágico-religiosas na medicina popular**. Anais do 13º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia, Lisboa: Setembro de 2012. Disponível em: <http://www.ielt.org/artigos/cientificos/98>. Acessado em 30/12/2013.

CARNEIRO, Henrique. **As plantas sagradas na História da América**. *Varia História*, n. 32, Julho 2004, p. 102-118. Disponível em: [http://www.academia.edu/974802/As\\_plantas\\_sagradas\\_na\\_historia\\_da\\_America](http://www.academia.edu/974802/As_plantas_sagradas_na_historia_da_America). Acessado em 03/01/2014.

CARDOSO, José Romero Araújo. **Meio ambiente e a herança da agricultura itinerante no seminário brasileiro**. *Caldeirão Político*, 12/03/2013. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142000000300019](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300019). Acessado em 09/06/2014.

CASTRO, E. R. de. **Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais**. Papers do NAEA 098, UFPA, 1998.

CASTRO, Maria Inês Malta. Reflexões sobre a História Ambiental. In: **Revista FACE**, Brasília, Vol. 1, n. 1, 2003. Disponível em <http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/face/article/view/594>. Acessado em 27/09/2012.

CASTRO, Marina Siqueira de. et all. Etnodesenvolvimento Pankararé: uma reflexão contemporânea sobre projetos indígenas no semiárido. In: SILVA, Valdeline Atanazio da.; ALMEIDA, Alyson Luiz Santos de.; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. (Org). **Etnobiologia e Etnoecologia: pessoas & Natureza na América Latina**. Recife: Nupeea, 2010, p. 231-261.

CASTRO, Rodrigo. **Reservas privadas do Bioma Caatinga**. Philip Reed Associação Caatinga. Disponível em:

[http://www.sbpcnet.org.br/livro/57ra/programas/CONF\\_SIMP/textos/rodrigocastro.htm](http://www.sbpcnet.org.br/livro/57ra/programas/CONF_SIMP/textos/rodrigocastro.htm).  
Acessado em 04/02/2012.

CIRILO, José Almir; NETTO, Manuel Sylvio Carneiro Campello; MONTENEGRO, Suzana Maria Gico Lima; ASFORA, Marcelo Cauás. Caracterização do Semiárido Brasileiro. In: CIRILO, José Almir; CABRAL, Jaime Joaquim da Silva Pereira... et all. **O uso sustentável dos recursos hídricos em regiões semiáridas**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

COLAÇO, Miguel Ângelo da Silva. **Etnobotânica dos índios Pankararé no Raso da Catarina–Bahia**: uso e importância cultural de plantas da Caatinga. Feira de Santana/BA, UEFS, 2006. (Dissertação Mestrado em Botânica).

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: História, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. & ALMEIDA, Mauro W. B. **Quem são as populações tradicionais?** UNIDADES de CONSERVAÇÃO no BRASIL-ISA (2014). Disponível em: <http://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/quem-s%C3%A3o-as-popula%C3%A7%C3%B5es-tradicionais>. Acessado em 23/09/2014.

DANTAS, Beatriz Gois; SAMPAIO, José Augusto L; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2ª ed. São Paulo, Cia. Das Letras, 1998, p. 431- 456.

DIEGUES, Antonio Carlos et all. (Org.) **Os saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. São Paulo: NUPUAB-USP/PROBIO-MMA/CNPQ, 2000.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O mito moderno da Natureza intocada**. 3ª. ed. São Paulo, HUCITEC, 2001.

DOURADO, Flávia. **Aziz Ab’Saber, geógrafo e ambientalista**. IEA-USP, 2012. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/noticias/azizabsaber.html>. Acessado em 23/07/2014.

DRUMMOND, José Augusto. **A História Ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa**. Estudos Históricas, Rio de Janeiro, Vol. 4, n. 8, 1991, p. 177-197. Disponível em: [http://www.moodle.ufba.br/file.php/11646/Hist\\_ria\\_ambiental.pdf](http://www.moodle.ufba.br/file.php/11646/Hist_ria_ambiental.pdf). Acessado em 30/11/2012.

