

Suzana Moura Maia

OS PANKARARÉ DO BREJO DO BURGO:

CAMPESINATO

E

ETNICIDADE

Monografia apresentada ao Departamento de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais/Antropologia.

Orientadora: Prof. M^a Rosário G. de Carvalho

Janeiro de 1992

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO.....	3
I. INTRODUÇÃO.....	7
II. ASPECTOS HISTÓRICO-GEOGRÁFICOS	12
a. O Sertão do Brejo do Burgo.....	12
b. História Antiga.....	14
c. História Recente.....	18
III. OS PANKARARÉ HOJE: UM SEGMENTO SOCIAL CAMPONÊS	
a. Disposição Sócio-Espacial.....	25
b. A Área.....	27
c. A Reserva.....	35
IV. O FENÔMENO ÉTNICO.....	42
a. História Mítica.....	44
b. O Ritual Pankararé	
V. CONCLUSÃO	
VI. NOTAS	
VII. BIBLIOGRAFIA	

APRESENTAÇÃO

Esta monografia, que se constitui no trabalho final do bacharelado em Antropologia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, vem dar continuidade ao trabalho que vinha sido desenvolvido no âmbito do Museu de Arqueologia e Etnologia, MAE/UFBA. Criado em 1971, o Programa de Pesquisa sobre Populações Indígenas na Bahia (1) _ no qual este trabalho está inserido fora, a princípio, mantido através de recursos do CNPq e de convênios com instituições governamentais.

Através da FUNAI foi realizado, a partir de 1975, o primeiro estudo sobre os Pankararé que, mais tarde, resultou no reconhecimento deste grupo como comunidade indígena. Nos últimos anos, esse Projeto reuniu vários pesquisadores que, financiados basicamente pelo CNPq e CAPES, concentraram-se no espaço do MAE, ao longo da gestão do professor Pedro Agostinho como coordenador desta instituição. Com a exoneração deste, em injustificáveis circunstâncias, e sua conseqüente desvinculação do Museu, o grupo que ate então se mantinha coeso, dispersou-se, vindo o seu núcleo a se estabelecer no Mestrado de Sociologia da FFCH-UFBA.

Hoje, este Programa de estudos sobre povos indígenas tenta manter-se, apesar do pouco espaço e das dificuldades de auxílio financeiro. Aproximado sempre aqueles que se interessam sobre a questão indígena e temas afins, organizando seminários, orientando teses, este núcleo de pesquisadores há de encontrar novas perspectivas que venham suprir a grande perda de uma instituição como foi o Museu de Arqueologia e Etnologia, até novembro de 1990. Durante o período que vai desde a criação do Programa até o presente, foram realizadas várias investigações sobre o Pankararé, um dos vários grupos indígenas estudados. Essas resultaram numa quantidade significativa de registros fotográficos, fonográficos e artefatos materiais, assim como dados históricos e antropológicos de várias ordens.

A presente investigação veio, a princípio, complementar um projeto anterior que, financiado pelo CNPq, se detinha, sobretudo, nas questões de caráter histórico: a catalogação de numerosas fontes bibliográficas que se encontravam dispersas em bibliotecas e arquivos públicos e a cuidadosa análise das fontes manuscritas e de tradição oral. Só em parte foi dado prosseguimento a esse plano original já que, de formação fundamentalmente antropológica, a pesquisadora só detinha o preparo necessário para lidar com questões mais básicas, que permitissem reconstruir minimamente a historia deste grupo.

À época, foram realizadas, ainda no Museu, seminários coletivos que visavam complementar a formação acadêmica dos pesquisadores e procuravam retomar a tradição das meticolosas etnografias, muitas vezes negligenciadas pelos trabalhos contemporâneos. Neste sentido, foram revistos autores clássicos da antropologia, tais como Edmund Leach (1976), Florestan Fernandes (1989) e Evans Pritchard (1978), entre outros. Havia, ainda, outra série de seminários, mais específicos, que procuravam dar conta da Teoria Geral do Campesinato (Chayanov, 1925), assim como seus prosseguimentos e descontinuidades através dos trabalhos realizados no *hinterland* brasileiro.

Oriundas de uma época em que a tradição marxista buscava estabelecer as bases do estudo do Campesinato, essas investigações buscaram ressaltar, a todo momento, a lógica e a racionalidade entre as práticas de apresentações dos camponeses (K.Wortmann, 1991). Assim é que a ênfase sempre recaía em questões que incluíam o cálculo econômico (Neves, 1985; Garcia, 1983) ou o sistema de parentesco (E.Wortmann, 1983), no tratamento da organização dos grupos camponeses.

Em contrapartida, a inclusão da questão étnica poderia vir a resgatar uma dimensão mais propriamente simbólica da sociedade a ser investigada. Apesar de poucas vezes ressaltada nos últimos trabalhos examinados sobre outras categorias de populações camponesas (Seyferth, 1983), a “etnicidade” já há muito vem sendo discutida quando o objeto a ser tratado são povos indígenas (Cardoso de Oliveira 1976).

A partir da definição do grupo étnico como “*organizational type*” (Ibidem apud Barth), tem sido dada maior relevância aos seus aspectos político-ideológicos. Desta forma, as representações ganham maior significado, à medida que a “identidade étnica” só pode ser construída contrastivamente, através de uma série de sinais diacríticos, que pressupõem diferenças “objetivas ou presuntivas” entre dois grupos em contato (Carvalho, 1989:10).

A adequação dessa literatura teórica ao nosso objetivo de estudo se dá perfeitamente, haja vista a longa história de contato envolvendo os Pankararé e seus vizinhos regionais. Baseado em determinadas características que se admite próprias do campesinato – tais como a auto-exploração da mão-de-obra familiar (Chayanov, 1925), economia de subsistência e fragmentação da terra (Garcia, 1993), entre outras, tomamos como pressuposto que o grupo referido se constitui num segmento social camponês.

Porém, em que pese sua aproximação com outros segmentos regionais similares, os Pankararé possuem certos atributos que os distinguem dos demais. Através

da utilização de uma série de sinais diacríticos (Cf. Carvalho, 1989), arcando com todos os custos sociais e compensações que esse fato necessariamente implica. A partir de tais constatações, buscamos compreender este subtipo camponês que constitui o “campesinato indígena”. Pankararé (Cf. Cardoso de Oliveira, 1978), no que tange aos seus aspectos socioeconômicos. Neste sentido, serão utilizadas as categorias e modelos de análise já consagradas pela Antropologia Econômica e do Campesinato. Simultaneamente, tentamos ressaltar sua especificidade como segmento indígena, observando as práticas e estratégias (Bourdieu, 1979, 1980, 1983, 1987), que conformam a identidade do referido grupo (2).

Sendo assim, a presente investigação procura dar contados dois movimentos vividos, hoje, pelo grupo, a saber: aproximação ao segmento regional camponês e auto-identificação como grupo étnico. Não partimos, entretanto, de objetivos específicos nem de hipóteses previamente formuladas, mas de certos “indicadores” forjadas a partir de inquietudes teóricas anteriores, do “pensamento angustiado pela realidade” (Prada, 1988: 319).

Com esta orientação, foram realizadas duas idas ao campo, entre abril e setembro do corrente ano, totalizando cerca de trinta dias. Nesta oportunidade, objetivamos, pois, compreender as relações de caráter econômico, investigando o funcionamento das unidades de produção e consumo (Chayanov, 1925) e sua relação com o todo social mais amplo, local e regional. Por conseguinte, detivemo-nos, basicamente, em compreender a organização familiar da produção, através da divisão do trabalho nas situações cotidianas, observadas a partir do funcionamento das categorias espaciais a sua articulação interna (Cf. Heredia, 1979).

Simultaneamente às “observações mais ou menos participantes” e o exercício permanente do “diário de campo”, foram utilizados alguns formulários em que eram anotadas algumas das práticas socioeconômicas mais recorrentes na comunidade. Também de grande importância foi o manuseio de alguns mapas da região, que permitiram a análise gráfica de algumas questões. Do mesmo modo, foram realizadas algumas entrevistas, mais ou menos dirigidas, no sentido de dar conta dos dois níveis de realidade, eleitos como objeto de estudo. Buscamos, assim, apreender as categorias cognitivas através das quais se podem compreender a lógica das relações sociais, prática e representações correspondentes (Cf. Garcia, 1983). Desta forma, esperamos minimizar os efeitos da rotulagem de comportamentos e crenças, proporcionando melhores

condições para a posterior atribuição de significado ao discurso captado (Thiollent, 1980: 96).

Para as entrevistas – algumas vezes gravadas –, foi utilizada a técnica da “bola de neve”, em que partimos de indivíduos ou famílias selecionadas de forma aleatória, ou pela sua representatividade social. Através dos mesmos, podemos chegar a outros indivíduos ou famílias que compartilhem das mesmas características escolhidas para investigação (Prada, 1989:339). Por conseguinte, a problemática é percebida como uma cadeia de inter-relação e não como um conjunto de atos individuais.

No que tange aos dados de caráter quantitativo, não foi possível uma utilização mais efetiva, devido à dificuldade de ordem material e humana. Vale assinalar a realização de um levantamento pelo Instituto de Terras da Bahia (INTERBA) das benfeitorias incidente na área do Brejo do Burgo, ao qual não tivemos acesso por razões burocráticas (vide anexo I). Ainda assim, esperamos que a consistência interna dos dados, a comparação dos resultados com os de outras pesquisas e a utilização da bibliografia disponível possam, em parte, compensar a não representatividade estatística (Durham, 1973:231).

Dada a importância dos trabalhos anteriormente elaborados sobre o grupo, foi possível proceder a um análise diacrônica, durante a qual foram retomadas algumas questões históricas, imprescindíveis para o entendimento da organização atual da sociedade Pankararé. Tais questões deverão ganhar maior significado quando, posteriormente, forem remetidas ao estudo sobre a “etnicidade”.

Por fim, ficaríamos satisfeitos se, quando da conclusão provisória do trabalho, tivermos conseguido construir um “modelo” mínimo da sociedade em questão. Este modelo deverá permitir que os níveis privilegiados na pesquisa sejam convertidos na condição de abertura para a totalidade social (Prada, 1988:314). No entanto, a realidade possui certas “inconsistências” (Cf. Leach, 1976), as quais a redução teórica- necessária a todo processo apreensivo e explicativo- não permite dar conta. Estas inconsistências nos remetem questões de mudança social, são passíveis de compreensão a partir da constante reciclagem dos cortes epistemológicos e teóricos, assim como de um acompanhamento efetivo do grupo e de suas transformações no decorrer do tempo.

I. INTRODUCAO: A CONCRETICIDADE DO OBJETO

“Cada sistema é, por conseguinte, verdadeiro por aquilo que propõe o falso por aquilo que exclui.” (Caillois, 1972:18)

Partindo-se do fato de que, a depender de os interesses empíricos e das preferências teóricas, cada autor confere às suas pesquisas desenvolvimentos bastante específicos e dialogicizantes, faz-se necessário tornar explícitos os conceitos e teorias que construíram o olhar do pesquisador. Assim é que, a fim de fundamentar o esquema de análise utilizado, buscamos descobrir alguns pressupostos básicos que conferem coerência interna aos diversos tipos de conhecimento empregados na apreensão do grupo estudado. Depois de compulsada toda uma literatura advinda de diferentes derivações teóricas, procuramos antropológico, distinguindo-o de outros.

Não pretendemos com isso isolar a discussão em um bloco teórico-metodológico separado, mas apenas tornar claros alguns fundamentos que guiaram a análise e que serão retomados através de autores distintos, concomitantemente à exposição etnográfica. Tomamos, pois, como ponto nodal a questão da “concreticidade do objeto”, tal como já postulado por Mauss. Não nos detivemos, no entanto, nos trabalhos realizados pelo próprio autor, mas numa leitura particular das formulações desenvolvidas num momento posterior da Antropologia, tal como em Lévi-Strauss e Louis Dumont, assim como em seus desdobramentos.

Assim sendo, a derivação contida em Lévi-Strauss (1974) enfatiza, sobretudo, a noção de “estruturas inconscientes” que, ressaltando a unidade do espírito humano, remete-nos, inclusive, às propriedades psico-orgânicas imanentes. Desta forma, o sistema de classificações obedeceria a uma ordem lógica que, imposta as divisões mediante as quais se organiza o mundo em suas diversas espécies, recobre a própria ordem social, impondo-se sobre o agente (Miceli,1987:17).

Destarte, tal abordagem confere às práticas um conteúdo derivado do sistema, no qual o papel do sujeito se reduz à execução e atualização das normas ou estruturas subjacentes (Cf. Ortiz, 1983). Apesar de atentar para as variações culturais, estas são incorporadas enquanto ilustrações num modelo de estrutura que se detém, primordialmente, em definir os caracteres comuns as sociedades humanas.

“As pesquisas estruturais não ofereceriam interesse algum se as estruturas não fossem traduzíveis em modelos cujas propriedades formais comparáveis independentemente dos elementos que os compõem”. (Lévi-Strauss, 1967: 321)

Apesar de Lévi-Strauss se remeter à “concreticidade do objeto” nas obras de Mauss e ressaltar sua importância (Cf. Lévi-Strauss, 1974), este tema será melhor abordado nos trabalhos desenvolvidos por Dumont (1985). Este, mantendo-se num “baixo nível de abstração”, recusa deter-se no que as sociedades teriam em comum e a negligenciar suas diferenças (Ibidem: 17). Assim, os elementos conjuntos de detalhes, as descrições monográficas, ganham novo significado, quando se tornam mais difíceis as comparações abstratas.

O sujeito, então, pode ser reintroduzido com seus valores e capacidade de escolha entre alternativas possíveis, construídas historicamente. Desse modo, essa perspectiva confere as ações dos agentes um lugar na própria estrutura social e não mais as toma como meras atualizações, mas como sendo capazes de produzir transformações que conduzem a mudanças na estrutura mesma da sociedade. Sendo assim, na medida em que se privilegia o concreto, a própria noção de estrutura parece sofrer alterações, seja em relação à história (Sahlins, 1990), seja através das condições materiais de que são produto (Bourdieu, 1979, 1980, 1987).

O “modelo estrutural” ou as “estruturas estruturadas”, enquanto esquemas generativos correspondem, desta forma, tão somente a regularidade passíveis de serem apreendidas pelo objetivismo metódico, num momento necessário da pesquisa (Bourdieu, 1983: 61). No entanto, é necessário que se passe do “*opus operatum*”- modelo de classificação fornecido por uma espécie de consenso social _ ao “*opus operandi*”, na medida em que as estruturas, além de estruturadas são também estruturantes, e o modelo é reavaliado e recriado pela história e suas práticas objetivas (Cf. Miceli, 1987).

Embora sem análises exaustivas dos contextos históricos, a história é reincorporada, conquanto a própria estrutura seja vista como um objeto histórico (Cf. Sahlins, 1990). Apesar de, por razões metodológicas, história e estrutura estarem expostas em blocos distintos, a dicotomia se esvai na medida em que o *habitus*, as práticas, assim como as representações e estratégias que conformam a estrutura, se realizam enquanto disposições objetivas que só são possíveis porque construídas pela

história, que cria condições materiais objetivas.

O evento, ou os eventos históricos _ conexão entre uma estrutura e um acontecimento _ são apropriados pelos agentes apenas na medida em que possuam valor significativo, dado por uma eficácia histórica específica. Igualmente, as sínteses situacionais entre os eventos, passados e presentes, e um momento por nos privilegiado da estrutura, apresentam-se como uma “estrutura de conjuntura”, ou seja, a realização prática das categorias culturais num contexto histórico determinado (Ibidem: 15).

Desse modo, a própria estrutura não mais pode ser considerada como estática, pois nas práticas e nos eventos, as categorias, as construções culturais sofrem “reavaliações funcionais” que alteram os sentidos e as relações habituais, enquanto extensões lógicas dos conceitos tradicionais (Ibidem: 176). A transformação se realiza na própria estrutura, na medida em que ocorre uma redefinição pragmática das categorias históricas, alterando as relações entre as mesmas.

