



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA
DEPARTAMENTO DE SISTEMÁTICA E ECOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS BIOLÓGICAS
(ZOOLOGIA)

DINÂMICA DA CAÇA E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS NO SERTÃO DA
SERRA NEGRA (PE)

Nivaldo Aureliano Léo Neto

João Pessoa

2015

NIVALDO AURELIANO LÉO NETO

**DINÂMICA DA CAÇA E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS NO SERTÃO DA
SERRA NEGRA (PE)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências
Biológicas (PPGCB) como requisito para a obtenção do título de
Doutor em Ciências Biológicas (área de concentração Zoologia)
pela Universidade Federal da Paraíba, campus I.

Orientador: Prof. Dr. Rômulo Romeu da Nóbrega Alves

João Pessoa

2015

L576d Léo Neto, Nivaldo Aureliano.
Dinâmica da caça e conflitos socioambientais no sertão da
Serra Negra (PE) / Nivaldo Aureliano Léo Neto.- João Pessoa,
2015.
226f. : il.
Orientador: Rômulo Romeu da Nóbrega Alves
Tese (Doutorado) - UFPB/CCEN
1. Zoologia. 2. Etnozoologia. 3. Ecologia política.
4. Conflitos socioambientais. 5. Territorialidade. 6. Fauna - uso.

UFPB/BC

CDU: 59(043)

**DINÂMICA DA CAÇA E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS NO SERTÃO DA
SERRA NEGRA (PE)**

*Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e
Tecnológico (CNPq)*

Banca Examinadora

Prof. Dr. Rômulo Romeu da Nóbrega Alves
Orientador

Prof. Dr. Ângelo Giuseppe Chaves Alves
Examinador externo - UFRPE

Prof Dr. Estêvão Martins Palitot
Examinador interno - UFPB

Prof. Dr. Fábio Mura
Examinador interno – UFPB

Prof. Dr. José da Silva Mourão
Examinador externo - UEPB

Suplentes:

Profa.Dra. Alexandra Barbosa da Silva - UFPB Prof Dr. Celso Feitosa Martins - UFPB

À Serra Negra

AGRADECIMENTOS

Muitas seriam as pessoas e ocasiões que aqui poderia agradecer por terem proporcionado alguma vivência que tenha contribuído, de alguma forma, para o constante processo de formação. Algumas dessas seriam consideradas não ligadas com esta tese, mas acredito que de alguma forma se emaranham. As vivências e as experiências que delas suscitam é que formaram este trabalho.

Tive a oportunidade de dialogar (às vezes mais escutando que falando) e aprender com algumas pessoas. Rodrigo A. Grunewald, Marcos Albuquerque, Alexandre Gomes, Fábio Mura, Estêvão Palitot, Ângelo Alves. Alexandra Silva, assumindo como suplente na última hora, forneceu valiosas contribuições para além deste trabalho acadêmico.

A Rômulo e Mourão, orientador e examinador, agradeço por terem feito parte da minha graduação na UEPB. Através dessa vivência, fui apresentado ao mundo da Etnobiologia e Etnoecologia.

Luana Poliseli Ramos, o compartilhamento de insatisfações e o desejo de novas abordagens fez com que bons argumentos e reflexões germinassem.

Aos funcionários do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO), por concederem algumas entrevistas.

A sincronia de conhecer o Hildo Leal Rosa, no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano(PE) e de poder compartilhar uma conversa sobre a Serra Negra esclarecedora, provendo informações de suas buscas pessoais.

A Carmelo Fioraso, por ter salvado de um HD queimado os arquivos da tese (e outros tantos), faltando pouco mais de um mês para a defesa.

Aos indígenas Pipipã e Kambiwá, tanto aos que participaram, concedendo entrevistas, mas também aqueles e aquelas que estiveram comigo, em certos momentos, durante um ritual do Auricuri no ano de 2014.

As minhas raízes familiares, por me preencherem de narrativas que rememoravam alguns tempos difíceis e outros tantos felizes. Lembranças singelas que só agora começam (em seu tempo normal de maturação) a reverberar.