DUARTE, Regina Horta. **História e Natureza**. Belo Horizonte: Contexto, 2005.

ESPÍNDOLA, Haruf Salmem. Sociedade, natureza e território: contribuições para a história ambiental. In: NODARI, Eunice Sueli e KLUG, João. **História Ambiental e migrações**. São Leopoldo: Oikos, 2012, p. 167-197.

FILHO, Ricardo Moreira Figueiredo e FERREIRA, William Cesar. **Sociedades, mundos naturais e historiografia: perspectivas holísticas**. Cadernos de História, Belo Horizonte, v.13, n. 19, 2º sem. 2012. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/4096>. Acessado em 10/07/2014.

FERRAZ, Álvaro. **Floresta: memórias duma cidade sertaneja no seu cinquentenário**. Floresta: Prefeitura Municipal de Floresta, 2003.

FERRAZ, Tatiana Valença. **A formação da sociedade no Sertão pernambucano: trajetória de núcleos familiares**. Recife, UFPE, 2004. (Dissertação Mestrado História).

FREIRE, Glaucia de Souza. **Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre os índios Tarairiú e os missionários na Paraíba oitocentista**. Campina Grande: UFCG, 2013. (Dissertação Mestrado em História).

FUENTES, Eurípedes. História Ambiental – possibilidades de novos olhares. In: GASPAR, Lúcia. Vasconcelos Sobrinho. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 23/07/2014.

\_\_\_\_\_. Mário Lacerda de Melo. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 23/07/2014.

GOMES, Tatiana Emília Dias. **Dimensões políticas do impacto ambiental: interpretações da atividade mineral em terras de uso comum na Fazenda Curral Velho, Juazeiro, Bahia**. Revista IDEAs – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, v. 7, n. especial, pp. 198-227, 2013. Disponível em: <http://r1.ufrj.br/cpda/ideas/revistas/v07/nesp/7.Tatianagomes.pdf>. Acessado em 04/06/2014.

GOMES, Gustavo Maia. **Velhas secas em novos sertões: continuidade e mudanças na economia do Semiárido e dos Cerrados nordestinos**. Brasília: IPEA, 2001, 326p.

GONÇALVES, Marco Antonio. **Traduzir o outro**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

GONÇALVES et all. **A Arte do Caroá: ensinando e aprendendo os saberes Pankará**. Caruaru: Centro Acadêmico do Agreste/Universidade Federal de Pernambuco, 2012. (Trabalho de Conclusão Curso Licenciatura Intercultural).

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **“Regime de Índio” e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional/PPG em Antropologia Social, 1993 (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).

\_\_\_\_\_. A Jurema no “Regime De Índio”: o caso Atikum. In: MOTA, Clarice Novaes da. e ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. (Org.). **As muitas faces da jurema: de espécie Botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço, 2002.

\_\_\_\_\_. Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.) **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p.139-174.

\_\_\_\_\_. **Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil**. Cienc. Cult., vol. 60, no. 4, São Paulo, Oct. 2008. Disponível em: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S000967252008000400018&script=sci\\_artext](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S000967252008000400018&script=sci_artext). Acessado em 02/04/2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HOHENTHAL Jr., W. D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. In, **Revista do Museu Paulista**, nova série, volume XII, São Paulo: 1960, p. 37-71.

ICMBIO. **Análise da Região da Unidade de Conservação**. Encarte 2 – Plano de Manejo da Reserva Biológica da Serra Negra. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/serra%20negra-analise.pdf>. Acessado em 28/09/2012.

ISPN-Instituto Sociedade População e Natureza – CERRATINGA. **Caroá, espécie da Caatinga**. Disponível em: <http://www.cerratinga.org.br/caroa/>. Acessado em 06/02/2014.