“No evento são produzidos termos novos e sintéticos e as categorias elementares mudam seus valores.” (Ibidem: 12)

“Segue-se que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura e formada.” (ibidem: 174)

Assim, a estrutura é objetivada através das práticas e representações engendradas por um tipo particular de meio: as condições materiais de uma classe ou um grupo, que tendem a produzir um sistema de disposições semelhantes. Destarte, as práticas, orientadas para a maximização do lucro, material ou simbólico, realizam potencialidades ou disposições objetivas, orientadas por uma matriz de experiências diacronicamente determinadas dos agentes, o *habitus*:

“Ele assegura a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamentos e de ação, tendem, mais seguramente que todas as regras formais e todas as normas explícitas, a garantir a conformidade das práticas e sua conformidade através dos terços dos tempos”. (Bourdieu, 1980: 91; tradução nossa)

Ora, vale remeter-nos, também, ao próprio Mauss, para quem a noção em latim, ‘*habitus*’, traduz melhor sua natureza social do que o conceito do ‘exigido’, ‘adquirido’

ou ‘faculdade’ de Aristóteles:

“Esses ‘hábitos’ variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, mas, sobretudo, com as sociedades, com as educações, as conveniências e as modas, com os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, ali onde de ordinário vêem-se apenas a alma e suas faculdades de repetição.” (Mauss, 1974: 214)

O *habitus*, pois, enquanto esquema durável e flexível se constitui em “estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes”. Ele reproduz as estruturas objetivas das quais é o produto, encadeando ações organizadas como estratégias dentro de um campo de potencialidades históricas. Conquanto, então, o *habitus* seja a “interiorização da exterioridade”, conformando o agente a sua posição social, as práticas e as representações são a “exteriorização dessa interioridade” numa conjuntura específica (Bourdieu, 1987: 61).

Desse modo, as práticas, enquanto produto da relação dialética entre um determinado *habitus* e uma situação objetiva, se realizam num espaço que transcende as relações fenomenológicas entre os atores. A estrutura do campo em que se dão as relações de força é constituída a partir de uma distribuição desigual de um “capital social”:

“... espaço onde as posições dos agentes se encontram a priori fixadas...lôcus onde se trava uma luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão.” (Ortiz, 1983: 19)

Tal campo, onde se confronta o corpo de agentes, vai de um mínimo de capital social (dominados) a um máximo deste capital (dominantes). A relação entre os grupos conforma uma determinada cultura, que resulta da hegemonia de um grupo e dos conflitos entre forças mestras no curso da história (Miceli, 1987:52).

A dinâmica desse processo depende das transformações pelas quais passa a estrutura social com seus novos agentes, interesses e alianças. As relações de força se dão mediatizadas por determinados sistemas simbólicos. O *habitus*, então, se exprime no interior de um ciclo de reprodução, por representar um “consenso operacional” que possibilita a convivência entre os diversos agentes. Porém, enquanto prática produz

transformações conseqüentes, na medida em que sofre reavaliações histórico-funcionais das categorias que ordenam o mundo enquanto conhecimento.

Vale ressaltar, no entanto, que, embora o campo em que se estruturam as relações de poder possa ser regionalizado em vários campos distintos, este processo de segmentação analítica parece ser decorrente da especialização própria das sociedades capitalistas plenas (Ibidem: 14). Ora, isso aparentemente aponta para certa inadequação da noção de campos perfeitamente distintos e circunscritos para as várias modalidades da vida social, no caso da sociedade por nós estudada; não obstante a adequação da estrutura do campo enquanto espaço de força e denominação.

Nesta sociedade tende a prevalecer, em larga medida, a imbricação das várias instâncias organizativas do real, em uma operação que mais parece se caracterizar pela complementariedade do que pela especialização, ainda que esta última não esteja ausente. Mas é preciso igualmente atentar para o fato de que, imersa no âmbito da sociedade nacional, essa sociedade particular compõe o sistema de força e dominação que, de um modo ou de outro, determina a sua própria configuração interna.

Dessa forma, o campo passa a ser entendido como um “lócus” em que interagem as diversas instituições, sejam elas locais ou “extra-locais”, apresentando-se sua estrutura como um ajustamento a esse meio social e histórico (Oliveira f, 1988: 50). O “campo inter-societário” ou a “arena política” não mais podem ser pensados como unidades fechadas ou homogêneas, na medida em que a separação entre as diversas sociedades representa o elemento organizador básico da própria sociedade em foco.

Trata-se, pois, o campo, de um instrumento metodológico capaz de dar conta das interconexões entre eventos localizados em diversas instâncias da vida social, e cuja composição deriva dos processos estudados que determinam a seleção dos participantes envolvidos. A dinâmica desse campo se dá, na medida em que novos agentes entram em cena, e antigos participantes se retiram, acarretando novos tipos de atividades e interações (Ibidem: 41).

Assim, a ênfase recai na estrutura enquanto conjuntura e enquanto processo, quando a importância dos agentes ganha novo significado, com seus valores e capacidade de escolhas. As normas e regras sociais podem, então, ser traduzidas em práticas, e manipuladas e transformadas para fins específicos numa situação particular, no caso estudado, de fricção inter-étnica (Cardoso de Oliveira, 1972, 1976, 1978).

Nesse sentido, a diacronia é referida na sincronia através da operação dos princípios tradicionais, por atores determinados em situações também determinadas.

II. ASPECTOS HISTÓRICOS E GEOGRÁFICOS

“Ora , o que é dado é Roma , é Atenas , é o francês médio , é o melanésio dessa ou daquela ilha , e não a preço ou o direito em si”. (Mauss, 1974: 161)

a. O Sertão do Brejo do Burgo

Os Pankaré ou Pankararé, como são comumente denominados, estão situados de forma mais concentrada em Brejo do Burgo, município de gloria. Outros grupos de menores proporções habitam a Serrota, a 6 km ao sul do Brejo e as cabeceiras de um “canyon”, na Serra do Chico, todos no estado da Bahia (Vide Anexo 2). Além de Glória, a Microrregião do Sertão de Paulo Afonso é constituída ainda de outros quatro municípios: Jeremoabo, Coronel João Sá, Pedro Alexandre e Santa Brígida.

Toda esta área esta completamente incluída no polígono das secas, devido ao baixo regime pluviométrico -500 a 600 mm anuais – e uma temperatura media anual de 34 c (IBGE – 1950: 238 apud Soares 1976). A vegetação predominante é a caatinga que, em comuns lugares, transformam-se na vegetação regionalmente denominada de “raso” (3). Os solos são áridos, formados por arenito em decomposição, apesar de haver também solos do tipo massapé e terra roxa.

Nova Glória, como passou a ser chamada a antiga gloria após a inundação da Barragem de Moxotó, esta situada a uma altitude de 274 m, numa região cujo relevo apresenta-se levemente ondulado, sem acidente de importância em seu sistema orográfico, além das escarpas que dão acesso ao Raso da Catarina. O rio São Francisco forma o limite, ao norte do município, com o estado de Pernambuco. Apesar do distrito de Brejo do Burgo pertencer a esse município, a relação entre os dois povoados é de pouca intensidade, parecendo concentrar-se, fundamentalmente, a esfera jurídico-político (4). O contato e as trocas se dão fundamentalmente em Paulo Afonso, centro comercial e populacional de toda região.

O Brejo se encontra a cerca de 40 km a oeste de Paulo Afonso, na borda setentrional do Raso da Catarina, e distam 24 km da antiga Glória. O acesso se faz pela estrada que liga o município a Salvador, de asfalto até a bifurcação que sapura o Brejo do Burgo de Nova Glória. À esquerda, penetra-se logo por uma estrada de chão, que em partes e só areia, e que atravessa dois povoados: o primeiro chamado Olho D’Água e o

segundo, ao pé de uma serra, Retiro. Seguindo-se ao longo de uma rede de luz, podem-se observar algumas das agrovilas – ao todo oito – mantidas pela CHESF para recolocação dos moradores das terras as margens do São Francisco, que foram inundadas pela construção da barragem de Itaparica. Após passarmos pela grande lagoa da Ponta da Vargem, penetra-se de imediato na “área mista”, categoria utilizada pelo grupo indígena e que compreende todo o Brejo.

Os habitantes desta área estão sujeitos a problemas carenciais de água devido às secas periódicas. Estas fazem com que as fontes de fornecimento fiquem totalmente secas durante os períodos críticos, à exceção da Fonte Grande, que nunca perece (5). Esse problema só parcialmente foi sanado graças à construção de um poço artesiano que atende aos diversos povoados. Os vários riachos existentes são de curso temporário e, formados nas terras mais altas, correm, dando origem a dois outros riachos maiores que deságuam na área de várzea, que circunda a lagoa de água salobra, situada ao norte do centro da vila. Esta lagoa está sujeita a profundas modificações sazonais. Transbordando nas épocas chuvosas até formar um curso caudaloso que despeja no Rio São Francisco, fornece peixe em abundância que, porém, não é aproveitado pelos índios, salvo em momentos de lazer.

Na ausência de chuvas, a lagoa seca completamente e forma-se em seu leito uma espessa camada de sal que é economicamente explorada por índios e moradores não-índios. Ao curso do riacho Tonã, responsável pela formação desta lagoa, forma-se um baixio arenoso e periodicamente alagado: o brejo propriamente dito. Este riacho intermitente corre no sentido oeste-leste e ladeado por serras baixas, numa área que totaliza dois mil hectares.

Permanece seco esse brejo durante a maior parte do ano, inundando uma grande porção da várzea durante os meses chuvosos, que vão de dezembro a março, tornando toda área extremamente mais fértil que as demais. Nas terras de vazante – as mais cobçadas e ocupadas, exaustivamente, por índios e não-índios – são plantados cana-de-açúcar, bananas, capim e coqueiros, entre outros cultivos próprios a esse tipo de terra (Soares, 1976). Ao longo desse riacho intermitente, o Tonã, e que se dispõem os diversos povoados que formam o Brejo do Burgo, a saber, Cerquinha, Ponta D’Água, Brejinho e Poço.

A reserva indígena, onde se localiza os povoados da Serrota e Serra do Chico, está situada, na área do Raso da Catarina, ao norte da área doada pelo governo estadual ao SEMA (SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE), em 1973, para a criação de uma

estação ecológica. Trata-se de uma vasta região, impenetrável, em muitos lugares, e praticamente despovoada. Esta situada bem no meio do quadrilátero composto pelas cidades de Paulo Afonso, Jeremoabo, Canudos e Macururé.

Apesar de apresentar “um estado de degradação bastante tímido na escala de aridez do planeta, sua semi-aridez não o impede de ser classificada no grande quadro dos desertos – no grupo sul-americano, cintura sul” (Bojunga, 1989; 36). Toda parte norte desse raso, forma a reserva indígena Pankararé, na qual a dieta alimentar é complementada através da caca e da coleta de frutos e mel, além da criação de caprinos, pois que a agricultura é incipiente, restringindo-se aos breves períodos de chuvas no “canyon”.

b. História Antiga

Toda essa área, no entanto, só muito tarde, no processo de colonização da região, fora ocupada. Talvez devido às adversidades climáticas, as maiores concentrações indígenas, registradas durante o período da conquista, restringiram-se ao longo do vale e das margens do Rio São Francisco, onde o solo é mais fértil e há maior abundância de proteína animal. Conhecido pelos índios como o para (língua geral), este rio foi oficialmente descoberto por Américo Vespúcio, no ano de 1501, levando, no entanto, muitos anos até que se iniciasse a sua exploração (Hohenthal, 1960: 37).

Uma das razões dessa demora foi a presença de tribos poderosas e hostis na embocadura do rio, sendo uma delas conhecida como “caetés”. Em 1549, Tomé de Souza chega à colônia como primeiro governador geral do Brasil, acompanhado por seu procurador, Garcia d’Ávila. Este se tornaria, mais tarde, um dos maiores proprietários de terras em todo o nordeste e, quando de sua morte, em 1609, suas posses foram ainda mais ampliadas pelos descendentes do fundador da Casa da Torre (Pierson, 1972: 265 apud Monteiro, 1983).

Os movimentos de conquista desta região foram motivados, sobretudo, pela ideologia da defesa do território nacional, frente à expansão dos franceses, espanhóis e “naturais” (Abreu, 1965: 94). Na realidade, a questão da mão-de-obra é o centro da problemática da colonização e é por aí que se infiltram práticas tais como a escravidão dos índios, seja através das “guerras justas”, ou do simples resgate e cativo (Beozzo, 1983: 14).

As expedições originaram-se de diversos pontos do país e todos tinham o Rio São Francisco como finalidade ou meio para alcançar seus objetivos. Da Bahia, em 1589, o então governador interino Cristóvão Barros dá início a conquista rumo ao norte, permitindo a penetração de missionários jesuítas e aventureiros até o vale do São Francisco. De Pernambuco, avançavam fazendas de gado e canaviais, através de Alagoas e seguindo esse mesmo rio. Área estava, ainda, incluída no mesmo esquema geográfico das estradas e bandeiras paulistas, além de representar um meio de ligar o Maranhão ao Brasil, independente das dificuldades provenientes das correntes marítimas (Abreu, 1969: 156).

Comenta-se que se quase todo vale do Rio São Francisco era habitado por índios Cariri (cf. Pinto, 1956), porém esta denominação é aplicada a tantas tribos que quase mais nada significa. Seja qual for o alcance da generalização, a região pode ser considerada de grande “diversidade lingüística”, dado o grande número de dialetos falados pelas muitas tribos da região (Hohenthal, 1960: 57).

A solução para a ocupação desta área foi o “gado vacum”, pois este dispensa proximidade das praias, sendo adequadas as regiões impróprias ao cultivo da cana, seja pela pobreza do solo e matas, seja pela pouca necessidade de mão-de-obra (Abreu, 1969:59). A baixa rentabilidade da criação e a necessidade de se restringir a importação levaram, desde o início, ao desenvolvimento paralelo de uma agricultura de subsistência, ainda que precária e economicamente marginal (Furtado, 1961 apud Durham, 1973: 50)

Apesar de a região já estar grandemente ocupada pelo gado e por diversas povoações e aldeamentos, a invasão holandesa viria a sustar esse processo. A ocupação e as guerras que se sucederam – de 1630 a 1654 – criaram inúmeras dificuldades para os conquistadores, impedindo, por algum tempo, o avanço rumo ao sertão do São Francisco (cf. Abreu, 1969).

Após a Restauração Lusitana (1640) e a expulsão dos holandeses (1654), foi criada, em 1681, a junta das missões que visava revitalizar as missões abandonadas. Tal junta orientava todas as aldeias sob jurisdição governamental e a sua divisão entre as várias ordens religiosas (ibidem). Desde então, foram constantes os conflitos entre as esferas religiosas e seculares. Em fins dos séculos XVII XVIII, intensificam-se as divergências, tendo grande repercussão na organização e movimentos migratórios das tribos indígenas da região.

Entre essas, encontram-se os Brankararu cujas primeiras referências datam de

1698 (Pinto, 1956: 44) , quando os missionários sofrem graves vexames causados pela casa da torre em meados do século XVIII, os Brankararu teriam habitado pelo menos três ilhas do São Francisco: a de Surubabel, a do Acará e a da Várzea onde se estabeleceram as missões de N. Senhora de Rodelas. Essas missões estavam divididas entre franciscanos e capuchinhos italianos e reuniam, além dos Brankararu, os Procá ou Porcá. É provável que os indígenas ali localizados procedessem da ilha de Pancarauhi, de onde teriam descido em direção de Rodelas. O termo Brankararu seria desta forma, uma corruptela do nome Pancararuí (Pinto, 1958:34) (6).