A Larissa Isidoro Serradela, companheira, com amor. Pelo incentivo, ousadia e bravura de mel. Agradeço pelos dias que foram e que seguirão para além desta tese.

Ao povo que insiste, resiste e existe na luta

SUMÁRIO

LISTA DE TABELAS

LISTA DE FIGURAS

LISTA DE SIGLAS

RESUMO	17
ABSTRACT	18
INTRODUÇÃO	19
REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO	25
A Caatinga: ambiente de múltiplas configurações.....	32
Pelos “certões da Serra Negra”.....	35

CAPÍTULO I- "A trilha dos Antigos: dinâmica da caça e o conhecimento científico local sobre o ambiente".....52

Resultados e Discussão.....	54
Tradição como processo.....	66
A caça como uma performance: processos de co-evolução com o ambiente.....	77
Rastreamento a trilha da vida: o conhecimento científico local dos caçadores Pipipã.....	85
Grupos de caça: malhas de reciprocidade.....	113
“A caça é o sangue do índio”: conhecimento/territorialidade específica e identidade étnica.....	122
Considerações: a necessidade de ampliações e colaborações.....	125

CAPÍTULO II- "Nós somos os donos e temos zelo na nossa mata": conflitos socioambientais em uma Unidade de Conservação inserida em território indígena.....129

Políticas de desenvolvimento, apropriações territoriais conflitantes, práticas de desmatamento.....	133
Assegurando “a Nação”.....	144
Controvérsias jurídicas e conflito intra-Estado.....	159

O Plano de Manejo da REBIO Serra Negra: discurso anti-indígena?.....	186
A desconsideração dos saberes.....	188
As contradições sobre a eficácia de um sistema gestor.....	191
Lógicas desenvolvimentistas.....	192
Roteiro de operações: os objetivos de uma não-sobreposição.....	194
Considerações: Em nome de qual Lei?.....	196

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....201

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....204

ANEXO

Declaração de Belém

Alvos de Uso Sustentável

LISTA DE TABELAS

Tabela I: Animais conhecidos pelos índios e com interação cinegética. Legenda: P- Pipipã; K- Kambiwá.....	56
Tabela II: Observações de três interlocutores sobre alguns aspectos biológicos e ecológicos de animais caçados.	97
Tabela III: Relação de propriedades participantes do Plano de Manejo referente a produtos madeireiros, de acordo com publicação do MMA em 2008.	135
Tabela IV: Categorização das Unidades de Conservação pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação.....	147

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Aldeias visitadas pelo pesquisador. As marcações em azul são as aldeias do povo Pipipã, em amarelo, povo Kambiwá. Visualiza-se, ainda, a localização da Reserva Biológica de Serra Negra. A delimitação em amarelo consiste em território Kambiwá, demonstrando a situação de território inter-étnico.	27
Figura 2: Reserva da Biosfera da Caatinga e seus respectivos zoneamentos.....	35
Figura 3: Divisão municipal de Pernambuco, apresentando os municípios nos quais os povos Kambiwá e Pipipã residem e os locais vizinhos. Fonte: Adaptado do Mapa Político do Estado de Pernambuco, IBGE (2009).	43
Figura 4: Relação entre a produção de carvão vegetal (em toneladas) e valor da produção no município de Ibimirim, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.	44
Figura 5: Relação entre a produção de carvão vegetal (em toneladas) e valor da produção no município de Inajá, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.	44

Figura 6: Relação entre a produção de carvão vegetal (em toneladas) e valor da produção no município de Floresta, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.	45
Figura 7: Relação da produção de carvão vegetal (em toneladas) nos municípios de Ibimirim, Inajá e Floresta. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.....	45
Figura 8: Relação entre a produção de madeira em lenha (por metros cúbicos) e valor da produção no município de Ibimirim, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.....	46
Figura 9: Relação entre a produção de madeira em lenha (por metros cúbicos) e valor da produção no município de Inajá, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.	46
Figura 10: Relação entre a produção de madeira em lenha (por metros cúbicos) e valor da produção no município de Floresta, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.	47
Figura 11: Relação do valor de produção relativa à venda de madeira em lenha nos municípios de Floresta, Inajá e Ibimirim. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.	48
Figura 12: Reserva da Biosfera da Caatinga no Estado de Pernambuco. Os pontos amarelos localizam áreas de extração da vegetação da caatinga, em forma de propriedades regulamentadas por um plano de manejo florestal.....	50
Figura 13: Exemplo da configuração ambiental da região, com o perímetro da Reserva da Biosfera da Caatinga, o Eixo Leste do Projeto de Integração do Rio São Francisco (linha vermelha), áreas de manejo florestal (pontos amarelos), a Reserva Biológica de Serra Negra (ícone em árvore) e grupos indígenas com território delimitado ou em processo.....	51
Figura 14: Eixos Norte e Leste do Projeto de Integração do Rio São Francisco.....	64