JATOBÁ, Lucivânio. Biografia: Gilberto Osório de Andrade. **Revista Brasileira de Geomorfologia**, Ano 4, No. 1 (2003), 59-61. Disponível em: [http://www.ugb.org.br/home/artigos/SEPARATAS\\_RBG\\_Ano\\_2003/Revista4-1\\_GilbertoOsoriodeAndrade\\_2003.pdf](http://www.ugb.org.br/home/artigos/SEPARATAS_RBG_Ano_2003/Revista4-1_GilbertoOsoriodeAndrade_2003.pdf). Acessado em 23/07/2014.

JESUS, Mirian Silva de; POSSAMAI, Paulo Cesar. **O avanço das fronteiras interna: a ocupação do Sertão no século XVII**. Anais eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC. Campinas, 2006. Disponível em: [http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/mirian\\_silva.pdf](http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/mirian_silva.pdf). Acessado em 20/03/2014.

KORMONDY, Edward J. e BROWN, Daniel E. **Ecologia Humana**. São Paulo: Atheneu Editora São Paulo, 2002.

LEAL, Inara R.; TABARELLI, Marcelo; SILVA, José Maria Cardoso da. **Ecologia e conservação da Caatinga**. 2ª ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

LEFF, Enrique. Construindo a História Ambiental da América Latina. **Revista Esboços**, V. 12, n. 13 (2005), PPGH-UFSC, Florianópolis, SC. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/383>. Acessado em 26/08/2013.

\_\_\_\_\_.Complexidade, Racionalidade Ambiental e Diálogo de Saberes. **Educação & Realidade**, V. 34, n. 3, p. 17-24, set/dez, 2009, UFRGS, Porto Alegre, RS. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/9515>. Acessado em 20/02/2014.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. **Os historiadores e os rios: Natureza e ruína na Amazônia brasileira**. Brasília: Paralelo 15, Editora Universitária de Brasília, 1999.

LEONEL, Mauro. O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura. *Estudos Avançados*, vol. 14, n. 40, São Paulo, Sept./Dec. 2000. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142000000300019](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300019). Acessado em 09/06/2014.

L'ESTOILE, Charlotte de Castelnau. Estratégias evangelizadoras e modelos missionários no Brasil Colonial. Francisco Pinto (1552-1608), Jesuítas e caraíbas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memórias**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 91-112.

LINS, Rachel Caldas. (Coord.). **As áreas de exceção do Agreste de Pernambuco**. Recife: SUDENE/PSU/SRE, 1989.

LIMA-ANDRADE, Dárdano. **Um pouco de Ecologia para o Nordeste: parte geral**. Recife: UFPE, 1975.

LIMA, Nísia Trindade. **Um Sertão chamado Brasil: intelectuais e representação Geográfica da identidade nacional**. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ-UCAM. 1999.

LOPES, Alfredo Ricardo Silva. História Ambiental: uma demanda contemporânea. **Cadernos de Pesquisa Cdhis**. Uberlândia, V. 23, n. 2, jul/dez, 2010, p. 303-330.

LOPES, Esmeraldo Gonçalves. **Até onde a memória alcança: um estudo sobre catingueiros e beiradeiros no Sub-Médio do Vale do Rio São Francisco**. Recife, UFPE, 2004. (Dissertação em Sociologia). Disponível em: [www.liber.ufpe.br/teses/arquivo/20041124145735.pdf](http://www.liber.ufpe.br/teses/arquivo/20041124145735.pdf), acessado em 20/09/2012.

LORENZI, Harri. **Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas do Brasil**. vol. 1. Nova Odessa, SP: Instituto Plantarum, 2002.

MACIEL, Basílio Soares Barbosa. **Brejos de altitude do Nordeste brasileiro: valiosos “oásis” em extinção.** Recife: UFPE, 2009.

MAPEOU, Emanuele. **Cativeiros e cotidiano num ambiente rural. O Sertão do Médio São Francisco–Pernambuco (1840-1888).** Recife, UFPE, 2008. (Dissertação Mestrado em História).