Decorrente da diversidade de interesses e tipos de atividades, a luta entre missionários e a casa da Torre foi marcada por intervenções de ambas as partes junto ao governo geral e a coroa. Os atritos culminam com a extinção das missões existentes nas três ilhas supracitadas e a dispersão de seus habitantes. A importância do conhecimento dos alvarás e regimentos registrados nesta época permanece no presente:

“É com base neles e em documentos comprobatórios posteriores que se legitimam jurídica e historicamente os direitos e as pretensões territoriais da maioria dos povos indígenas da região.” (Sampaio, 1986:13)

Por volta de 1705, portugueses chefiados pela família D'Ávila criam um ponto de apoio para a expansão agro-pastoril, após o estabelecimento de uma missão religiosa. Muitos dos índios foram reduzidos pela juntas e vieram a se estabelecer no aldeamento denominado Curral dos Bois. São poucas as referências a este desde o século XVIII, quando se sabe que o aldeamento esteve sob orientação de outras que não jesuítas e capuchinhos. Em 1758, aparece tendo como superior o Fr. Antonio de Santa Anna Duns, em documentos sobre navegações e embarcações no São Francisco e transporte de salitre. Em 1779, documentos atestam a presença de um religioso, porém sem informação mais detalhadas (Cf. Monteiro: 1983).

O local onde se instalou essa missão fazia parte da freguesia de São João Batista de Jeremoabo de cima- atual Jeremoabo -, por sua vez, desmembrada da freguesia de Nossa Senhora de Itapirucu, em 1718. A Freguesia de Santo Antonio de Curral dos Bois foi criada pela Assembléia Provincial em 1842 e, em 1886, foi elevada à categoria de Vila de Santo Antonio da Glória, cujo território foi desmembrado do município de Jeremoabo (Ibidem).

Ainda na pesquisa realizada por Monteiro (1983), as dificuldades em se obter informações mais específicas deveram-se, sobretudo, ao fato de, nas listagens dos grupos indígenas do São Francisco, entre os séculos XVI e XIX, nunca ter sido mencionada a denominação Pankararé, sempre “índios de curral dos bois” (Ibidem).

Já em 1846, a junta das missões é substituída pela Diretoria Geral dos Índios. A administração passa a ser realizada, a nível superior, por uma sede localizada na capital da província e, a nível local, pelos diretores das aldeias _ cargo este desempenhado por algum morador, oficial da Guarda Nacional ou missionário. A história deste órgão foi por demais tumultuada, sendo marcada pela falta de verbas e pelo desinteresse do legislativo provincial. A decisão imperial de 21 de outubro de 1850 que:

“manda incorporar aos próprios nacionais as terras dos índios que já não vivem aldeados, mas dispersos e confundidos na massa da população civilizada... provocou o que deve ter sido a primeira questão de definição étnica na região”. (Sampaio, 1986:13)

Grande parte das tribos indígenas foi impropriamente considerada extinta sob a vergonhosa exploração e usurpação de suas terras. Nesta época, já com os aldeamentos em decadência, os habitantes de Curral dos Bois se encontravam espalhados pelos seus arredores. Muitos deles tiveram que abandonar as margens do rio, buscando “áreas de refúgio” (Ibidem: 16), nos brejos ou altos de serras próximas, como os Pankararé do Brejo do Burgo. Alguns, ainda, rumaram em direção a Tacaratu, onde foram aldeados por padres oratorianos.

O povoado, posteriormente denominado de Brejo dos Padres, concentrou uma população indígena chamada de Pankararu. A freqüente referência a estes, desde o século XVIII, em detrimento dos Pankararé, poderiam reforçar o parentesco apontado por autores como Hohenthal (1956), assim como pela história oral do grupo (7).

Em 1910, é criado o Serviço de Proteção aos Índios que mantivera então onze postos indígenas, sendo três deles situados as margens do São Francisco, totalizando cerca de mil e quinhentos descendentes indígenas. Os Pankararé são referidos, em 1951-52, como “um grupozinho de sobreviventes índios que não estão sob jurisdição do S.P.I.”, numa população estimada em 225 indivíduos (Hohenthal, 1960:58). Pelo menos superficialmente, seriam indistintos das povoações neo-brasileiras do local, a não ser pela persistência de algumas práticas culturais como o Toré e o Praiá (18).

c. História Recente

Durante todo esse tempo, em que foram praticamente esquecidos ou renegados pela sociedade nacional, os Pankararé tiveram suas terras consideradas como devolutas e apropriadas pelos segmentos regionais, com os quais desde há muito convivem. A posse pelos “brancos” era estabelecida por mecanismos que vão da simples invasão pela força à compra do direito de uso que inclui o da posse, apesar de ilegal. Comumente, eram fornecidos, para tanto, recibos de compra e venda sem nenhum valor jurídico, mas localmente considerados válidos (FUNAI \UFBA; s\l). Foi através de estratégias como estas que as melhores terras foram sendo gradativamente ocupadas pelos “brancos” com suas pastagens e roças.

Restaram aos indígenas as faixas mais pobres, utilizadas, quase unicamente, para o cultivo de suas roças. Persuadidos, em épocas de penúria, a venda das faixas férteis em troca de pequenas quantidades de mantimentos, os Pankararé assistiram a redução sistemática de suas melhores terras e de seu território tradicional que, segundo os mais idosos, estendia-se de e curral dos bois ate as margens do rio Vaza Barris, cruzando todo o Raso da Catarina (Brasileiro e Sampaio, 1991:09).

A introdução de novos costumes, como as escrituras e os cercamentos das áreas devolutas, deu-se partir da década de vinte (9) quando chegaram à região algumas famílias de poderosos posseiros, como a de Figueiredo e Antonio Mariano. Estas, diferentemente das demais famílias que se encontravam “braiadas” – variante dialetal para intercruzamentos – e em interação com os indígenas, casam seus filhos apenas entre parente, aumentando, dessa forma, a população de brancos não integrados (10) (Luz, 1987: 43).

Nesta época, muitos Pankararé transformaram-se em meeiros, vaqueiros, trabalhadores alugada ou por empreitada, como alternativa para a complementação de sua renda familiar. Entre as décadas de 30 e 40, iniciam-se as migrações para localidades próximas como Penedo, Salgado de Milão, Salgadinho, Juá, Jeremoabo; para a Paraíba: Pedra Branca, Piancó; para Alagoas: Mata Grande, Água Branca, Boca da Mata, Palmeira dos Índios; para Pernambuco: Caraibeiras, Tacaratu e para o Ceará. Estas imigrações tinham um caráter sazonal e possibilitaram aos índios o conhecimento de novas técnicas agrícolas, a diversificação dos produtos e o incremento da produção de excedentes, além da estocagem para as épocas de seca. Isto fez com que alguns dos

egressos conseguissem reaver suas terras ou adquirir animais, melhorando relativamente suas condições de vida (Ibidem: 46).

Já na década de 50, toda a região foi significativamente abalada pela implantação do canteiro de obras da usina hidrelétrica de Paulo Afonso, cuja primeira unidade geradora foi inaugurada em 1954. A presença de uma grande empresa estatal como a CHESF, em Paulo Afonso, provocou o surgimento de um centro urbano de grandes proporções, produzindo relevantes alterações no quadro socioeconômico e demográfico da região. Este fato tem tido, a partir de então, crescente influência no mercado de mão-de-obra e no valor das terras, na medida em que os novos projetos hidrelétricos vão sendo implantados ao longo do curso do sub-médio São Francisco (Brasileiro e Sampaio, 1991: 10).

A partir da grande seca de 1955, iniciam-se as migrações para São Paulo, onde muitos Pankararé, geralmente indivíduos do sexo masculino, empregam-se na construção civil, retornando ao Brejo em época deriva. Novas levadas de migrantes se seguiram, quando famílias inteiras se mudam para São Paulo. Ainda nessa década, têm lugar perseguições aos Pankararé, quando estes decidem interromper, temporariamente, os rituais do Toré. Pouco tempo depois, os brancos começam a obstruir a prática de coleta na região, dando origem a conflitos sobre limites de roças. Porém, é na década de 60, na gestão do prefeito Artur Figueiredo, membro de uma influente família de posseiros oriunda de Jeremoabo, já referida, que se torna patente a diferenciação étnica. Desde então, informados sobre a expulsão de posseiros da área indígena Pankararu – em Brejo dos Padres (PE) – os não-índios vêm-se ameaçados na posse das terras que ocupavam, pelo poder potencial que representariam os Pankararé (Luz, 1987: 47).

O contato destes com os Pankararu, que ocorria apenas de modo esporádico, intensifica-se após os conflitos em torno da roça de um índio, Zeferino, quando o invasor toma arbitrariamente suas terras. Insatisfeitos com a não resolução do caso, os índios resolvem se aconselhar com seus irmãos Pankararu, recorrente a FUNAI, em Brejo dos Padres. O chefe do posto notifica a questão ao SPI, que visita a área do Brejo do Burgo, garantindo a posse de Zeferino. A intervenção deste órgão acelera o processo de conscientização dos Pankararé, fazendo-os refletir sobre a possibilidade de ter a proteção do estado na defesa de seus interesses.

Através da influência dos Pankararu, são retomadas as práticas rituais tradicionais, ao mesmo tempo em que se esboça uma nova organização política: a figura do cacique, se já não desaparecida, viu-se reforçada e os índios começam a se reunir

constantemente (Rocha jr., 1982: 02). Com a mobilização, buscam o apoio da igreja e do delegado de polícia de Paulo Afonso e, em 1967, dirigem-se a delegacia da FUNAI, em Recife, com o propósito de exigir o reconhecimento oficial dos seus rituais e o direito de praticá-los, conseqüentemente, de sua indianidade.

Para tanto, o órgão solicita do grupo um levantamento populacional a fim de encaminhar a questão à direção central, em Brasília. Apenas 1500 assinaturas são coletadas, visto que, reconhecendo o perigo, o prefeito Figueiredo procurou, através de relações clientelísticas, isolar os índios, criando, assim, dois “partidos” polarizados: os que afirmavam e os que regavam a identidade étnica (ibidem: 01).

Em torno da liderança de Ângelo Pereira Xavier são ainda mais reforçados os contatos com os Pankararu e, assim, “levantados” os terreiros do nascente e do poente, recuperado o antigo terreiro dos Maracanãs, todos localizados junto às roças dos brancos. São realizadas novas idas a FUNAI, com assinaturas e documentos comprobatórios, mas sem maiores resultados. As violências perpetradas pelos brancos são redobradas, chegando estes a utilização de “batidas policiais”, em busca de vestimentas rituais (Luz, 1987: 57). Os índios solicitam a interferência do exército e os ataques cessam temporariamente; a demarcação de um território configurando-se aos Pankararé como a única solução definitiva para os conflitos.

Neste momento, os indígenas, através do cacique Ângelo, mantém contatos com o antropólogo baiano Pedro Agostinho, em Salvador. Em 1975, por meio do convênio FUNAI – UFBA, o antropólogo Carlos A. C. Soares inicia um estudo preliminar sobre os Pankararé. Sua tentativa de realizar um censo é interpretada como um cadastramento, surgindo na comunidade à categoria de índio “índio alistado”. Com isto é criado o argumento de que os índios seriam uma invenção de antropólogos motivados por interesses profissionais (Ibidem: 58).

A crise agrava-se ainda mais devido a fatores de ordem externa, tais como a inundação de Glória, em 1975, que provocaria o deslocamento de milhares de pequenos agricultores para as proximidades do Brejo. Outra significativa interferência foi a criação da reserva ecológica do Raso da Catarina, em 1976, quando a caça, importante fonte de complementação alimentar indígena, é proibida em toda a região demarcada pela Secretaria do Meio Ambiente.

Apesar do breve período de aquiescência por parte dos não-índios, durante a gestão do prefeito Idalício Farias, ocasião em que são interrompidos as perseguições aos rituais e construídas escolas para as crianças índias, os conflitos não cessam. A

tensão recrudescer com a vitória do candidato Braz – partido de Figueredo – para a prefeitura de Glória, reiniciando-se as prisões ilegais, ameaças e invasões de terras, assim como a obstrução das fontes d'água, entre as quais a Fonte Grande, de grande significação simbólica para os indígenas. Várias denúncias foram feitas junto aos órgãos governamentais, a fim de solicitar proteção às terras e vidas indígenas até que, em 1978, o cacique Ângelo é assassinado em uma emboscada. O estopim da luta este ligado a construção de um “Poró” – casa de ciência dos índios – que marcaria, de maneira mais definitiva, a sua indianidade. Com a morte do seu líder, os Pankararé se mobilizam, exigindo a punição dos culpados e, através das entidades de apoio – ANAI e CIMI -, notificam os fatos à imprensa, solicitando, por parte da FUNAI, providências imediatas para a questão de suas terras (Brasileiro e Sampaio, 1991: 15). Os brancos, por sua vez, tentam descaracterizar as disputas étnicas, imputando ao caso motivos pessoais ou de parentesco.

Entretanto, o episódio torna irreversível a dimensão política do caso Pankararé, tendo como consequência imediata um acompanhamento, ainda que esporádico, pela FUNAI. Com a polarização ainda maior entre os dois grupos étnicos, os políticos locais, apoiados pelos brancos, tentam desestabilizar a unidade indígena. Com este intento, disseminam a idéia de que a criação de uma reserva só lhes traria prejuízos, na medida em que o controle das terras passaria as mãos do Estado, sendo impedido aos índios arrendar, vender ou dispô-las como melhor lhes aprouvesse.

Após a morte de Ângelo, seu filho Manoel Xavier é elevado pela comunidade ao cargo de cacique. A organização política do grupo é inovada com a criação de representantes ou “conselheiros”, geralmente pessoas idosas que, com base nos grupos de residência e parentesco, teriam por função a articulação interna ao grupo. Sucede-se a um período de relativa tranquilidade, apesar da insatisfação geral com a não elucidação do crime.

Em 1980, a FUNAI estabelece um convênio com o INTERBA, a fim de medir e titular as propriedades, baseando-se em critérios de expansão das terras. Foi decidido que seriam medidos, primeiramente, os lotes dos posseiros, tomado como base o maior lote, já que a maioria possuía mais de um. Alertados pelo grupo de Figueiredo, esses posseiros fazem “aceiros”, dominando toda a área devoluta (Rocha Jr., 1982: 03). Os índios, dando-se conta de que ficariam sem terras para a expansão de suas roças, resolvem sustar a titulação, já que esta iria de encontro as suas principais reivindicações, a saber: a demarcação de seu território tradicional e a retirada dos não-índios.

Entretanto, visto a impossibilidade de tal resolução, os Pankararé, sob a liderança de um novo cacique, Afonso, resolvem capitular. Aceitariam, assim, a titulação individual das terras do Brejo, desde que recebessem em troca uma área reservada ao usufruto exclusivo da comunidade, além da criação de um posto indígena. Porém, grande foi a insatisfação por parte dos posseiros que, organizados através do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Gloria (S.T. R.G.), resolvem interromper os trabalhos de medição efetuados pelo INTERBA. A polêmica em torno da titulação das terras continua, tendo como agravante a ênfase classista desse sindicato que passa a ver na divisão da comunidade “uma manobra política, negando assim a especificidade étnica dos índios” (Rocha Jr, 1982: 02).

Por outro lado, descontentes com o andamento da questão, os Pankararé retornam a Brasília, em 1982, ocasião em que obtém o reconhecimento oficial da FUNAI, assim como a criação de um Posto Indígena. No entanto, nenhum acompanhamento efetivo é realizado e os conflitos em torno dos limites das roças continuam. Em 1984, já cansados de esperar que pela FUNAI, iniciam, por conta própria, a demarcação de uma reserva que incluía todo o território tradicional. Em 1985, a FUNAI envia técnicos para proceder à identificação e medição da reserva, utilizando-se das “picadas” abertas anteriormente pelos índios. Esta área compreenderia os núcleos da Serrota e do Chico, alguns pequenos sítios de mandioca de índios e não-índios, e, basicamente, uma vasta porção de caatinga no Raso da Catarina.