Figura 15: Percurso realizado em atividade de caça registrada. Da aldeia Travessão do Ouro (povo Pipipã), para uma região de ocupação ancestral do grupo e, atualmente, de propriedade particular (ponto vermelho). O ponto azul demonstra um trecho de localização do Eixo Leste do Projeto de Integração do São Francisco, local de passagem para o segundo local escolhido (Rancho 1) e, posteriormente, o local definitivo (Rancho 2). As linhas não indicam o caminho real percorrido, apenas um indicativo do trecho.

.....66

Figura 16: Espingardas, de calibres variados, utilizadas pelos caçadores em uma expedição de caça.70

Figura 17: Crafuncha. À esquerda, visualiza-se o cano para o disparo de chumbo no centro da estrutura de madeira. A base de ferro, com o mecanismo de disparo, é colocada no caminho pelo qual o animal percorre. À direita, parte superior em posição de disparo (desarmada), lembrando uma ratoeira, com placa de ferro na qual o chumbo é disposto.

.....73

Figura 18: Arataca utilizada para a captura de preás (*Cavia aperea*). Colocada na vareda (caminho pelo qual o animal se locomove) do preá, o alçapão se abre, conforme demonstrado à direita, prendendo o animal.74

Figura 19: Detalhe esquemático de um trecho de armadilha de queda com cerca-guia, na qual a cerca passa pela parte superior do recipiente. A linha tracejada representa o nível do solo. Retirado de Cechin e Martins, 2000).75

Figura 20: Exemplos de disposição de armadilhas de queda. As linhas representam cercas-guia e os círculos, recipientes. A: disposições em linha. B: disposição radial. Retirado de Cechin e Martins (2000).76

Figura 21: Adelson, caçador Pipipã, demonstra algumas possibilidades de se utilizar as mãos como “arremedo”, técnica de caça que imita o canto de algumas aves, como rolinhas, juritis, lambus. Notar na foto do detalhe da mão, criança, ao fundo, procurando imitar os gestos.85

Figura 22: Esquema representativo abordando conhecimentos sobre comportamento reprodutivo dos animais e ciclos sazonais.	87
Figura 23: Esquema representativo abordando comportamento alimentar dos animais e possibilidade de caça, associado à ciclos de vegetação.	89
Figura 24: Aió, bolsa confeccionada com fibras de caroá, utilizada pelos caçadores para guardar objetos pessoais, como facas, e transportar pequenos animais abatidos.	90
Figura 25: Fruto do mandacaru (<i>Cereus jamacaru</i>), utilizado como alimento pelos caçadores e por animais como aves e alguns mamíferos.....	91
Figura 26: Croá (<i>Neoglaziovia variegata</i>). À esquerda: vista lateral do croá; à direita: “olho” do croá, a parte comestível.	91
Figura 27: Acima: Plantas de macambira (<i>Bromelia laciniosa</i>) ; abaixo, à esquerda: parte central da macambira arrancada; abaixo, à direita: detalhe do “olho” da macambira, a parte comestível.	92
Figura 28: Alastrado (<i>Pilosocereus gounellei</i>) cactácea utilizada como alimento pelos caçadores, sendo necessário, para a sua ingestão, o preparo em brasas.	93
Figura 29: Pau-ferro, também chamada de jucá (<i>Libidibia ferrea</i>). A flor e a vagem são alimentos do veado (<i>Mazama americana</i>)	94
Figura 30: A- Em primeiro plano, árvore de arapiraca (<i>Chloroleucon</i> sp.), cujas folhas são ingeridas pelo veado (<i>Mazama americana</i>) ; B- Em primeiro plano, centralizada, galho de sipaúba (<i>Thiloa glaucocarpa</i>) com escassas e pequenas folhas verdes.....	95
Figura 31: Batata-de-peba (<i>Turbina cordata</i>) . Abaixo, à esquerda: detalhe da raiz. Abaixo, à direita: detalhe da parte superior da folha.	96