MARQUES, Ana Claudia Duarte Rocha. **Intrigas e questões: Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco.** Rio de Janeiro: Relume Dumará: UFRJ, Núcleo de Antropologia Política, 2002, 352p.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. Os caminhos das aldeias Xucuku-Kariri. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 231-279.

MARTINEZ, Paulo Henrique. História Ambiental: um olhar prospectivo. **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v. 24, n. 1, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/14086>. Acessado em 20/03/2013.

\_\_\_\_\_. **Brasil: desafios para um História Ambiental.** Nômadas, nº. 22, Abril 2005, Universidad Central-Colômbia. Disponível em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3994658>. Acessado em 25/09/2012.

MARTINEZ, Sabrina T.; ALMEIDA, Márcia R.; PINTO, ÂNGELO C. **Alucinógenos naturais: um voo da Europa Medieval ao Brasil.** Quím. Nova, vol.32, nº.9, São Paulo 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-40422009000900047>. Acessado em 20/02/2014.

MASCARENHAS, João de Castro *et all* (Org.). **Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea. Diagnóstico do município de Carnaubeira da Penha, Estado de Pernambuco.** Recife: CPRM/PRODEEM, 2005.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **História dos povos indígenas do Sertão nordestino no período colonial: problemas, metodologia e fontes.** CLIO ARQUEOLÓGICA, n. 15, vol. 1, Recife, 2002, p. 205-233.

\_\_\_\_\_. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitânicas do norte da América portuguesa. In: PACHECO DE OLIVEIRA, JOÃO (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memórias.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 115-144.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal. **Os índios da Serra do Arapuá: identidade, território e conflito no Sertão de Pernambuco**. Recife, UFPE, 2003. (Dissertação Mestrado em Antropologia).

\_\_\_\_\_. **Insurgência política e desobediência epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá**. Recife, UFPE, 2013 (Tese Doutorado em Antropologia).

MENDONÇA, Caroline Leal e SANTOS, Carlos Fernando dos. **Projeto Cultural – Pacará Pacarati: memória e saberes do nosso povo. Oficina: Patrimônio Histórico técnicas e metodologias na pesquisa documental acerca da História Indígena em Pernambuco**. Fontes primárias – Anexo. In: MENDONÇA, Caroline Farias Leal. **Insurgência política e desobediência epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá**. Recife: UFPE, 2013 (Tese Doutorado em Antropologia). 88p.

MENDONÇA et all. **Nossa Serra, nossa terra: identidade e território tradicional Atikum e Pankará**. 2012. Disponível em: [http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/Nossa%20Serra%20Nossa%20Terra/nossa\\_ser\\_ra\\_comclu.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/Nossa%20Serra%20Nossa%20Terra/nossa_ser_ra_comclu.pdf). Acessado em 20/12/2013.

MELO, Mário Lacerda de. **Paisagens do Nordeste em Pernambuco e Paraíba**. 2ª ed. revista. Recife: Cepe, 2012.

MODERCIN, Isabel Fróes. **Rancho do Jatobá do meio mundo: Etnografia da Agricultura Pankararé e a relação do índios com o ambiente**. Salvador: UFBA, 2010. (Dissertação Mestrado em Antropologia).

MORAN, Emílio F. **Adaptabilidade humana: uma introdução à Antropologia Ecológica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. 436p.

\_\_\_\_\_. **Meio ambiente e florestas**. São Paulo, Editora SENAC, 2010.

MOREIRA, Erika Macedo. **A criminalização dos trabalhadores rurais do Polígono da Maconha**. Niterói: UFF-PPGSD, 2007. (Mestrado Ciências Jurídicas e Sociais),

MOTA, Clarisse Novaes da. **Considerações sobre o processo visionários através do uso da jurema indígena**. ANAIS/ 26ª RBA – 01 a 04/06/2008, Porto Seguro, BA. Disponível em: [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_trabalho/trabalhos/GT%2006/clarice%20novaes%20da%20mota.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2006/clarice%20novaes%20da%20mota.pdf). Acessado em 31/12/2013.