Os regionais reagiram violentamente a esta delimitação, derrubando marcos e placas e incendiando o Poró. Ainda nesse ano, foi firmado novo acordo que reunia INCRA, INTERBA, FUNAI, MIRAD, STRG (11), a fim de redefinir os limites da reserva e da área do Brejo. Desta feita, a reserva sofre uma redução dos 44.500 ha Anteriores para cerca de 28.000 ha, sendo concedida, em compensação, uma pequena área para usufruto exclusivo da comunidade indígena. De importância simbólica e ritual, nela estão localizados o Poró, a fonte grande e o terreiro do Toré.

Estabelecidos os limites, são iniciados os trabalhos de delimitação, demarcação e medição dos benfeitores até que, em 1986, surge um novo conflito que colocaria em questão o acordo já aceito. Os posseiros argumentam que uma pequena posse situada na área de uso exclusivo dos indígenas, em frente ao Poro, e pertencente a um branco, não havia sido indenizada. Apesar da FUNAI colocar uma verba a disposição de seu proprietário, Senhor Adriano Feitosa, este não a aceita, vendendo a posse para uma comissão formada por vinte posseiros.

Estes, instruídos pelo sindicato, exigem dos índios a sua desocupação imediata, com o que impediriam a formação de uma área indígena. Diante do impasse, alguns Pankararé decidem reagir, destruindo parcialmente a casa localizada na área comprada pelos posseiros. Em contrapartida, chegam ao Brejo cerca de 400 posseiros de regiões vizinhas, convocados pelo sindicato. Segue-se a destruição de roças, derrubada do Poró e queima das vestimentas da Praiá. A situação só se amaina com a chegada a área de um destacamento da polícia militar e sua permanência por dois dias.

Ainda em 1986, reúne-se uma comissão formada por índios, posseiros, INCRA, FUNAI, INTERBA e CIMI e, novamente, não há consenso sobre as áreas em litígio. Vários encontros foram realizados e variadas as propostas apresentadas em torno da delimitação da área indígena. Os posseiros tentam negar a existência de indígenas na região e estes, por sua vez, exigem uma área para usufruto exclusivo do grupo étnico. Em 1987, sob inspiração do novo governo estadual, forma-se um grupo de trabalho composto pela comissão pró-índio de São Paulo, FUNAI, INCRA, INTERBA e, desta feita, as propostas são mais bem especificadas. Os índios e não-índios, por este acordo, deveriam ficar separados e, para tanto, seria anexado um quarto da área total do brejo a área da reserva – já demarcada – para uso exclusivo dos primeiros. Assim sendo, foi feita uma delimitação da, desde então, denominada “área mista”, incluindo todas as benfeitorias de índios e posseiros (vide anexo III).

Toda a área demarcada do Brejo do Burgo foi medida numa extensão de 21.030 há e deveria ser dividida a partir do “meio de baixa” (12). Porém, para que isso fosse realizado, deveriam ser negociadas as ocupações e propriedades de ambos os grupos. Deliberou-se, destarte, pela realização de um trabalho completo de cadastramento, medição e plotagem de todas as posses da área, a ser realizado pelo INTERBA, trabalho este concluído desde 1989.

Ainda nesse ano, quando do fechamento das comportas da hidrelétrica de Itaparica, toda a área limítrofe do Brejo – a norte e leste – foi utilizada para o reassentamento das famílias, cujas terras foram inundadas. Através do Projeto Jusante, foram implantadas várias agrovilas que deveriam contemplar, também, habitantes do grupo indígena da ponta da vargem, afetado pela construção da barragem. A implantação do projeto veio agravar, ainda mais, a situação do Brejo, funcionando como mais um fator de limitação e valorização das terras agricultáveis na área e exigindo soluções mais urgentes para a questão mais urgentes para a questão da área indígena.

Porém, até a atualidade _ 1991 _ nada de concreto foi realizado. Há pouco

tempo, cerca de 3 meses, os Pankararé resolveram, então, reconstruir o Poró a fim de fortalecer sua organização e pressionar os órgãos competentes, no sentido de uma resolução definitiva para o impasse. Os posseiros, sentindo-se ameaçados, reagiram, cercando a área litigiada em frente ao Poró, que teriam adquirido conjuntamente a fim de fazer frente aos índios. Estes têm esta área como fazendo parte de seu sistema simbólico-ritual, e situada em um espaço proposto como de usufruto exclusivo do grupo étnico.

Diante do fato, requisitaram os Pankararé à presença da Polícia Federal e comunicou o acontecido a FUNAI e instituições de apoio a causa indígena. Depois de algumas reuniões entre índios, polícias federais e posseiros apoiados pelo sindicato, decidiu-se que o caso deveria ser levado ao promotor público da comarca. Este, na busca de documentos comprobatórios a respeito da posse dessa terra, constatou que, na realidade, não havia, na chamada “área mista”, nenhuma terra indígena demarcada para defender.

Foi enviado, então, um ofício ao presidente da FUNAI, em que era solicitada uma providencia imediata para a demarcação da área. O caso obteve certa atenção, em parte, devido ao artigo constitucional (13) que define que, até 1993, todas as terras indígenas deveriam ser regularizadas e, também, devido às constantes pressões que tem sido exercícios sobre as questões ecológicas e – por extensão – indígenas, no atual governo.

O presidente da FUNAI deliberou sobre a criação de um grupo de trabalho, formado por três membros da FUNAI, um representante do INCRA, um do INTERBA e um especialista previamente indicado pela ABA (Associação Brasileira de Antropologia). Este grupo procedeu à identificação da área, segundo a qual foi considerado o brejo do burgo como composto de duas comunidades mistas: uma abrangendo as localidades do Brejinho, Poço e Ponta D’Água e outra, a Cerquinha.

A primeira delas foi reconhecida como área indígena, por ser o grupo étnico majoritário e a segunda, como de usufruto dos posseiros devido à grande proporção destes nessa localidade. Outrossim, seriam garantidas as posses individuais daqueles que devem ser reassentadas numa ou noutra área. A separação seria feita não mais dividindo ao meio a área brejada, mas a partir de um corte transversal. Manter-se-iam os 17.000 ha. para a área indígena, que corresponderia à antiga identificação, excluindo-se, porém, uma pequena porção a leste onde fica a Cerquinha (vide anexo IV).

Tal proposta foi aceita pela FUNAI, sendo encaminhada ao ministério da justiça.

As possíveis soluções dependerão da correlação de forças, no sentido de pressionar os órgãos competentes. Assim sendo, aguardamos o desenrolar dessa antiga questão e o constante “vir-a-ser” que é a história de um povo.

III OS PANKARARÉ HOJE: UM SEGMENTO SOCIAL CAMPONÊS

“...valores feitos coisas, que é o mundo da prática...”

(Bourdieu, 1983: 02)

a. Disposição Social-Espacial

A área que compõem brejo do burgo encontra-se, na atualidade, completamente retalhada em pequenos trechos onde estão localizadas as casa e as roças dos pequenos agricultores que aí habitam. Desde que entraram em cena os movimentos camponeses organizados, seja pela força dos sindicatos _ regionais _, seja por um processo de auto-identificação étnica _ indígenas _, inexistem fazendeiros na região, entendidos como os grandes criadores de gado.

Tratam-se de camponeses que se utilizam, basicamente, da auto-exploração da mão-de-obra familiar (cf. Chayanov, 1925), numa produção que se dirige fundamentalmente para a própria subsistência. Nesta situação, toda a população se ressentida da insuficiência de terras, decorrente da fragmentação por herança e da expropriação, determinadas, ambas, pelo processo de desenvolvimento capitalista (Garcia, 1983: 30).

No passado, a expansão de fazendas – currais – de gado e, no presente, os grandes projetos de construção de barragens, dentre outros fatores, fizeram com que todo esse conjunto de pequenos produtores desenvolvesse estratégias específicas para sua reprodução, garantindo a posse e uso das terras que habitam.

Nesse processo, múltiplos fatores externos e internos fizeram com que tivesse lugar uma “diferenciação sócio-econômica interna a comunidade camponesa” (cf. Neves, 1985). Na região do Brejo deve-se acrescentar ainda o agravante étnico que condiciona, desde uma diferente incorporação colonial, às desiguais interferências dos novos órgãos estatais. Como já visto, isto faz com que se polarizem na área dois grupos – “brancos” e “índios” – que vivem em permanente estado de conflito, próprio da

situação de “fricção inter-étnica” (cf. Cardoso de oliveira, 1978).

Esses dois grupos convivem em toda área do Brejo e, ainda, em localidades vizinhas, com concentrações diferenciadas de um ou outro segmento étnico (vide anexo 3). A Cerquinha, primeira das sub-localidades, é a mais populosa, seus habitantes dispendo-se ao longo da estrada. Aí encontra-se os autodenominados caboclos e brancos dispostos lado a lado, sendo os últimos majoritários. Distam 6 km. do PIN (posto indígena) – localizado no Poço – e conta com cerca de 55 famílias, aproximadamente 135 indígenas (FUNAI, 1991). Seguindo por mais 4 km chega-se a Ponta D’Água, de menor concentração populacional e contando com 28 famílias índias, num total de 116 habitantes (Ibidem). Logo após está o Brejinho, centro mais comercial que inclui a praça do mercado e onde se concentram os brancos mais ricos e os indígenas que não se identificam como tais. É constituído de 38 famílias, num total de 84 índios (Ibidem).

O Poço é tido como o centro político da organização indígena, por ser uma área de concentração quase que exclusiva dos índios, que assim se identificam, e por aí se encontrarem as principais lideranças do grupo, formando um espaço diferenciado dos demais. Neste povoado estão localizados, além do PIN da FUNAI e seus equipamentos como escola, posto médico, casa de farinha, etc., os espaços considerados sagrados da Fonte Grande, Terreiro do Nascente e o Poró, recentemente reconstruído. Possui 84 famílias, num total de 322 pessoas.

A Serrota, localiza a cerca de 6 km do PIN, é constituída por 28 famílias, totalizando 87 indivíduos índios, enquanto a Serra do Chico é habitada por 6 famílias, abrangendo 22 Pankararé. Assim sendo, a população indígena da região contabiliza um total de 1200 indivíduos (vide anexo V e VI) (14).

De todas as sub-localidades, nossas próprias observações se detiveram apenas na Cerquinha e, mais marcadamente, no Poço. Através de um convívio que se prolongou por 30 dias – divididos entre abril e setembro de 1991 –, quando foram realizados entrevistas informais e diversos registros das situações cotidianas, buscamos compreender a lógica e a organização do “sítio camponês”. Entendido este como categoria analítica construída para dar conta do:

“funcionamento da unidade produtiva camponesa como um conjunto de partes articuladas, sejam elas contidas numa parcela contínua ou em partes de terras não contíguas”. (E. Wortmann, 1983: 176)

Tais partes estão referidas, por sua vez, às unidades de produção e consumo que formam as oposições básicas entre CASA /QUINTAL e ROÇA /PASTO. Nestes diversos espaços, há uma especialização da mão-de-obra entre as esferas masculina e feminina e entre os diversos grupos de idade, parentesco e residência; organizando a divisão do trabalho, que é primordialmente familiar (Heredia, 1979: 26). Há ainda, no caso Pankararé, uma outra oposição que, consequência da questão étnica, organiza e engloba as demais esferas produtivas: a “área” e a “reserva”. Estas foram, então, as categorias resultantes da primeira estruturação dos dados coletados e organização do pensamento.

A Área

Também denominada regionalmente de “área mista” e o local onde:

“a população mora e sempre vive” (A. F.),

e, onde a propriedade é individualizada, tal como entre os camponeses que aí habitam. Está subdividida em duas outras categorias que recobrem espaços diferenciados: aqueles onde se situam as residências e os ocupados com as roças.

A maioria das casas não possui fogão a gás, nem banheiro, estando, no entanto, providas de luz elétrica e água proveniente dos poços artesianos. Possuem subdivisões internas entre quartos, sala e cozinha, entre outros. Situadas ao longo dos povoados do Brejo, são formadas por grupos domésticos constituídos geralmente pela família nuclear – formada pelo par matrimonial e seus descendentes – e um ou outro agregado.

A presença dos agregados – tios, sobrinhos, amigos, etc. – remete-nos, inclusive, à própria estrutura da família, na medida em que esta necessita, para sua sobrevivência, da “cooperação inter-familiar” e dos grupos de vizinhança, ao longo do seu desenvolvimento (Durham, 1973: 66). Isso se deve ao fato de que as diversas fases do ciclo de existência de um grupo nuclear se caracterizam, economicamente, como uma alternância de abundância e carência de mão-de-obra (Ibidem: 67), em face da diferença de idade entre os filhos e a presença de membros mais ou menos produtivos.

Essa “instabilidade estrutural” é ainda mais marcada nos casos em que ocorre morte precoce, abandono ou incapacidade de um dos cônjuges. A desorganização da

unidade doméstica decorrente das diversas motivações faz com que, comumente, haja uma dispersão de seus membros e sua incorporação em outras atividades domésticas, condição mesma para uma posterior reorganização do grupo doméstico de origem.

A casa, onde se realiza o consumo do grupo doméstico, é o local onde a mulher exerce maior controle, embora também ela participe de outras atividades que completam o ciclo produção consumo. É a encarregada da distribuição da produção, definindo a quantidade, o tempo e o modo pelo qual cada produto deve ser consumido ao longo do ano agrícola. Cabe-lhe, ainda, a preparação dos alimentos, o cuidado com as crianças e as tarefas gerais de manutenção; atividades estas, comumente, não consideradas como “trabalho” (Cf. Heredia, 1979).

O interior da casa se constitui, também, no local destinado a armazenagem dos produtos obtidos anualmente durante as safras. Nos depósitos, encontram-se imensos recipientes de ferro, denominados “silos”, que tem capacidade de armazenar até 75 cuias ou 750 kg. Contem feijão, milho ou farinha que devem ser conservados para que não falem os alimentos básicos por todo o ano.

“Esse ano a gente ainda teve que comprar uns quilinhos, porque o nosso tinha que guardar né? Pra plantar esse ano.” (P.B.)

Assim, estes produtos devem ainda ser conservados para que sirvam como sementes para o próximo plantio, assim como para serem comercializados em épocas de “precisão”. Ao que parece, o princípio da “alternatividade” funciona, no caso, não baseado no cálculo econômico das flutuações de preço do mercado – embora este exista –, mas, sim, de acordo com as necessidades do próprio grupo doméstico, durante o decorrer do ciclo agrícola (Garcia, 1983: 128).

Nas cercanias da casa, encontra-se o QUINTAL que, de modo geral, mede cerca de uma tarefa. No mesmo, pratica-se criatório de galináceos, suínos e outras miúncas, além de plantações de palma e, vez por outra, pequenas quantidades de milho e, ou feijão. Também neste espaço, a mulher exerce uma predominância, sendo a encarregada de todas as atividades que conferem complementaridade ao “sitio camponês”. Através do reaproveitamento das sobras dos produtos das roças na alimentação dos animais domésticos, a integração ROÇA / QUINTAL se realiza.

O espaço do quintal parece ter-se destinado, em outras épocas, a expansão das roças e construção de residências dos jovens pares matrimoniais. Hoje, em que toda a

área se encontra altamente povoada e intensamente retalhada entre seus habitantes não restando nenhuma área devoluta livre -, os antigos roçados são substituídos apenas pelas casas destinadas às novas famílias dos filhos de cada proprietário, enquanto as roças foram transferidas para localidades cada vez mais distantes.

Caraíbas, Cabeça da Onça, Cuzcuz, Mocó, Baixa Grande (15) são apenas algumas das denominações que recebem as localidades onde se encontram as ROÇAS dos pequenos agricultores. Aí também se avizinham índios e brancos, geralmente junto de algum riacho temporário ou acidente geográfico, cujas características são ressaltadas, muitas vezes, na toponímia (vide anexo III).

Através de uma análise mais acurada das diferenciações estabelecidas pelos camponeses na taxonomia dessas roças, podemos aprender seu profundo conhecimento do meio natural e social, assim como seu “know-how” tecnológico:

“A semente tanto de mandioca como a de milho, algodão, melancia, é pelas veias de terra. Tem as terras de baixa que são as mais fortes, que não serve para a mandioca. Aí tem a caatingueira-grande, pito, quixabeira... terra pra mandioca e a ariúsca, dos altos.” (A.P.)