Figura 32: Esquema representativo abordando ciclo sazonal de uma planta associado a comportamento alimentar de animais, com possibilidade de atividades de caça.....	101
Figura 33: A- Rastro de teiú (<i>Tupinambis merianae</i>) ; B- Rastro de seriema (<i>Cariama cristata</i>); C e D – Rastros de raposa (<i>Cerdocyon thous</i>).	102
Figura 34: Peba - macho (<i>Euphractus sexcinctus</i>) capturado durante a caçada.....	106
Figura 35: Peba (<i>Euphractus sexcinctus</i>) colocado no fogo para facilitar a retirada do couro.	107
Figura 36: Com um facão, caçador inicia o processo de retirada do couro do animal.....	108
Figura 37: Índio segurando parte das vísceras do animal, chamada de fel.....	109
Figura 38: À esquerda: fígado de peba; à direita: bofe (pulmão) de peba.	110
Figura 39: A- Peba (<i>Euphractus sexcinctus</i>) ; B – Gato-do-mato pintado (<i>Leopardus tigrinus</i>) ; C – Jibóia (<i>Boa constrictor</i>) ; D – Araras (Psitacidae) esculpidas em mandacaru.	111
Figura 40: A- Tatu (<i>Dasypus novemcinctus</i>); B- Seriema (<i>Cariama cristata</i>) ; C- Ema (<i>Rhea americana</i>); D- Caititú (<i>Tayassu tajacu</i>).	112
Figura 41: Cutia (<i>Dasyprocta prymnolopha</i>). À direita, detalhe mostrando um dos alimentos ingeridos por este animal, o licuri.	113
Figura 42: Umbuzeiro (<i>Spondias tuberosa</i>), planta de grande importância na caatinga, uma vez que oferece frutos, sombra e, de suas raízes, retira-se água.....	136

Figura 43: Caminhão transitando pela cidade de Inajá com carga de madeira, oficialmente, de algaroba (<i>Prosopis juliflora</i>). Atentar para a condição de insegurança do trabalhador sentado no pára-choque.	137
Figura 44: Panorâmica de área degradada, segundo os índios. À esquerda do caminho, percebemos uma vegetação baixa, em recomposição lenta. À direita, área degradada pela extração de madeira.	139
Figura 45: Pneu abandonado de caminhão de madeireiros.	140
Figura 46: Correntes utilizadas por fazendeiros para o desmatamento da área para plantação de capim e palma. À direita, detalhe de roda dentada localizada no centro da corrente para facilitar a retirada da vegetação.	142
Figura 47: Dentro da Reserva Biológica de Serra Negra, no local onde os limites dos 3 municípios que a compreendem (Floresta, Tacaratu e Inajá) se encontram, há um marco identificatório.	145
Figura 48: Placa de identificação da REBIO Serra Negra, localizada na atual base de operações do ICMBIO.	148
Figura 49: Vestígios de caçadores dentro da REBIO. À esquerda, os círculos em vermelho foram indicados pelos índios como as marcas dos cachorros, cujo detalhe está à direita. Ainda na foto da esquerda, a área sem folhas teria servido como dormida para o caçador.	154
Figura 50: Na cidade de Recife (Pernambuco), índios Pipipã, durante atividades referentes ao Abril Indígena, no ano de 2013, reivindicam acesso à Serra Negra. Foto: Camila Santana.	155
Figura 51: Professores, professoras, estudantes, pais e algumas lideranças indígenas iniciam as aulas no ambiente da Serra Negra.	164
Figura 52: Pintura em parede de escola indígena da etnia Kambiwá.	165