\_\_\_\_\_. **Os filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro**. Maceió: EDUFAL, 2007.

\_\_\_\_\_. Jurema-Sonse, Jurema Tupan e as muitas faces da Jurema. In: **Revista Antropológicas**. Série Anais. Antropologia: Memória, tradição e perspectivas. UFPE, V Encontro de Antropólogos do Norte/Nordeste. Recife, 1998.

MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. (Orgs.). **As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Edições BAGAÇO, 2002.

MOTA, Clarice Novaes e BARROS, José Flávio Pessoa de. O complexo da jurema: representações e drama social negro-indígena. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. (Orgs.). **As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Edições BAGAÇO, 2002, p. 19-60.

MOURÃO, Leila. **História e Natureza: do açaí ao palmito**. Revista Território e Fronteiras, V. 3, N. 2 – Jul/Dez. 2010, Programa de Pós-Graduação – Mestrado em História do ICHS/UFMT, p. 74 - 96. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/69>.

Acessado em 18/05/2014.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **“O tronco da Jurema”**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. Salvador, UFBA, 1994. (Dissertação Mestrado em Sociologia)

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004, p. 13-38.

\_\_\_\_\_. (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, Paoliello, Tomás. **Revitalização étnica e dinâmica territorial em Mirandiba: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2010. (Dissertação Mestrado em Geografia).

\_\_\_\_\_. **História Territorial e Identidade Étnica em Mirandiba / PE**. III Encontro Nacional de História do Pensamento Geográfico/I Encontro Nacional de Geografia Histórica – 05 a 10 de novembro de 2012, Rio de Janeiro: UFRJ.

OSÓRIO, Gilberto. **A Serra Negra: uma relíquia geomórfica e hidrófita nos tabuleiros pernambucanos**. Recife, 1954.

PÁDUA, José Augusto. A ocupação do território brasileiro e a conservação dos recursos naturais. In: MILANO, M., TAKAHASHI, L. e NUNES, M. **Unidades de**

**Conservação: atualidades e tendências.** Curitiba: Fundação O Boticário, 2004. Disponível em: <http://www.ambiente.sp.gov.br/cea/files/2011/12/JoseAPadua.pdf>. Acessado em: 18/05/2014.

\_\_\_\_\_. Um país e seis biomas: ferramenta conceitual para o desenvolvimento sustentável e a educação ambiental. In: PÁDUA, José Augusto (Org.). **Desenvolvimento, Justiça e Meio Ambiente.** Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo, Peirópolis, 2009, p. 118-150.

\_\_\_\_\_. **As bases teóricas da História Ambiental.** Estudos Avançados, vol. 24, no. 68, São Paulo, 2010. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142010000100009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142010000100009&script=sci_arttext). Acessado em 20/10/2012.

PEREIRA et al. **Economia Pankará, currículo e práticas pedagógicas.** Caruaru: Centro Acadêmico do Agreste/Universidade Federal de Pernambuco, 2012. (Trabalho Conclusão Curso Licenciatura Intercultural).

PERICÁS, Luiz Bernardo. **O cangaço: ensaio de interpretação histórica.** São Paulo: Boitempo, 2010.

PERNAMBUCO. Secretaria de Educação. Unidade de Educação Escolar Indígena Povo Pankará. **Água fonte de vida e patrimônio preservado pelos nossos antepassados.** Serra do Arapuá: Novembro, 2011 (Trabalho de Conclusão da Formação Continuada de Professores Indígenas).

\_\_\_\_\_. **Pankará: aprendendo e ensinando (Coletânea de textos produzidos por alunos, professores e lideranças):** organização interna de Educação Escolar Indígena Pankará. Recife: Secretaria de Educação, 2012.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>. Acessado em 05/08/2013.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial.** Bauru/SP: EDUSC, 2003.