Esses elementos nos informam não só sobre as possibilidades de produção e as exigências de complementaridade das várias roças, como também nos fornecem um mapa social de sua ocupação pelos diversos grupos hierarquizados de status que compõem a sociedade. Nestas roças são cultivados, fundamentalmente, o feijão, o milho e a mandioca, que se compõem na dieta básica e asseguram a própria existência do roçado e manutenção do consumo do grupo doméstico. As épocas de plantio e colheita de cada cultivo estão articuladas de forma a garantir a subsistência familiar durante todo o ano agrícola. Para o plantio, é frequentemente utilizada a associação de cultivos e – a conferir – a sua sucessão alternada, como práticas adequadas à reduzida extensão de terras, não obstante impliquem em um menor rendimento (cf. Heredia, 1979).

O feijão branco, também chamado “carioca” ou “de arranca”, é plantado em associação com o milho e à mesma época: de fins de abril a fins de maio. A colheita é feita a partir do dia “15 de agosto”, data informada pelos Pankararé. Já o feijão verde ou “de rama”, também em consórcio com o milho – conquanto este possua duas safras -, é plantado entre os meses de dezembro e janeiro. Sua colheita começa em fins de fevereiro e, chamado de “feijão ligeiro”, chega a dar mais de duas camadas, estendendo-

se a produção até julho.

A mandioca, que não é plantada frequentemente nesses espaços, e sim na área da reserva, é colhida nos meses de “São João” (julho) e agosto. A partir de então, iniciam-se as “farinhadas”, nas quais nos deteremos quando for referida a reserva. Também planta-se, nestas roças e em menores proporções, melancias, abóboras e outros tipos complementares de cultivo. Conquanto os ciclos sejam diferentes, a seqüência mediante a qual são realizadas as tarefas próprias do processo de produção parece ser a mesma para os variados produtos.

Inicialmente, são arrancados os matos que cresceram após a última colheita, estes, são ciscados com um gancho e queimados. Em seguida, tomba-se a terra com um tombador – da FUNAI (16) – ou arado de burro, cavalo ou boi. Feito isto, a terra se encontra já preparada e, logo que caíam as primeiras chuvas, far-se-á o plantio. Durante o crescimento do produto, são realizadas periódicas limpezas na lavoura até que chegue o período adequado para colhê-la. Destarte, vale ressaltar que a realização dessas seqüências através do ciclo anual, faz com que haja grande variação da intensidade do trabalho, marcando a diferenciação entre os períodos de inverno e verão.

As roças, cujos habitantes do Brejo, geralmente, possuem mais de uma, são trabalhadas, basicamente, com um instrumental tecnológico que inclui enxadas, enxadecos, tombador, arado ou trator, foice e outros semelhantes. Normalmente, não são utilizados adubos artificiais ou agrotóxicos. Para um maior controle da produtividade é utilizada, fundamentalmente, a prática de rotatividade dos diversos cultivos.

Todos esses são dados que, compreendendo os aspectos mais técnicos do processo de produção, apresentam-se como necessários a exposição, uma vez que nos informam sobre a adaptação do grupo a esse espaço geográfico específico. Tratam-se de técnicas tradicionais criadas e utilizadas ao longo do tempo, através das experiências vividas pelos indivíduos que compõem a comunidade, em sua relação ao ambiente circundante. No que tange o processo mais organizacional do processo de produção, cabe-nos observar, por ora, como se dá a divisão e combinação do trabalho nas atividades agrícolas, exercidas nestas roças de “área mista”. Em relação à divisão sexual do trabalho, as mulheres parecem participar de todas as atividades produtivas, desde que não hajam membros capacitados disponíveis na família, funcionando, assim, como uma mão-de-obra de reserva:

“Quando não tem homem o jeito é a gente fazer, né?” (D.P.)

Porém, mesmo que participem de todo processo produtivo, inclusive do tombamento, fazem-no com menor intensidade; sua participação vista apenas como ajuda -, na medida em que à elas ainda concernem os trabalhos ligados a casa e ao consumo:

“Tem o mato grande que fica pros homens arrancar, né? Jatobá, caatingueira, essa parte a mulher quase não faz. Cuida do mato pequeno, vassoura, avelã , ela já arranca para ajudar o marido”. (N.P.)

Na auto exploração da mão-de-obra familiar, outro fator organizativo nos remete, de imediato, as questões genealógicas e de herança, assim como de migração. Embora nossas informações, nesta esfera, possuam um caráter impressionista, algumas observações, no entanto, tornam-se imprescindíveis.

Chegada a certa idade, uma parte dos filhos é levada a migrar, dentre outros motivos, como estratégia para a não fragmentação da terra. Esta migração é de caráter essencialmente temporário ou sazonal– visto o retorno de muitos para o plantio e a colheita – e poucas vezes definitiva; os Pankararé se dirigem quase sempre para São Paulo. Nesta cidade, devido à incapacidade do setor industrial em absorver toda a mão-de-obra disponível, os migrantes costumam se engajar em atividades do setor terciário (Durham, 1973: 146) (17).

Devido a grande insuficiência de terras na região e a crescente necessidade de ingresso monetário, calcula-se que, hoje , quase metade da população do Brejo emigre. Embora tal estatística seja, sem duvida algum, exagerada, ela nos dá uma idéia da importância do processo migratório (vide anexo VII):

“Ir a São Paulo fica mais fácil pra poder mandar dinheiro pra nós, porque aqui a pessoa trabalha a semana toda e não faz nem para ganhar a feira”. (N.P.)

No entanto, este deslocamento não pode ser entendido apenas como uma mera expulsão do trabalhador do campo em direção às cidades, na medida em que a passagem pelo mercado de trabalho dos grandes centros se apresenta como a possibilidade mesma de reprodução camponesa (Garcia, 1989: 13).

Os que partem continuam mantendo relações constantes com o que ficam e são múltiplos os efeitos que deslocamento acarreta, tanto no que diz respeito às práticas de inserção, quanto as representações mentais que as acompanham (Durham, 1973: 13). Graças à migração, aumentam as possibilidades de aquisição de novas terras ou de cultivos de terras anteriormente abandonadas, aumentando, assim, as perspectivas de ascensão e seguridade social.

“Ele vai trabalhar lá pra poder mandar dinheiro pra eu ver se faço alguma coisa aqui, uma casa, uma roça, alguma coisa pra arrumar a casa”. (N.P.)

A quebra do isolamento de tais sociedades implica, por sua vez, em grandes transformações na estrutura tradicional de autoridade, na negação dos velhos valores e na adoção de novos padrões de comportamento (cf. Bourdieu, 1979). Não obstante, as novas necessidades criadas só podem ser satisfeitas com o deslocamento de novos membros, que passam a ver a migração como uma solução normal para todos os tipos de conflitos e tensões da vida comunitária, ocorrendo como que uma “naturalização” do processo migratório que passa a ser visto, inclusive, como uma espécie de “rito de passagem” (Durham, 1973:125).

Dentre os que permanecem ou regressam, alguns devem procurar novas áreas para a formação de suas próprias roças, seja através da compra ou de “puxadas”, que são cercamentos de terras livres, geralmente próximas às roças dos grupos domésticos de origem. Apenas um dos filhos deve continuar trabalhando junto aos pais, formando, deste modo, uma transitória família extensa.

Fatores como disponibilidade de terras ou necessidade de mão-de-obra presidem a absorção do novo casal no círculo de relações de um ou outro cônjuge. Quanto aos idosos, seu papel se remete, primordialmente, à chefia e manutenção dos grupos familiares como grupos coesos de cooperação econômica (Ibidem: 211).

Os casamentos são realizados obedecendo a certas “regras preferenciais” que valorizam a endogamia do grupo e que se constituem em mecanismos centrípetos asseguradores da identidade étnica. Espera-se que o número de filhos deva combinar duas tendências contraditórias, a saber: a exigência de mão-de-obra e ameaça de fragmentação da terra por herança; comuns em quase todas as sociedades camponesas (Moura, 1976: 38).

Ao que parece, as crianças iniciam-se nos trabalhos da agricultura com cerca de

oito anos de idade nas roças de seus pais, pois não parece haver nenhum cultivo individualizado (como no caso do “roçadinho” referido por Heredia, 1979: 112), até que ocorra o matrimônio. Logo cedo, há uma especialização do trabalho, distinguindo as atribuições reservadas aos dois sexos. As meninas são encarregadas das atividades domésticas ligadas ao consumo imediato, limitando seu espaço à casa e ao quintal. Os meninos, por sua vez, são iniciados nos cuidados do gado e das plantações, estendendo seus afazeres ao mato e as roças.

À parte a exploração do trabalho estritamente familiar, é significativamente difundida na região a prática do “adjunto” ou “batalhão”. Trata-se de uma das formas de “troca de dias” que, diferentemente do trabalho contratado ou alugado, se caracteriza pela simetria nas relações entre as partes envolvidas (Garcia, 1983: 70). Com base nos grupos de parentesco ou residência, o adjunto pode reunir até vinte pessoas que contratam entre si de forma que, cada dia, a roça de um seja trabalhada por todos.

Os denominados “donos do batalhão”, ou seja, donos da roça a ser trabalhada, devem fornecer, nesse dia, toda a alimentação ao grupo, consistido num café, almoço e jantar, ao fim do serviço. Vale notar que o valor da comida não pode ser tomado como mercadoria a ser trocada:

“A refeição é um ato de permuta que sela uma aliança, que cria uma relação análoga a parentela entre estranhos.” (Bourdieu, 1979: 38)

Assim, o alimento deve ser entendido como uma linguagem, comunicando uma série de valores que envolvem a família, o trabalho e a “campesinidade”, como uma ordem moral que valoriza negativamente o lucro (K. Wortmann, 1990: 57). Há ainda outros tipos de combinações de trabalho que servem como intermediários entre a produção autônoma – positivamente valorizada – e o assalariamento, enquanto uma prática pouco difundida na região, que introduz, cada vez mais, o “espírito do cálculo” (Bourdieu, 1979: 79). Desse modo, a parceria, como também a meação e as diárias, combinam ingresso monetário a formas tradicionais de acesso a terra.

No que concerne ao resultado dos produtos cultivados nessas roças de “área mista”, seja sob as formas de trabalho estritamente familiar, de adjunto, ou assalariamento, a apropriação se faz por cada grupo doméstico individualizado. Mesmo naqueles casos em que se forma uma transitória família extensa, os produtos são destinados a cada família em particular. Nas casas, através do consumo direto ou da

troca ou venda dos produtos, o ciclo produção-consumo é, a cada dia, realizado.

A comercialização é feita em Paulo Afonso, nas feiras que acontecem semanalmente. Porém, os produtos provenientes das roças supostamente só são vendidos nos períodos de safra. O feijão, o milho e a mandioca são comercializados anualmente e só após ser realizado o cálculo econômico que garanta sua provisão no decorrer do ano agrícola, seja para o consumo, para as “precisões” ou como sementes.

Esse excedente, proveniente das safras, é comercializado principalmente pelo homem, como representante da hierarquia familiar. Espera-se que este, como acontece regularmente nas sociedades camponesas, controle todo o processo produtivo, cabendo-lhe as decisões referentes ao acesso a terra, quantidade de trabalho por cada membro e sua especificação, assim como as despesas com instrumentos e meios de trabalho, para que não dependa das flutuações de preço do mercado (cf. Garcia; 1983)

No decorrer do ano, no entanto, necessidades diversas fazem com que pequenas quantidades desses produtos, da mesma forma que os criatórios domésticos, sejam comercializados. Quando isto acontece, são as mulheres que se dirigem ao mercado, onde, semanal ou quinzenalmente, vendem o produto da coleta e, ou, eventualmente, da caça, em troca daqueles não produzidos internamente.

As atividades de caça e coleta, tal como o criatório, apesar de serem, também, efetuadas na “área mista” (Vide Anexo IV), parecem estar concentradas, fundamentalmente, na reserva.

A Reserva

Criada na década de 80,

“é a reserva pros índios, pra mel, caça, pra lenha, pra novas roças.” (A.F.)

É formada pelos povoados da Serrota e da Serra do Chico, embora em seus arredores coexistam ainda índios e brancos, sendo este fato fonte de constantes conflitos e reivindicações. A propriedade, neste local, não é individualizada, tal como na “área mista”, embora sejam observados os limites das roças e dos criatórios de cada grupo doméstico. O direito da utilização destas terras é assegurado mediante a pertinência ao grupo étnico.

Assim, trata-se de um regime de “posse em comum”, expediente legal que, embora preserve a especificidade étnica, é semelhante ao utilizado em freqüentes casos em que a propriedade já é por demais exígua para novas subdivisões. Na realidade, trata-se de um cálculo econômico, em que se retira o valor da terra a fim de garanti-la. Dentro da área reservada, no entanto, os diferentes herdeiros cultivam separadamente parcelas individuais de terra, ultrapassando, ademais, os próprios limites étnicos de propriedade:

“Meu pai que já deu, né? Que meu pai é índio, mas nós não sendo, aí não tem nada. A roça já é nossa, já é minha.” (N.P.)

Também aqui, há uma divisão espacial referente ao local de moradia e as localizações das roças, áreas de caça, coleta e criação. Nas CASAS e QUINTAIS, localizados nos povoados, espera-se que sejam reproduzidas a mesma lógica e atividades básicas observadas em relação à “área mista”. A organização do consumo e a divisão do trabalho, dentre outros fatores, não devem sofrer seriam modificações. Sendo assim, não iremos repetir o que já foi dito em relação à estrutura geral dos grupos domésticos já referidos.

Por sua vez, os quintais localizados nestas áreas da reserva parecem cumprir as antigas funções as quais se destinavam. Constituem-se, pois, em prolongamentos da própria casa do grupo doméstico de origem, locais onde são construídas as roças e as casas dos novos casais. Correspondem a um espaço contínuo, onde se dá à complementaridade do “sítio camponês”.

Talhadinho, Amaro, Caldeirão, Cantagalo, Zé Gomes, entre outros (18), são “nomes que se aplicam a lugares praticamente desertos” (c.f. Bojunga; 1989), onde a água disponível é a coletada em caldeirões (19) e barreiros (20), nas épocas de chuva. As ROÇAS são plantadas basicamente de mandioca, devido à maior resistência deste cultivo, adequado às terras mais áridas.

Muitos dos moradores do Brejo têm aí suas roças de mandioca, bastando, para tanto, “desmatar uma broca” e demarcar seu espaço de trabalho. Qualquer indígena tem o direito de abrir novas roças nestas áreas, o que, em geral, é feito pelos novos pares matrimoniais. Isto acontece quando a disposição das roças do grupo doméstico de orientação não permite a abertura de “puxadas” devido ao grande retalhamento das terras de “área mista”. Da mesma forma, muitos dos moradores da Reserva têm suas

roças de milho e feijão cultivadas no Brejo, pois que apenas a mandioca é insuficiente para sua própria subsistência.

Novamente aqui, pode-se observar a complementaridade entre os diversos espaços, através das características tão bem assinaladas na taxonomia elaborada pelos agentes do grupo estudado. Esta classificação vem demonstrar seu profundo conhecimento do meio ambiente circundante, construído através das práticas ao longo da história:

“Na Serrota tem a terra ariúsca, lá sai todos os legumes bom, mas é mais apropriada para a mandioca. E a terra que tem mais é caatinga, gameleiro, bom-nome, tapa-cabaca...

Na Baixa do Chico é que o inverno chega fraco, é terra boa pra melancia , abóbora . As árvores lá são angico, pereiro, catingueiro-grande...” (A.P.)

Além de ser plantada através da auto-exploração da mão-de-obra familiar – cuja organização interna já fora anteriormente referida - , a reserva e cultivada também pela “roça da comunidade”. Trata-se de uma área de 130 tarefas, as quais devem ser trabalhadas por, pelo menos, uma pessoa de cada família indígena, semanalmente.