Figura 53: Desenho de criança no qual observamos alguns lugares sagrados para os indígenas Pipipã, como a árvore do Pau-Oco, o Pau-Alho (<i>Gallesia integrifolia</i> (Spreng.) Harms) e a Mata do Ventador.....	167
Figura 54: Pau-Alho(<i>Gallesia integrifolia</i> (Spreng.) Harms).....	168
Figura 55: Desenho feito por uma criança de oito anos, no qual observamos a representação da Serra Negra e do local no qual os índios ficam acampados, durante os dez dias do Auricuri.	169
Figura 56: Desenho feito por criança de sete anos, no qual observamos a representação da Serra Negra com alguns pontos considerados sagrados, como a Mata do Ventador e o Pau-Oco.....	170
Figura 57: Representação da subida que leva à Serra Negra.....	171
Figura 58: Esquema representativo abordando serviços ecossistêmicos proporcionados pelo Brejo de Altitude da Serra Negra.....	176
Figura 59: Desenho feito por criança de 10 anos, no qual percebemos alguns elementos, inclusive com a colocação do indígena no ambiente.....	177
Figura 60: Desenho feito por um antigo caçador, no qual notamos a Serra Negra, alguns animais e a execução do ritual do toré, durante o Aricuri.....	178
Figura 61: Desenho feito por uma jovem Pipipã, registrando a minha presença, enquanto pesquisador, durante o Auricuri da Serra Negra no ano de 2014.....	180
Figura 62: Vista de uma das casas da base de operações da REBIO Serra Negra, atualmente abandonada.....	185

LISTA DE SIGLAS

CIOSAC/PM - Companhia Independente de Operações e Sobrevivência na Caatinga/Polícia Militar

CF – Constituição Federal de 1988

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

ICMBIO – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MPF – Ministério Público Federal

PAC – Programa de Aceleração de Crescimento PISF – Projeto de Integração do São

Francisco PM – Plano de Manejo

REBIO – Reserva Biológica

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação

SUDENE – Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

TAC – Termo de Ajustamento de Conduta

UC – Unidade de Conservação

RESUMO

Este estudo abordou a dinâmica que está atrelada à atividade de caça, ao percebê-la como uma forma de experienciar e construir os nichos. Para tal, participaram deste trabalho os povos indígenas Kambiwá e Pipipã, localizados no sertão do Estado de Pernambuco, entrevistando-se 19 índios (7 do povo Kambiwá e 12 do povo Pipipã), que citaram 58 animais, sendo 25 mamíferos, 29 aves e 4 répteis. Se atualmente, por vários fatores, a caça torna-se menos frequente, nem por isto alguns indígenas deixam de realizá-la pois esta, segundo as percepções, seria uma tradição. Por ser dinâmica, a tradição da caça encontra processos de resignificação em um ambiente no qual o desmatamento por parte de não-índios, muitas vezes autorizada por órgãos federais, modifica e impõe alterações. A perda do território, do ambiente do povo Pipipã e Kambiwá, faz com que a luta dos indígenas pela manutenção deste se confronte, inclusive, com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO). Os povos indígenas em questão possuem limites de seu território (ancestral e reivindicado), além de extensas narrativas sobre os antepassados, associadas à Serra Negra. Esta, por sua vez, constitui-se em uma Unidade de Conservação, regida por dispositivos específicos e gerida pelo ICMBIO. Procurando compreender tais conflitos e os discursos proferidos pelas partes, foram entrevistados quatro funcionários da referida autarquia, além dos indígenas. Diante disto, compreende-se a historicidade dos ambientes e os processos de co-evolução dos organismos, atuando incisivamente na construção dos nichos. Em tais movimentos, as ações de diversos sujeitos se emaranham, nos alertando para a necessidade de abordagens integrativas e colaborativas, minimizando conflitos que são gerados por percepções postas como antagônicas, rotuladas como oposição de interesses enquanto guardam semelhanças.

Palavras-chave: Etnozoologia, Ecologia Política, Conflitos socioambientais, Territorialidade, Uso da Fauna.