PORTO, Kátia C.; CABRAL, Jaime J. P; TABARELLI, Marcelo. (Orgs.). **Brejos de altitudes em Pernambuco e na Paraíba:** História Natural, Ecologia e conservação. Brasília: MMA, 2004.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRADO, Darién E. As Caatingas da América do Sul. In: LEAL, Inara R.; TABARELLI, Marcelo; SILVA, José Maria Cardoso da. In: **Ecologia e conservação da Caatinga**. 2ª ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005, p. 03-76.

PROENÇA, André Luiz. **Ocupações pré-coloniais no Parque Nacional do Catimbau**: proposta interpretativa às paisagens arqueológicas. Recife: UFPE, 2013. (Tese Doutorado em Geografia).

PROFESSORES PANKARÁ. **Etnologia Pankará**. Trabalho desenvolvimento no 2º Laboratório Intercultural Indígena. Caruaru: Centro Acadêmico do Agreste/Universidade Federal de Pernambuco. (Curso de Licenciatura Intercultural), s/d.

REESINK, Edwin. Raízes Históricas: a Jurema, enteógeno e ritual na História dos povos indígenas no Nordeste. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. (Orgs.). **As muitas faces da jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Edições BAGAÇO, 2002, p. 61-96.

\_\_\_\_\_. O coração da aldeia: a Ilha, dominação interétnica, expropriação territorial histórica e “invisibilidade” dos Kaimbé de Massacará. In: OLIVEIRA, Pacheco (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 513-546.

RIBEIRO, Ana Maria Motta. **O Polo Sindical no Submédio São Francisco: das Lutas por Reassentamento à incorporação do cultivo da Maconha na Agenda**. Rio de Janeiro, UFRRJ-ICHS/PPGCS em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, 2008. (Tese de doutoramento em Ciências Sociais).

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1982.

RICKILEFS, Robert E. **A Economia da Natureza**. 5ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 2003.

SALDANHA, Suely Maris. Fronteiras dos Sertões em narrativa: índios, conflitos, resistências e políticas pombalina. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo: ANPUH, 2011. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/SNH2011/TextoSuelyMS.pdf>. Acessado em 27/09/2012.

SANTANA, José Valdir Jesus de. Globalização e saber Indígena: na “Geografia do sagrado” a possibilidade de construção de uma identidade étnica. **Revista Forum Identidades**, Ano 3, Volume 6, jul-dez. de 2009, p. 43-54. Disponível em:

[http://200.17.141.110/periodicos/revista\\_forum\\_identidades/revistas/ARQ\\_FORUM\\_IN\\_D\\_6/DOSSIE\\_FORUM6\\_03.pdf](http://200.17.141.110/periodicos/revista_forum_identidades/revistas/ARQ_FORUM_IN_D_6/DOSSIE_FORUM6_03.pdf). Acessado em 10/06/2014.

SANTOS, José Roberto Saraiva. **Povos indígenas em Pernambuco: o povo Pankará e suas especificidades geográficas**. Recife: UFPE, 2011 (Monografia Conclusão Licenciatura em Geografia).

SIGAS-PE. **Sistema de Informação e Gestão da Assistência Social de Pernambuco**. Disponível em: <http://portalsocial.sedsdh.pe.gov.br/sigas/Arquivos/Tabela%20dos%20Munic%EDpios.pdf>. Acessado em 09/09/2013.

SILVA. Luís Severino da. Brejos de altitude, refúgios para os grupos humanos do sertão: o caso da Serra do Arapuá, Floresta, PE. **Clio Série Arqueológica**, v.1, n. 14 - Anais da X Reunião Científica da SAB. Recife: UFPE, 1999, p. 237-244. Disponível em <http://www.ufpe.br/cliuarq/images/documentos/2000-N14/2000a16.pdf>. Acessado em 27/11/2012.

SILVA, Jacionira Coêlho. **Arqueologia no Médio São Francisco. Indígena, vaqueiros e missionários**. Recife, UFPE, 2003. (Tese de Doutorado em História).