Mantida pelo FUNAI, a roça é distribuída entre cinco grupos que são organizados através de cinco “conselheiros”, cada um representando um dos povoados. A estes se confere o controle mais rígido da produção, cabendo-lhes observar a frequência de cada grupo doméstico. Só a partir do cálculo da quantidade de dias dedicados ao trabalho por cada família, é que será feita, posteriormente, a distribuição do produto.

Os cinco conselheiros trabalham, hoje, em cinco espaços diferenciados, cada qual com uma turma especificam. Pensou-se que, deste modo, seria mais fácil o controle das atividades. Porém, alguns ressentem-se de que, atualmente, não exista mais a antiga união que chegava a reunir, num só dia, mais de 70 pessoas.

Comenta-se, então, que os líderes ou “cabeças” do grupo que deveriam estimular a população, não o fazem, enfraquecendo a mobilização a que se destina a roça comunitária:

“Não diz que a roca é pra dar força?” (I.P.)

Apesar disto, o trabalho nesta roça ainda se constitui num dos momentos mais importantes para a emergência da etnicidade do grupo. O papel dos conselheiros e da hierarquia da organização se atualiza a cada encontro. Em uma relação que é marcada pela jocosidade, os agentes participam de uma comunhão ensejada pelas freqüentes referências aos *habitus* e modos de se alimentar dos índios de antigamente, os caboclos: “macaxeira enterrada no chão e maracujá do mato, água de macambira”.

A partir do mês de outubro, é processada a mandioca na “casa da farinha”, localizada no povoado do Poço, também mantida pela FUNAI. A farinha produzida é pesada, após o que, se faz o cálculo de sua distribuição é efetuada logo após o término da produção e será guardada no Posto da FUNAI, provido de cerca de quinze “silos”, onde é armazenado o produto. Este é, então, distribuído no decorrer do ano de acordo com as necessidades do grupo doméstico e conforme os cálculos previamente efetuados.

A “farinhada” pode também ser realizada com base em grupos de parentesco ou residência, quando é reunida toda a mandioca produzida nas roças individuais e utilizada a casa de farinha da comunidade, localizada no Poço, para tanto devendo ser paga uma determinada percentagem do produto total, destinada a reposição a manutenção dos meios de trabalho.

Existem ainda outras casas de farinha, sendo uma de caráter comunitário localizada na Serrota, e as demais, de propriedade individual, distribuídas pelos outros povoados. Geralmente não providas de eletricidade, mantêm uma organização de trabalho semelhante, representando as “farinhadas” importantes espaços de sociabilidade para o grupo. Além da mandioca, a reserva parece ser o espaço, por excelência, da coleta. Fora dos períodos da safra, esta é a principal atividade exercida na comunidade, como complementação de sua subsistência.

Em contraposição às lavouras temporárias como o milho, o feijão, a mandioca; o licor, o murici, o caju e o umbu, de caráter permanente, são coletados fundamentalmente pelas mulheres nas áreas livres da reserva ou em espaços cercados, onde anteriormente havia alguma roça. Enquanto o licuri e o murici são encontrados, na maior parte das vezes, em áreas livres e sem proprietários, o caju e o umbu são plantados em áreas cercadas e computados como benfeitorias para fins de indenização.

Estes produtos, apesar de serem consumidos, destinam-se essencialmente a comercialização, na medida em que sua abundância e grandes perecibilidade obrigam a sua venda, quase sempre, imediata. Talvez devêssemos, a partir dos critérios utilizados pelo INTERBA para fins de indenização, denominá-los procedendo antes a uma

distinção, de “coletas comerciais” e “lavouras comerciais”, propriamente ditas (Garcia, 1983: 128).

Do licuri, coletado durante todo o ano, são feitos os “rosários”. No espaço da casa, os frutos são cozidos e, em seguida, transpassados por um fino cordão feito de croá ou caroá _ fibra encontrada na Reserva _ formando os colares. Estes são comercializados, sobretudo pelas mulheres, nas feiras de Paulo Afonso e Macururé. Podem ser vendidos à unidade, ou em “maços”, para comerciantes que os vendem em grandes quantidades nas feiras de São Paulo e Recife, principalmente.

O murici, coletado entre os meses de março e maio, possui menor valor de mercado do que os demais, sendo, por isso, pouco comercializado. É utilizado para a alimentação, depois de “batido” em um pilão com a farinha. De resto, é grandemente aproveitado para a manutenção dos criatórios domésticos, assim como os restos dos outros produtos coletados. Vale atentar, mais uma vez, para a complementaridade dos diversos espaços diferenciados: casa / quintal e roça / pasto.

Já o caju é coletado dos meses de novembro a dezembro e é comercializado nas feiras de Paulo Afonso, muitas vezes sob forma de castanha, quando é mais valorizado. A coleta do umbu é realizada durante os meses de dezembro a abril e também este é conduzido ao mercado, apesar de utilizado para o consumo e criatório.

Quanto aos homens, os mesmos são encarregados da caça, assim como da coleta do mel. Esta última é realizada sem que seja necessária uma periodização rígida, pois variadas são as épocas de florescimento das árvores, onde estão alojadas as colméias. Quanto à caca, o veado, a cutia, o caititu, o peba e outros tipos de tatu, assim como algumas aves são os animais que tem maior demanda na região.

A caça é praticada obedecendo a calendário mais ou menos rígido de acordo as observações dos ciclos de reprodução de cada animal:

“Tem a época que nós caça. No mês São João elas tão tudo parida com as criazinhas, aí no mês de agosto tão bom.” (A.P.)

Em que pese ser proibida pela Secretaria do Meio Ambiente (SEMA) nos limites do Reserva Ecológica, a caça ainda é amplamente praticada e não parece alterar significativamente o equilíbrio ecológico da região, posto que as caçadas sejam realizadas em pequena escala e apenas como complementação das outras atividades produtivas:

“Aí a gente caça eles até as primeiras águas, que quando começa a chover nós tem serviço para trabalhar, vamos plantar.” (A.P.)

Em geral, realizada individualmente, pode sê-lo também sob a forma de “adjunto”, embora de maneira diversa de como é praticada nas roças. As “caçadas” chegam a reunir até quinze pessoas que, comumente, passam mais de um dia no “mato”, situado na Reserva do Raso da Catarina. Ao chegar à área de caça, o grupo se divide e, individualmente, ou em duplas, dirige-se para os lados diferentes. À tarde, todos voltam a se reunir e o alimento é dividido proporcionalmente de acordo com uma quantidade obtida pelos indivíduos, de modo a todos terem direito a uma mesma porção. O produto a ser destinado a cada grupo doméstico é, no entanto, apropriado individualmente de acordo com o que cada caçador conseguira obter.

A coleta e a caça de um destes produtos, não obstante serem também utilizados para o consumo, são também destinados, primordialmente, a comercialização, tal como acontece com os “aiós”. Tratam-se estes de tipos de sacolas feitas com croá ou caroá, coletado na reserva. Com este mesmo material são fabricadas as roupas do Toré e da Praiá, de importância ritual, reafirmando uma complementaridade a nível simbólico entre a reserva e a identidade étnica. Essas são as duas únicas modalidades do artesanato na região, sendo apenas os “aiós” conduzidos ao mercado.

O “mato” – como é denominada grande parte da reserva - além de ser o espaço destinado à caça e a coleta, é referido, quase sempre, a criação do gado. Para tanto, é utilizado tradicionalmente o sistema de soltas, cada proprietário reconhecendo e cuidando de seus próprios animais, sendo diminuto o número de casos de invasões e destruição das roças, já plantadas.

Nos últimos anos tem sido observado um aumento na aquisição desses animais, fato que se deve, dentre outros fatores, ao acréscimo do ingresso monetário na região:

“Porque de primeiro nós não tinha uma vaca, um animal pra andar montado. Hoje em dia, todo mundo tem algum pra dar de comer”. (A.P.)

Deste modo, as áreas que anteriormente eram ocupadas com o algodão, a fim de adubar a terra, observando o princípio da rotatividade, vêm sendo, gradativamente, ocupadas pelo capim denominado de “elefante” – que requer pouca quantidade de terras

– e, hoje, tendendo para o tipo “braquiara”, que exige maiores extensões.

Objetivando a expansão destas novas roças de capim, tem-se por projeto a substituição das antigas cercas de arame farpado, construídas com oito fios, que serviria para a proteção das roças de alimento, para cercas feitas com três fios e destinadas exclusivamente a criação. Tal ocupação marcaria de modo efetivo a posse da Reserva, de tanto valor para a comunidade étnica. Para isto, assim como para a ampliação das próprias roças de cultivo em outras áreas, necessita-se, cada vez mais, dos benefícios que oferecem a sociedade nacional e que, na área, estão representados pela FUNAI. Esta “agência de contato” (cf. Oliveira Filho, 1988) atua na comunidade através de mediadores que constroem relações políticas e econômicas assimétricas, a partir da desigual absorção de costumes e capital social.

Forma-se, então, um “campo político inter-societário”, no qual se estruturam as relações de força e os conflitos em torno do controle dos recursos socialmente valorizados. Neste sentido, o trator emerge como fator de convergência, e sua utilização e disponibilidade, fundamentais para a expansão das áreas cultivadas, fonte de disputa e intrigas. Assim, a partir de uma situação de contato em que se articulam as instituições nativas e coloniais, ocorre uma reestruturação política decorrente da “reavaliação funcional” das categorias de prestígio e poder vigentes no grupo. Destarte, a forma e a função que assumem as instituições do pólo dominante decorrem das virtualidades das instituições do pólo dominado. Estas regulam papéis e obrigações sociais, reforçando o poder de indivíduos e grupos da sociedade em questão (Ibidem: 11).

Nesse “campo de batalha” que se forma com o aldeamento atual, emergem figuras, tais como o chefe de posto e seus correlatos, que intermediam os benefícios de ordem jurídica, administrativa e assistencial. Suas autoridades provem de um suposto conhecimento e possibilidade de interpretar e manipular o mundo exterior e suas leis. Os demais lhes devem respeito e certa lealdade ideológica, posto que as potencialidades de interferir e reinterpretar uma situação de contato não são uniformes em todos os indivíduos, variando de acordo aos grupos de parentesco, religião e econômicos que estruturam a sociedade:

“É a relação entre essas forças ‘externas’ e o equipamento sócio-cultural tradicional que nos permite analisar a direção da transformação que se processa e as possibilidades de ajustamento dos indivíduos à nova ordem social em emergência.” (Durham, 1973: 96)

Assim, pois, é que se estrutura esse “campo político inter-societário”, organizado por status hierarquizados em que se articulam as situações específicas de campesinato e “fricção inter-étnica”.

IV . O FENÔMENO ÉTNICO

“As instituições sociais dominantes recusar-se-ão a entregar seus papéis de protagonistas a essas novas forças culturais, mas... As minorias criativas poderão estar aptas a transformar alguns dos antigos elementos dando-lhes uma nova configuração.” (Capra, 1982: 26)

A partir das últimas décadas, pode-se constatar em todo o mundo a ascensão de movimentos étnicos, seja envolvendo grupos de migrantes, como em Nova York, seja em movimentos separatistas tais como nas, hoje antigas, repúblicas soviéticas, dentre outros. O desenvolvimento tecnológico que se quis durante muito tempo gerador de uma unidade e igualdade globais não suscitaram mais que a exacerbação de nacionalismos e etnocentrismos de toda a sorte. Os segmentos étnicos distinguem-se-iam pelo seu status minoritário ou acesso diferencial aos canais de poder. Reivindicam dos aparelhos centrais do estado maior participação política e o direito a exercer a livre cidadania (cf. Carvalho, 1989).

Paralelamente, os estudos sobre etnicidade têm-se multiplicado, envolvendo desde grupos urbanos marginalizados às sociedades indígenas em contato. A princípio, ressaltando traços culturais que se queriam originais, as pesquisas, cada vez mais, atentam para formas de organização política.

Nesta perspectiva, o grupo étnico é tido como um “*organizational type*” (Barth apud Cardoso de Oliveira, 1974: 04), se constituindo num meio de contraste, resistência e instrumento de negociação entre os diversos segmentos concorrentes, e destes com a sociedade dominante. Estes grupos, então, utilizam-se de diferenças “objetivas ou presuntivas”, que funcionam como uma linguagem que comunica valores e solidariedades entre os seus membros, distinguindo-os dos demais (cf. Carvalho, 1989).

Para tanto, elegem determinados sinais que se tornam diacríticos e que se remetem, embora não se reduzam, a aspectos culturais e representativos de cada

sociedade. Assim, objetivando “interesses políticos mais ou menos específicos, mais ou menos imediatos” (Ibidem: 18), as ações étnicas reinventam e recompõem uma cultura (21) dinâmica e flexível, conquanto construída e forma contrastiva e operacional, em resposta a realidades mutáveis.

Destarte, a etnia se difere daquilo que expressam outros grupos, tais como religiosos ou de parentesco, pela retórica usada para sua demarcação: não uma assunção de fé ou genealogias compartilhadas, mas a invocação de uma origem e cultura comuns (cf. Carneiro da Cunha, 1986). A crença subjetiva numa procedência originária baseada num certo tipo físico ou de costume, assim com uma memória de colonização ou migração, tende a fundamentar a formação deste tipo de comunidade política.

Assim, a etnicidade só pode ser construída de forma relacional, quando se enfrentam, num determinado campo político, ao menos dois grupos de interesses contrastantes e, por vezes, excludentes. Certas categorias, tais como “caboclo”, ou “civilizado”, por exemplo, só são inteligíveis enquanto relacionadas numa conjuntura específica de “fricção inter-étnica”, quando os grupos são identificados por auto-atribuição e atribuição pelos outros.

Apesar das posições já estarem, muitas vezes, polarizadas – como na área em questão –, a adscrição é marcada por um caráter manipulativo, próprio das situações de ambigüidade em que são oferecidas alternativas para a “escolha” (Cardoso de Oliveira 1976: 24 e Carvalho, 1989: 13):

“Aqui é assim, de bem cedo pra meio-dia é índio, de meio-dia pra tarde é posseiro, da tarde pra madrugada é crente... Aqui é assim, os tempos e o povo. (E.P.)

As relações étnicas são, pois, marcadas por uma assimetria, expressiva das relações de dominação/sujeição, as quais são o produto de diferente acesso aos bens sociais e simbólicos. Assim é que, após se submeterem passivamente e por longo tempo a estereotipia e a difamação, muitos dos grupos indígenas do Brasil e do Nordeste, entre os quais os Pankararé, conseguiram chegar a um nível de poder político e econômico que lhes permitiu barganhar de uma posição de força, mobilizando-se a fim de renegociar sua etnicidade com as instituições vigentes (Conzen et al, 1990: 54).

Mormente as esparsas referências em documentos atestando conflitos entre “brancos” e “índios”, as raras iniciativas destes últimos em garantir seus direitos, tomam nova configuração a partir da década de 60. Vários fatores, dentre os quais o

aumento do acesso aos canais de comunicação – possibilitando o contato destes povos indígenas a nível inter-regional e com a sociedade nacional e suas instituições de apoio (cf. Sampaio, 1986) – assim como o agravamento da situação fundiária, fizeram com que o processo de reconhecimento étnico se precipitasse

Desde então, a diferenciação entre os dois grupos reaparece como uma construção de símbolos expressivos reinventados, enquanto elementos de uma contestação, que é uma das características centrais da “invenção da etnicidade” (cf. Conzen et al, 1990). Mais particularmente entre os índios do NE, a revitalização e reelaboração de elementos no plano étnico apresentam uma estreita vinculação com a territorialidade e a reivindicação de um espaço tradicional.

Assim é que os Pankararé, incitados por um problema concreto a respeito de limites de terras, resolvem reavivar seus contatos com os Pankararu, a fim de orientar um movimento no sentido de um reconhecimento étnico efetivo. A partir de então, auxiliados por instituições de apoio e pesquisa da sociedade civil; reclamam dos órgãos competentes a legalização de seus direitos congênitos como povo indígena.