ABSTRACT

This study examined the dynamics linked to hunting, a way to experience and build niches. Accordingly, the participants in this study were the Kambiwá and Pippã, indigenous people of the backcountry of Pernambuco State. Nineteen individuals (7 Kambiwá and 12 Pippã) were interviewed; they cited 58 animals as game, including 25 mammals, 29 birds and 4 reptiles. If now, due to various factors, hunting becomes less common or some of these people stop hunting because this would be seen as a tradition. Because the hunting tradition is dynamic, it is resilient in an environment where deforestation, partly by non-indigenous people and often authorized by federal agencies, causes changes. With the loss of territory of the environment of the Pippã and Kambiwá, the indigenous people struggle to maintain it, including the Chico Mendes Institute for Biodiversity Conservation (ICMBIO). The indigenous people in question know the boundaries of their territory (ancestor and claimed) and have extensive accounts of the ancestors associated with the Serra Negra. This is moreover a conservation unit, governed by specific agencies and managed by ICMBIO. In trying to understand such conflicts and talks by the parties, four employees of that municipality as well as the indigenous individuals were interviewed. Given this, one can understand the history of environments and processes of co-evolution of organisms, acting incisively in the construction of niches. In such movements, the actions of many subjects intertwine, alerting us to the need for integrative and collaborative approaches to minimize conflicts that are generated by perceptions viewed as antagonistic, considered opposing interests while showing similarities.

Keywords: Ethnozoology, Political Ecology, Environmental Conflicts, Territoriality, Use of Fauna.

INTRODUÇÃO

As categorizações e conceitos científicos acabam por reger a vida cotidiana dos indivíduos, mesmo que estes não sejam, propriamente, "cientistas". Por exemplo, a ruptura epistemológica entre o que se considera como "Natureza" e "Cultura", é o eixo fundador das chamadas "Ciências da Natureza" por um lado e, de outro, das "Ciências Humanas e Sociais".

Supõe-se que a existência do ser humano, situada acima daquela da vida dos outros animais, seria embasada pela percepção de que tais organismos seriam supostamente dotados de uma capacidade de desenvolver o que é posto como "cultura", situando a vida das pessoas em um mundo intersubjetivo (Ingold, 2006). Esta percepção, como dito, seria tão central para a Antropologia quanto para o pensamento moderno em geral, subentendendo-se a divisão entre os ramos sociais e biológicos (Ingold, 2006).

Em sintonia com isto, determinadas correntes de pensamento (em muito pautadas em perspectivas de um evolucionismo social) supõem que na própria espécie humana existiriam hierarquizações. Assumindo uma representação esquemática a semelhança de uma escada (imputada de valores), no ápice de um "processo civilizatório", estariam determinadas populações humanas em detrimento de outras, consideradas "primitivas". Toma forma o "mito da Sociedade Primitiva" (Kuper, 2008), no qual a aversão aos povos considerados "bárbaros" e "selvagens" estaria associada a uma suposta proximidade destes com a esfera da "Natureza", considerada como o "reino do instinto" (consequentemente do atraso). Em um cenário no qual a ênfase dada à razão toma forma, tudo o que dela poderia se distanciar é rejeitado, principalmente as emoções, sensações que nos afastariam de uma "objetividade" e de uma suposta neutralidade perante à vida que se observa (mas não se vive e não sente).

Para o que era visto como progresso, à razão foi concedida a tarefa de superar a resistência de "sociedades tradicionais", com suas superstições, por exemplo (Kuper, 2008). Os ditos "homens modernos" passaram a desconsiderar todo e qualquer sistema de conhecimento que lhes parecessem "primitivos" e "não-científicos", rotulando-os de inválidos perante a "lei universal da razão". Para Kuper (2008: 54), "a vitória final da civilização era certa, pois ela podia chamar a ciência para auxiliá-la: a expressão mais alta da razão, o conhecimento verdadeiro e eficiente das leis que informam sobre ambos natureza e sociedade".

A desconsideração de todo um amplo sistema de conhecimento por parte dos atores locais, historicamente processual e dinâmico, embasa-se em concepções colonialistas, legitimações de um discurso científico (Bourdieu, 2012; Foucault, 2012), no qual o conhecimento gerado dentro das instituições de ensino são os únicos considerados válidos, a rigor de um paradigma amplamente adotado. Tais desconsiderações levam a inúmeras problemáticas, como aquelas relativas à gestão territorial e ambiental, um dos focos desta tese.