SILVA, Edson. “Os caboclos” que são índios: História e resistência indígena no Nordeste. In: **Portal do São Francisco–Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF**. Belém de São Francisco, ano III, no. 3, 2004, p.127-137.

\_\_\_\_\_. **Os restos dos índios Sukurú de Cimbres: cultura material, história e identidade indígena no Nordeste entre os anos 1930 e 1950**. CLIO: Série Arqueológica (UFPE), v. 22, p. 149-176, 2007.

\_\_\_\_\_. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-19899**. Campinas: UNICAMP, 2008. (Tese de Doutorado em História). 299p.

\_\_\_\_\_. História, reelaboração cultural e resistência indígena no Nordeste. **Revista NetHistória**. Disponível em <http://www.nethistoria.com.br/index.php?secao=conteudo.php&sc=3&id=454&cp=1021>. Acessado em 28/09/2012.

\_\_\_\_\_. A Afirmação dos índios no Nordeste!. **Revista Crítica Histórica**, Ano II, No. 04, Dezembro/2011. Disponível em: <http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/116/A%20afirma%C3%A>

[7%C3%A3o%20dos%20%C3%ADndios%20no%20nordeste.pdf](#). Acessado em 17/05/2014.

\_\_\_\_\_. Índios Xucuku x fazendeiros: história socioambiental no Agreste pernambucano. In: RODRIGUES, André Figueiredo; SILVA, Edson; AGUIAR, José Otávio (Orgs.). **Natureza e Cultura nos Domínios de Clio: História, Meio Ambiente e questões étnicas**. Campina Grande: EDUFPG, 2012, p. 65-93.

SILVA, Kalina Vanderlei. **As representações do Sertão no imaginário barroco açucareiro entre os séculos XVI e XVIII**. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História ANPUH. Londrina/PR, 2005, p. 1-8. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0543.pdf>. Acessado em 20/11/2013.

SILVA, Georgia da. **“Chama os Atikum que eles desatam já: práticas terapêuticas, sabedores e poder**. Recife, UFPE, 2007. (Dissertação Mestrado em Antropologia).

SILVA, Edivanha Maria da.; SOUZA, Janaina Rosa de Sá; SILVA, Márcia Maria da. **Contribuição da escola Pankará para as práticas de sustentabilidade e cuidado com o Meio Ambiente**. Caruaru, CAA/UFPE, 2012. (Trabalho Conclusão Curso Licenciatura Intercultural Indígena).

SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas do Brasil: Pankará, localização e contexto**. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankara/1353>. Acessado em 24/09/2012.

UFPE-APCAgronômica. **Dárdano de Andrade Lima**. Disponível em: [http://www.apcagronomica.org.br/cms/index.php?option=com\\_content&task=view&id=66&Itemid=81](http://www.apcagronomica.org.br/cms/index.php?option=com_content&task=view&id=66&Itemid=81). Acessado em 23/07/2014.

SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. 4ª ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Edusp, 1971.

SOUZA, Luciano da Silva e FIALHO, Josefino de Freitas. **Consociação e rotação de culturas**. Sistemas de Produção, 8, jan/2003. Cruz das Almas: Embrapa Mandioca e Fruticultura. Disponível em: [http://sistemasdeproducao.cnptia.embrapa.br/FontesHTML/Mandioca/mandioca\\_cerrados/Rotacao.htm](http://sistemasdeproducao.cnptia.embrapa.br/FontesHTML/Mandioca/mandioca_cerrados/Rotacao.htm). Acessado em 06/04/2014.

SOUZA, Jackson Enio da Silva; SOUZA, Milaine; SILVA, Janssen Felipe da Silva. **Ensino e aprendizado próprios na escola Pankará**. Caruaru, CAA/UFPE, 2012. (Trabalho Conclusão Curso Licenciatura Intercultural Indígena).