Para tanto, passam pela reavaliação e revalorização de certos sinais que se tornaram diacríticos em frente aos portados pelos outros grupos. Este processo se manifesta através de movimentos de retomada de antigas tradições reformuladas e adaptadas às novas condições.

História Mítica

“... como se o acontecimento histórico fosse a metáfora da realidade mítica.” (Sahlins, 1990: 25)

Vale, desde já, ressaltar que não nos ocuparemos, por ora, em examinar os fundamentos que formam as estruturas do mito ou da história numa dada sociedade. Para tanto, seria necessário um trabalho à parte, ao qual não nos dispomos na presente investigação.

Desejamos, pois, coloca-los num só plano, apenas na medida em que ambos partilham certas características objetivas comuns. Os dois – mito e a história – pretendem legitimar uma história de ocupação e diferenciação étnica através dos tempos, a fim de legitimar reivindicações territoriais, dentre outras.

Assim, enquanto para a sociedade nacional, necessita-se de um levantamento mais ou menos meticuloso de arquivos e fontes documentais escritas – tal como apresentado no capítulo II –, este trabalho é substituído, na sociedade particular em questão, através da tradição oral e dos mitos:

“Nas nossas sociedades, a história substitui a mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivo, a mitologia tem por finalidade... assegurar que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado.” (Lévi-Strauss, 1978: 63)

Tudo se passa como se, de fato, se tratassem de acontecimentos semelhantes que diferem, no entanto, quanto aos pormenores e detalhes ressaltados, resultando, com isto, na readaptação de todos os outros elementos que compõem um dado sistema (Ibidem: 60). Deste modo é que os Pankararé sempre guardaram antigas lembranças de um tempo em que os índios, ainda “limpos”, viveriam das caçadas realizadas com arco e flecha e das coletas de mel. Há, também, evocações a respeito de migrações e miscigenação.

No entanto, é a partir da década de 60 que a tradição oral ganha significação, quando se transforma num importante instrumento na luta pela afirmação étnica. Destarte, a história, assim como o mito, funciona como uma linguagem que afirma o “nós” diante dos “outros”, negando a outra identidade “etnocentricamente visualizada” (Cardoso de Oliveira, 1976: 05). A partir de contatos com antropólogos e indigenistas, dentre outros agentes, passam a recontar sua própria história, ressaltando, cada vez com mais intensidade, as diferenças que os afastam dos outros grupos concorrentes:

“Uma investigação sobre o passado baseado na descrição de fontes tidas como autorizadas e confiáveis”. (Veyne, 1983: 20 apud Oliveira Filho, 1988: 106)

Não é a toa que os indivíduos indicados localmente para os “depoimentos” são também os “enfrentantes”. Foram estes os primeiros líderes e orientadores do movimento, ao lado de companheiros que, igualmente, pertenciam a famílias que guardavam antigas tradições dos antepassados e que detinham o domínio sobre as técnicas e modos de lidar com o sobrenatural (cf. Luz, 1987) (22).

Deste modo, a história que é contada enfatiza desde a origem, localização e

sucessivas migrações do grupo, como também o progresso de ocupação da atual área em que esta localizada. Apesar das transformações referendadas não obedecerem a um tempo puramente cronológico, os movimentos tem um caráter contínuo e seqüenciado. Parafraseando Caillois (1972: 79), além de governarem a associação subjetiva das idéias, governam também a associação objetiva dos fatos, relacionando as ligações fortuitas às causais.

A origem dos índios, pois, dar-se-ia a partir de Adão e Eva, “filhos da terra”, em contraposição aos “filhos do mar”, brancos e negros. Ressalta-se, desde a princípio, a questão da terra enquanto elemento fundamental de uma origem legitimadora (cf. Luz, 1987). Os índios viveriam dispersos às margens do São Francisco e sairiam por outras paragens em caçadas, ou a pastorear o gado. Numa destas andanças descobrem uma fonte de água doce e um grupo aí se instala. Neste tempo, os índios eram “limpos” e moravam sob a copa das árvores (Ibidem, 26).

Num ano de grande estiagem, fugiram para a beira do Rio São Francisco, quando alguns permaneceram em Curral dos Bois, enquanto outros seguiram rumo à Tacaratu, Brejo dos Padres (PE). Antes de se retirarem, porém, teriam “encantado” a água da fonte, entupindo-a com um “tacho grande de barro no lugar da veia” e plantando uma “baboseira” em cima. Um velho o fez e apenas um menino o viu. Estes, juntos ao seu grupo, viveram ainda muito tempo em Curral dos Bois, sem contato com os “civilizados”. Ali, iniciaram-se na plantação de mandioca, até que chegaram os primeiros brancos trazendo gado e, com eles, negros fugidos. Até então, viviam sem nenhum tipo de conflito.

Um dia, no entanto, um dos antepassados do atual cacique, à procura de novas pastagens e fugindo de um lugar onde já havia muita gente, perguntou a um velho morador onde encontraria algum local que tivesse água doce e boa para o gado. Este, então, além de indicar-lhe o local, mandou consigo seu filho para que revelasse o segredo da fonte. Saiu, pois, um grupo acompanhado do moço, o “índio do mato” Bugriá, que conhecia o encantamento. Durante a longa caminhada, este saía sempre a caçar com uma flecha e possuía profundo conhecimento de toda a região. Muitos dias se passaram até que um dia, “das 10: 00 para as 11: 00 hs”, Bugre chegou de uma de suas caçadas – quando todos pensavam que teria sido engolido por uma onça - , dando a notícia de que havia achado a fonte, mas que ainda era longe .

Andaram mais um dia, “abrindo picadas e torcendo os burros” até que encontraram a fonte que, desde então, chamar-se-ia de “Fonte Grande”. No local

fizeram um curral para o gado e aí se instalaram, passando o lugar a denominar-se “Brejo do Burgo”, em homenagem ao seu descobridor:

“O herói e, pois, aquele que resolve o conflito em que o indivíduo se debate. “
(Caillois, 1972 : 24)

Após abrirem a fonte, a água desceu, criando toda a embrejação que forma, hoje, o povoado. Anteriormente, toda a área era muito seca, o que impossibilitariam a sua ocupação. Só após a chegada deste grupo, a vida no local se tornaria viável:

“Antes era tudo seco, essa embrejação que tem aí foi da nascente, em quando eles abriram não teve como acumular água. Daí criou essa água que continua até hoje.” (A.P.)

Também nesta área viveram durante longos anos, sem que a presença cada vez mais constante de “brancos” e “civilizados” fosse fonte de maiores conflitos. No entanto, essa história que nos remete a uma espécie de “paraíso perdido”, no qual os “índios” e os “outros” viveriam em harmonia, parece findar-se ao tempo em que chega a área lampião, acompanhado das volantes. Muitos dos ocupantes da região fugiram para outras áreas, enquanto outros se engajaram como rastreadores de cangaceiros ou, ainda, se juntaram ao bando de lampião; alguns Pankararé passando a ocupar posições de destaque, como Mourão e Gato, sempre lembrados (Anaí, 1990).

Após o término dos conflitos, os habitantes voltaram a ocupar a antiga área e junto a eles vieram moradores que haviam se deslocado de diversas localidades vizinhas. Com estes novos moradores, chegaram duas famílias de grandes posseiros, já referidas, aumentando a população local e dando início aos conflitos de terra:

“Quando lampião chegou saltou do mundo pra mata e adispois que a revolta acabou foi que chegou esse bando de nojento branco. Aí tomaram as terras dos caboclos tudinho”. (M.K.)

Assim, podemos observar uma grande ruptura que, segundo a tradição oral recolhida *in loco*, divide o tempo histórico em dois grandes blocos distintos. O que foi chamado de “história antiga” nos remete, pois, a um tempo em que “brancos” e “índios”

conviveria em harmonia. Já a denominada “história recente” corresponde ao início dos desacordos entre os dois grupos.

Vale ressaltar que tal classificação foi por nós construída em consonância ao apreendido na área. Assim, as referências sempre indicam um tempo muito antigo e mítico e outro, cuja própria tradição oral se confunde com os documentos escritos disponíveis. Neste tempo recente, os “mais de dentro da luta” sucederam aos “enfrentantes” (cf. Luz, 1987) que, por sua vez, transforma-se em “conselheiros” e, ou “encantados”, reestruturando uma nova organização política e ritual.

O Ritual Pankararé

“Separado do rito, o mito perde, senão a sua razão de ser, pelo menos o melhor de sua força de exaltação: a capacidade de ser vivido.” (Caillois, 1972: 29)

Concomitantemente à revalorização da tradição oral que visava fundamentar as bases do movimento étnico, houve uma retomada dos rituais Pankararé que, para tanto, se serviram de seus contatos com os vizinhos Pankararu.

A história mítica nos remete ao tempo em que, quando da descoberta da Fonte Grande, foi fundado o primeiro terreiro de “Toré”, onde dançavam os “caboclos de antigamente”:

“Era Maracanã que se chamava e chamava assim porque tinha muito maracanã, que é um pássaro. Ele é quase imitando o periquito, mas o canto dele é desigual do periquito.” (A.P.)

Porém, a grande miscigenação, como a repressão, se estendeu às esferas mágico-religiosas e, durante muito tempo, foram mantidas apenas algumas tradições de caráter sincrético. O grupo de “Penitentes de São Francisco”, assim como as “Rezas de Sant’Ana” e a “Festa de São Roque”, teriam assumido uma expressão católica, embora fossem mantidas e controladas pelos indígenas (FUNAI, s/d). Por sua vez, rituais considerados pagãos como o Toré, o Praiá e a Roda da Jurema, embora guardassem a especificidade étnica, se misturaram a outros folguedos populares tais como o “côco” ou “valseado”, ainda hoje lembrados na área e correntes entre muitas das populações

sertanejas, mais marcadamente no baixo e médio São Francisco (Cf . Cascudo, 1984) .

O que importa, no entanto, não é o fato de a cultura tradicional ter persistido durante este longo tempo, mas, sim, os novos usos que as pessoas conferem aos antigos símbolos e rituais (Conzen et al, 1990: 54). Conquanto, no processo de redefinição étnica, o Toré , assim como o Praiá e a Jurema , emergem como elementos privilegiados de distinção do grupo estudado.

Assim, ainda na década de 60, os Pankararé decidem trazer um pajé da aldeia Pankararu, quando foi “levantado” um terreiro no povoado da Serrota, onde se passou a dançar frequentemente o Toré. Foram construídos, também, os terreiros da Nascente e do Poente, assim como reavivado o antigo Maracanã. À época reaprenderam os rituais do Praiá e do Toré, como também a confecção das vestimentas a novas “toantes”, a serem cantadas nos cerimoniais. Além disto, edificaram um Poró, considerado como a “casa de ciência dos índios”.

Vale salientar que, durante todo o processo de reconhecimento étnico destes índios, as práticas rituais configuraram-se como fonte de constantes conflitos, sendo o Poró alvo de variados ataques por parte dos brancos, e diversas vezes destruído. As lutas em torno dessa casa ritual chegaram a culminar com o assassinato do, então, cacique Ângelo. Ainda hoje, quando da nossa estada na área, os Pankararé haviam suspenso os rituais, devido a conflitos a respeito de uma área que, vizinha ao terreiro, fazia parte de um espaço religioso diferenciado.

Apesar de não nos aprofundarmos numa análise interna e nos significados mais profundos dessas práticas rituais e de, nem sequer termos tido a oportunidade de as ter observado, algumas observações tornam-se imprescindíveis, na medida em que nos informam sobre a própria organização do referido grupo. Para tanto, utilizar-nos-emos de uma pesquisa anteriormente elaborada por Luz (1987).

O Toré e a Praiá são, pois, rituais que tem em comum o culto aos “encantados” – seres espirituais de origem mística -, e o uso da Jurema, uma bebida preparada com a entrecasca da planta do mesmo nome, e reservada, especialmente, para tais ocasiões (Ibidem: 73) (23). O Toré constitui-se em uma dança coletiva aberta a participação do público, com pausas apenas para o consumo da Jurema; podendo durar até o amanhecer. A disposição dos participantes nesta dança obedece a seguinte forma:

“No centro ficam aqueles que ‘puxam’ as canções – o pajé, que dirige o ritual, além de homens e mulheres em que se manifestam os

Encantados. Em torno dos ‘cantadores’ dançam, aos pares, os demais participantes.” (Ibidem: 74)

Após o início dos cantos, denominados de “toantes”, cuja criação em português e numa língua mítica Pankararé é obra dos Encantados, estes últimos assumem o ritual. Os Praiá, que representam uma categoria especial de Encantados, assim como estes próprios, têm por função unir o universo mítico e o mundo dos homens, através de um momento lúdico de afirmação étnica.

Cabe-lhes o diagnóstico de diversas doenças, assim como o aconselhamento e proteção dos indígenas. Apenas os Praiás, no entanto, podem dançar com folguedos, ou seja, vestimentas rituais feitas de croá. Para tanto, esses homens devem observar uma série de prescrições – alimentares e sexuais, dentre outras – e obrigações, até serem considerados aptos a assumirem tais posições.

As cerimônias iniciam-se dentro do Poró, reservado, num primeiro momento, apenas aos Praiá e ao pajé. Neste local, guardam-se as vestimentas rituais, assim como os maracás e outros instrumentos mágicos, que devem ser defumados e encantados com o campriô – cachimbo de madeira com tabaco ou alecrim -, antes do início do ritual (Ibidem: 77). São abençoadas, então, as oferendas e a Jurema que deverão, em seguida, ser distribuídas entre os demais participantes. Após terem bebido e se alimentado, são reiniciados os cantos e as danças, com suas diversas evoluções. Ao final, os Praiá retornam ao Poró, onde continuam a dançar, cantar e a beber a Jurema.

Tais eventos representam uma ruptura simbólica da rotina de vida e trabalho da sociedade que, antes e depois, se prepara para a produção de seus bens, numa

“situação ritual complexa que se instaura e funciona através da redefinição das posições de pessoas na sociedade transformadas em participantes do ritual.” (Brandão, 1978: 88)

Entre os promotores do ritual há relações de troca de serviços, regidas por princípios de “direitos e deveres” e “inclusão e exclusão”, criando hierarquias internas; relações estas que se transferem do campo simbólico para a própria sociedade. Articulam-se, desse modo, as esferas política e religiosa, quando, por meio das práticas rituais, torna-se transparente o esforço de organização do referido grupo. Ocorre, então, uma redefinição e valorização de papéis, tais como o de cacique, pajé, conselheiros e

encantados, dentre outros, que reafirmam a identidade étnico-política dos indivíduos da sociedade Pankararé.

Dessa forma, são atualizados as categorias de prestígios e poder que conformam à hierarquia de status definidos na comunidade. Nas práticas, tais categorias são colocadas em “risco”, quando a própria ordem de significação é reavaliada, alterando, a cada momento, a própria estrutura social (Cf. Sahlins, 1990). Ao mesmo tempo, através de tais dramatizações e representações, são reelaboradas as “imagens mutáveis do velho país” (Conzen et al, 1990: 48), simbolizando a respeitabilidade e distintividade étnica dos membros do grupo.

V. CONCLUSÃO

Vale ressaltar, desde já, que o presente trabalho monográfico se apresenta como uma “virtualidade”, em que todos os pontos apresentados poderiam, posteriormente, ser aprofundados e que podem ter sido negligenciados pelos mais diversos motivos, humanos e materiais.

Ao término do esforço desenvolvido, esperamos, no entanto, poder fornecer ao leitor um quadro o mais possível aproximado da realidade por nos apreendida: o campesinato indígena Pankararé. Absolutamente não esperamos, sequer almejamos, ter dado conta das suas várias dimensões, e com o nível de profundidade desejada, não obstante, talvez inalcançável.

A construção da realidade investigada, ou um modelo mínimo desta, foi, pois, efetuada mediante certo recorte analítico. Através deste, os registros realizados pelo pesquisador, guiados pela sua subjetividade, informada pelos preceitos teórico-metodológicos, se combinam aos discursos e categorias dos próprios observados, quando buscamos integrá-los.