TRAVASSOS, I. S.; de SOUZA, B. I.; da SILVA, A. B. **Secas, Desertificação e Políticas Públicas no Semiárido Nordestino Brasileiro**. Revista OKARA: Geografia em debate, v.7, n.1, p. 147-164, 2013. João Pessoa, PB,

DGEOC/CCEN/UFPB. Disponível em: <http://www.biblionline.ufpb.br/ojs/index.php/okara/article/view/10741/9184>. Acessado em 22/06/2014.

VASCONCELOS SOBRINHO, José. **As regiões naturais de Pernambuco, o meio e a civilização**. Recife, Instituto de Pesquisas Agronômicas, Publicação, Secretaria de Agricultura, Indústria e Comércio do Estado de Pernambuco. São Paulo: Livraria Freitas Bastos S. A., 1949.

VIANNA, Lucila Pinsard. **De invisíveis a protagonistas: populações tradicionais e unidades de conservação**. São Paulo: Annablume: Fapespe, 2008. 340p.

WORSTER, D. Para fazer História Ambiental. In: **Estudos Históricos**, Vol. 4, N. 8, 1991, CPDOC/FGV. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2324>. Acessado em 20/09/2012.

\_\_\_\_\_. Transformações da Terra: para uma perspectiva agroecológica na História. **Ambiente & Sociedade**, vol. V, n. 2 – ago./dez. 2002, vol. VI, n. 1 – jan./jul. 2003. Disponível em: <https://www.google.com.br/#fp=e2646bbe04fb1dbd&q=donald+worster+transforma%C3%A7%C3%B5es+da+terra>. Acessado em 23/08/2013.

### **Entrevistas:**

Adalberto Pedro de Souza, 69 anos. Aldeia Boqueirão. Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/2014.

Cícero Militão da Silva, 48 anos, Aldeia Enjeitado, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/2014.

Eunice Nicanor de Souza Santos, 67 anos, Aldeia Boqueirão, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 07/09/14.

João Eurico de Barros (João de Cota), 45 anos. Aldeia Jardim, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/2014.

João Manoel de Sá (conhecido por João Paulo), 86 anos. Aldeia do Brejinho, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 05/11/2012.

Joaquina Antonia da Silva, 87 anos, Aldeia Enjeitado, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/2014.

Luís Pedro dos Santos, 59 anos, Aldeia Cacaria, Serra da Cacaria/Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/2014.

Maria das Dores dos Santos (Cacique Dorinha), 53 anos. Aldeia Cacaria, Serra da Cacaria/Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 17/12/2013 e 17/09/2014.

Maria Constância de Barros (Dona Cota), 73 anos. Aldeia Jardim, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/2014.

Maria Luciete Lopes. Aldeia Laje, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 07/11/2013.

Manoel Antonio do Nascimento (Pajé Manoelzinho Caxeado), 72 anos. Aldeia Lagoa, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 05/11/2012 e 30/11/2013.

Manoel Antonio do Nascimento (Pajé João Miguel), 68 anos. Aldeia Marrapé, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 31/05/2013, 21/02/2014, 05/03/14 e 20/04/2014.

Manoel Gonçalves da Silva (Nenem), 53 anos. Aldeia Marrapé, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 31/05/2013, 21/02/2014, 05/03/14 e 20/04/2014.

Manoel Santos, 63 anos. Aldeia Cacaria, Serra da Cacaria/Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 05/11/2012 e 31/05/2013.

Nilson Manoel de Souza, 62 anos. Aldeia Enjeitado, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/2014.

Noemia Lopes, 43 anos. Aldeia Sossego, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 21/02/14.

Pastora Maria de Souza, 65 anos, Aldeia Lagoa, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 07/09/2014.

Pedro dos Santos (Pajé Pedro Limeira), 82 anos. Aldeia Cacaria, Serra da Cacaria/Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 05/11/2012 e 31/05/2013.

Terezinha Maria de Souza Melo, 63 anos, Aldeia Lagoa, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE, em 07/09/2014.