Não obstante, entre todas as diferenças aventadas entre as sociedades, a maior e entre o observador e o observado, em que a comparação entre o “nós” e o “eles” pode modificar o próprio quadro conceitual da ciência (cf. Dumont, 1895). Trata-se em, depois de adquirida certa familiaridade com a sociedade estudada, traduzi-la para a nossa e da Antropologia que faz dela parta.

Para tanto, é necessário organizar o maior catálogo das categorias nativas, só possíveis através de um meticoloso trabalho de campo, numa etapa em que a

experimentação e a conceitualização não está separada. Destarte, além de fazer conciliar a subjetividade, a apreensão deve fornecer um conjunto de elementos que “para ser válido, apresentar-se de maneira sistemática e coordenada” (Lévi-Strauss, 1974: 17).

Após se ter dividido e abstraído a sociedade em suas diversas instituições, é necessário, pois, recompor o todo, integrando-o num sistema, em que o concreto e o principal elemento:

“O estudo do concreto, que é também o do completo, é possível e mais cativante e explicativo ainda em sociologia...” (Mauss, 1974: 181)

Nesse sentido, as caracterizações histórico-geográficas, assim como as descrições das práticas e representações, fazem com jamais possa ser esquecido que a série ilimitada de OBJETOS que constitui a Antropologia procede do OBJETO fundamental que é a sociedade em questão. Reintegra-se, assim, a subjetividade de volta à objetividade, que é a realidade concreta, localizada no tempo e no espaço, assim como em um indivíduo qualquer de uma dada sociedade.

Haja vista as importâncias conferidas a concreticidade desse objeto, pretendemos num momento posterior, dar prosseguimento a presente investigação através de uma “análise situacional” (cf. Velsen, 1987), em que os agentes possam ser apreendidos quando defrontados diante de determinadas escolhas entre padrões alternativos de comportamento.

Para tanto, far-se-á necessário o privilegiamento de uma série de casos inter-relacionados que envolvam um número limitado de pessoas, num espaço e tempo também limitados, informados, no entanto, com outros dados já coletados: a festa do Chico. Esta escolha deve-se ao fato de que sobre esse evento já possuímos bastantes informações etnográficas.

Buscaremos compreender como os indivíduos reagem a normas conflitantes e como estas são incorporadas enquanto condutas orientadas para atender às mais diversas finalidades, dadas por situações específicas. Isto permitira reintegrar o Fato Social em seu caráter tridimensional: a realidade sincrônica, diacrônica e psicológica.

Por fim, depois de “suportar uma busca interminável de invisíveis agulhas em infinitos palheiros” (Geertz, 1989: 58), que é o próprio trabalho de pesquisa, resta-nos questionar qual o destino de todo o esforço despendido. Após, então, ter sido transformada a realidade em conhecimento, permanece o problema de como trazê-lo de

volta a realidade, quando deverá atentar para diversos fins, além da legitimação acadêmica:

“Por mais distante que estejam dos bosques da academia, os antropólogos buscam seus assuntos_uma praia na Polinésia, um planto crestado na Amazônia_ e escrevem sobre eles com a ajuda de estantes, bibliotecas, quadros-negros e seminários.... O que se tem mais perto é um nervosismo difuso sobre o ato de pretender explicar enigmáticos outros a pretexto de que se viveu com eles em seu habitat nativo e se passou a vista nos escritos dos que ali estiveram. A pergunta de Emaways [mulher etíope que indaga a Michel Leiris, de quem recebera canetas, tinta e um caderno para que pudesse registrar por si mesma, ou ditar para seu filho o manuscrito de suas canções...] agora esta por toda a parte: o que acontece com a realidade quando ela e despachada para fora?” (Geertz, 1989: 58- 60)

VI. NOTAS:

- 1.** Atualmente em fase de ampliação para Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas do Nordeste.
- 2.** As noções e conceitos utilizados serão definidos com maior Precisão no capítulo I, após o que, poderão aparecer, muitas vezes, como supostos no decorrer da dissertação.
- 3.** Raso- “capoeira baixa, na qual as árvores e arbustos se emaranham, formando uma trama de urdidura” (Dicionário Aurélio Buarque de Holanda).
- 4.** Inclusive com a participação, na Câmara Municipal de Gloria, da primeira vereadora índia do Brasil, Josefa Pereira de Xavier (nossa anfitriã), eleita com a totalidade dos votos dos Pankararé e de dois outros povos indígenas do município: os Pankararé e os Xucuru-Kariri (Anai: 1990).

5. Ressaltamos a importância simbólica desta fonte, sempre referendada: nos mitos que serão, posteriormente, apresentados.

6. No entanto, tais especulações carecem de estudos históricos mais aprofundados.

7. Ainda a substancializar esta tese, foi realizado em Brejo dos Padres um levantamento dos vocábulos correntes entre os nativos, onde o termo Pankararé indicaria um status mais elevado entre os Praia, ritual ainda vigente no grupo estudado.

8. Tais rituais serão estudados no capítulo referente a etnicidade.

9. Essa década remete-nos, também, a presença de Lampião e das volantes, cuja importância e mais destacada na tradição oral do que nos documentos disponíveis.

10. Vide Wortmann (1985) para aprofundar questões relativas às práticas matrimoniais, em suas conexões com o acesso a terra e a reprodução social.

11. INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), INTERBA (Instituto de Terras da Bahia), MIRAD (Ministério da Reforma Agrária e Desenvolvimento), CIMI (Conselho Indigenista Missionário), STRG (Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Gloria), ANAI (Associação Nacional de Apoio ao Índio), dentre outros.

12. Trata-se do leito temporário do riacho do Tonã, que corresponde à área brejada, onde as terras são significativamente mais férteis que as demais.

13. Artigo 67 das disposições transitórias da Constituição Federal.

14. As dificuldades em se estabelecer um quadro demográfico mais rigoroso deve-se, sobretudo, flutuação populacional decorrente das migrações.

15. Como também: Torrão, Tiririca, Baixa da Briga, Lagoa do Nego, Baixa do Gento, Baixa do Gemedor, Baixa da Mulher, dentre outras.

- 16.** Remetemo-nos, aqui, a articulação entre as situações de campesinato e etnicidade.
- 17.** A prática da migração é realizada, preferencialmente, nas fases em que a fragmentação da unidade doméstica é mais fácil: entre jovens e casais sem filhos. Os homens exercem atividades ligadas à alimentação, enquanto as mulheres, confecção de roupas ou trabalhos domésticos.
- 18.** Como também: Croá, Recanto do Gato, Trindade, Letreiro, Ribeiro, dentre outras.
- 19.** Poço feito numa concavidade de pedra, medindo até "14 palmos" de profundidade, que retém água nas épocas chuvosas, secando de acordo com a demanda.
- 20.** Escavação feita num tipo de barro que não absorve a água, conservando-a como numa barragem.
- 21.** "... Tendo em visto quão pouco elucidativo é o conceito de ideologia em suas várias acepções, é-se conduzido a admitir uma categoria [que, embora residual seja] irreduzível, que seria cultura" (Carneiro da Cunha, 1989: 53).
- 22.** Assim é que, Zeferino, o primeiro "enfrentante" depois de uma disputa sobre limites de sua própria roca, era um dos mais indicados para os "depoimentos".
- 23.** O ritual da 'Jurema' apresenta-se como elemento privilegiado na definição dos grupos étnicos do NE em seu conjunto, já que todos o praticam (Cf. Sampaio, 1986).

VII. BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano de

1960 – Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil. Sociedade Capistrano de Abreu. 2 ed. Rio de Janeiro, Ed. Briguiet.

1969 - Capítulos de História Colonial (1500 – 1800). Sociedade Capistrano de

Abreu, 5 edição. Rio de Janeiro, Ed. Briguiet.

ABREU, Ouidio

1982 – “Parentesco e Identidade Social”. In, Cardoso de Oliveira, R. (org), ANUARIO ANTROPOLOGICO 80. Fortaleza, UFC; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

ANAI, Associação Nacional de Apoio ao Índio

1990 - Boletim, n 6. Bahia.

ARCHETTI, Eduardo P. e AASS, Swein

1977 - “Una Vision General de los Estudios sobre el Campesinato”. In, Revista Praguaya de Sociologia. Ano14, n 38.

BEOZZO, Jose Oscar

1983 - Leis e Regimentos das Missões, Política Indigenista no Brasil. São Paulo, Ed. Loyola.

BOJUNGA, Cláudio

1989 – “Raso da Catarina, sem água, sem misericórdia”. In, Revista Good Year. Premio Aberje, São Paulo.

BOURDIEU, Pierre

1979 - O Desencantamento do Mundo. São Paulo, Ed. Perspectiva.

1980 – “Structures, Habitus, Pratiques”. In. LE SENS PRATIQUE Paris, lês editiones de minuit.

1983 – “Esboço de uma Prática”. In, Ortiz, Renato (org), PIERRE BOURDIEU: SOCIOLOGIA. São Paulo, Ed. Atica.

1987 - A Economia das Trcas Simbólicas. São Paulo, Ed. Perspectiva.

BRANDAO, Carlos Rodrigues

1978 - O Divino, O Santo e a Senhora. Rio de Janeiro, Campanha de defesa do

folclore Brasileiro, FUNARTE.

1985 - Pesquisa Participante. São Paulo, Ed. Brasiliense.

BRASILEIRO, Sheila e Sampaio, J. A.

1991 - "Pankararé". In, Povos Indígenas da Bahia. Dat.

CAILLOIS, Roger

1972 - O Mito e o Homem. Lisboa, Ed. Perspectiva do homem, Edições 70.

CAPRA, Fritjot

1982 - O Ponto de Mutação. São Paulo, Ed. Cultrix.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1972 - O Índio e o Mundo dos Brancos. São Paulo, liv. Pioneira Editora.

1976 - Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, liv. Pioneira Editora.

1978 - " Por uma Sociologia do Campesinato Indígena no Brasil ". In A Sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro; Brasília, UNB.

CARVALHO, Maria Rosário G. de (org)

1989 - Identidade Étnica, Mobilização Política e Cidadania. Salvador, UFBA, EGBA, DEA.

CASCUDO, Luis da Câmara

1984 - Dicionário do Folclore Brasileiro. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia.

CHAYANOV, Alexander

1925 - La Organizacion de La Unidad Campesina. Buenos Aires, Ed. Nueva Vision

CONZEN, K. Neil set al

1990 - The Invention The Ethnicity, A perspective from USA. Altretalig, Edizione Givanni Agnelli.

CUNHA, Manuela Carneiro

DUMONT, Louis

1985 - O Individualismo. Rio de Janeiro, Ed. Rocco.

DURHAM, Eunice

ECO, Humberto

1983 - Como Se Faz Uma Tese. São Paulo, Ed. Perspectiva.

FUNAI, Fundação Nacional de Apoio ao Índio

1980 - Relatório do grupo de trabalho, portaria n 675/ E

s/ d - Projeto de pesquisa: Brejo do Burgo, Economia e Sociedade.

s/d - Relatório preliminar sobre a situação dos Pankararé do Brejo do Burgo.

FERNANDES, Florestan

1989 - A Organização Social dos Tupinambás. São Paulo, HICITEC.

GARCIA JR., Afrânio R.

1983 - Terra de Trabalho. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.

1989 - O Sul: O Caminho do Roçado. São Paulo, Ed. Marco Zero; Brasília,

UNB, MCT, CNPq.

GEERTZ, Clifford

1989 – “Estar lá, escrever aqui”. In, DIALOGO. Rio de Janeiro, n 3, vol. 22.

HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de

1979 - A Morada da Vida. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.

HOHENTHAL JR., W. D.

1960 – “As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco”. In, REVISTA DO MUSEU PAULISTA, vol. XII, São Paulo.

INTERBA, Instituto de Terras da Bahia

1987 - Levantamento de dados sobre a área indígena dos Pankararé.

LEACH, E. R.

1976 - Sistemas Políticos de La Alta Birmânia. Barcelona, Ed. Anagrama.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1967 – “A noção de estrutura em Etnologia” e “Estrutura e História”. In, ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro.

1974 – “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In, SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA. São Paulo, EPU.

1978 – “Quando o mito se torna história”. In, MITO E SIGNIFICADO São Paulo, Ed. Martins Fontes.

LUZ, Lídia Isabel

1987 - Dossiê do Comitê Pro-Índio ao Grupo de Trabalho Interministerial para Regulamentação Fundiária da Área Indígena Pankararé . São Paulo.

MAUSS, Marcel

1974 – “Conclusão”. In, SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA. São Paulo, EPU, EDUSP.

MICELI, Sergio

1987 – “Introdução: A Força do Sentido”. In, Bourdieu, Pierre – A ECONOMIA DAS TROCAS SIMBOLICAS. São Paulo, Ed. Perspectiva.

MONTEIRO, Elizabeth B.

1983 - “Relatório sobre os índios de curral dos bois”. Brasília, Funai. Dat.

MOURA, Margarida Maria

1988 - OS DESERDADOS DA TERRA. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil.

NEVES, Delma Pessanha

1985 - “Diferenciação socioeconômico do campesinato”. In, CIENCIAS

SOCIAIS HOJE. São Paulo. Cortez Editora. ANPOCS.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco

1988 - O NOSSO GOVERNO. São Paulo, Ed Marco Zero; Brasília, MCT, CNPq.

ORTIZ, Renato

1983 - “Introdução”. In, Ortiz, Renato (org.) - PIERRE BOURDIEU: SOCIOLOGIA. São Paulo, Ed. Atica.

PINTO, Estevão

1956 - ETNOLOGIA BRASILEIRA, Fulniô: os últimos tapuias. São Paulo, Brasiliana.

PRADA, Raul

1988 - “Epistemologia del Dato”. In, REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA. Enero.

PRITCHARD, E. E. Evans

1978 - Os Nuer. São Paulo, Ed. Perspectiva.

ROCHA JR., Omar da

1982 - “O índio é federal: O INTERBA no caso Pankararé”. Nova Friburgo, ANPOCS. Dat.

ROSA, Guimarães

1984 - MANUELZAO E MIGUILIM. Rio de Janeiro, Ed Nova Fronteira.

1986 - GRANDE SERTAO: VEREDAS. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.

SAHLINS, Marshal

1990 - ILHAS DE HISTORIA. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

SAMPAIO, Jose A. L.

1986 - DE CABOCLO A INDIO; Etnicidade e Organização Social e Política

entre povos contemporâneos no NE do Brasil, o caso Kapinawá. Campinas, UNICAMP. Dat.

SEYFERTH, Giralda

1983 – “A Representação do Trabalho Alemão na Ideologia Étnica Teuto-Brasileira”. In, Carvalho, Maria G. de (org.) – IDENTIDADE ETNICA, MOBILIZACAO POLITICA E CIDADANIA. Salvador, UFBA, EGBA, OEA.

SOARES, Carlos Alberto

1977 – “Pankararé do Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado”. In, Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, mim, FUNAI.

THIOLLENT, Michel et al

1980 - Critica Metodológica, Investigação Social e Enquête Operaria. São Paulo, Ed. Polis.

1988 - Metodologia da Pesquisa-Acao. São Paulo, Ed. Cortez.

VELSEN, J Van

1987 - “A Analise Situacional e o Método de Estudo de Caso Comparado”. In, Feldman-Bianco, Bela (org.) – ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES CONTEMPORANEAS. São Paulo, Ed. Global.

WORTMANN, Ellen

1983 - “O Sitio Camponês”. In, Cardoso de Oliveira, R (org.) – ANUARIO ANTROPOLOGICO 81. Fortaleza, UFC, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro.

1985 - “Parentesco e Reprodução Camponesa”. In, CIENCIAS SOCIAIS HOJE. São Paulo, Cortez Editora, ANPOCS.

WORMANN, Klauss

1990 - Com Parente não se negocia: O Campesinato como ordem moral’. In, ANUARIO ANTROPOLOGICO 87. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro; Brasília, UnB.