Exemplos de ações políticas que se embasam em discursos antagonistas entre "Natureza" e "Cultura" (Diegues, 2000), legitimando uma "di-visão dos saberes" (Bourdieu, 2012), podem ser encontrados nos sistemas de criação de algumas Unidades de Conservação (UC). Neste cenário, a deslegitimação dos povos que historicamente residiam antes do estabelecimento desses espaços territorialmente protegidos, resguardados sobre a tutela de uma legislação ambiental, toma forma. Especificamente para aquelas nas quais a presença do ser humano é proibida, observamos a evidente ironia (eis a "autoridade") da permissão somente de profissionais legitimados por instituições de ensino e pesquisa a protegerem o que é categorizado como "biodiversidade".

Ao agir sobre os rigores de tal categoria, a maior parte das políticas não conseguem compreender e lidar com questões da "diversidade", da qual é inerentemente emaranhada a "vida", aqui percebendo-a como “o desenvolvimento criativo de todo um campo de relações”, não sendo a realização de formulários pré-especificados, mas o próprio processo, continuamente sobre construção (Ingold, 2000; 2006).

Para Albuquerque e Alves (2014: 20), "o saber das populações tradicionais foi por muito tempo subestimado pelos cientistas, que negligenciavam outras formas ou sistemas de conhecimento". A compreensão dos sistemas de conhecimento locais sobre o ambiente, como pontuam alguns autores, deve ser considerada extremamente relevante, uma vez que a eficácia de determinadas ações disso depende (Marques, 1995; Gilchrist et al. 2005; Herbst e Hanazaki, 2014; Silva *et al* 2014).

Como proposta de se compreender os diversos sistemas locais de interação com o ambiente, esta tese se ancora na Etnoecologia, percebida por Nazarea (1999) como uma forma de investigação dos sistemas de percepção, cognição e uso do ambiente. Ainda para este autor, tal proposta etnoecológica não pode ignorar os fundamentos históricos e políticos, tampouco de questões que envolvam a distribuição, acesso e poder dos sistemas de conhecimento que formam as práticas resultantes sobre o ambiente.

Devido a isto, talvez, Toledo (1992) também perceba um caráter subversivo em tais abordagens. Ao propor uma relativização dos sistemas de conhecimento, "abordagens

etnoecológicas" deveriam almejar a crítica ao cientificismo enquanto ideologia, problematizando a percepção de que a "ciência" (entendida aqui como aquele sistema de conhecimento produzida em âmbitos acadêmicos) seria superior, em medidas a serem adotadas visando o manejo do ambiente, em detrimento de outros sistemas locais (Toledo, 1992).

Diante este breve quadro esta tese procurou compreender alguns fluxos vitais que compõem determinado ambiente do sertão do Estado de Pernambuco, especificamente entre os atuais índios Pipipã de Kambixuru e Kambiwá.

Os Kambiwá habitam a região das Serras Negra e do Periquito (as quais constituem o mesmo alinhamento orográfico, situado na região do Vale do Moxotó) desde, pelo menos, o início do século XIX, época em que os "coronéis" do chamado "Alto Sertão pernambucano" os perseguiram e dispersaram por força das "armas". Em seu movimento de perambulação pelo sertão, várias foram às tentativas de retomara Serra Negra, que consideram a "mãe" da qual seus filhos foram afastados. Inúmeros relatos dão conta das sucessivas expulsões da serra, induzindo o grupo a um movimento de permanente diáspora e conseqüente ocultamento da identidade étnica, sujeitos que estavam à repressão de suas práticas rituais ("Toré" e "Praiá"), inclusive com o auxílio de forças policiais. A terra indígena Kambiwá foi homologada em 1998, com 31.495 ha.

Entre os Pipipã, já no século XXI, tanto o seu território quanto a composição das aldeias estão em processo de definição, decorrente do fato de separarem-se dos Kambiwá e estabelecerem-se dentro do território demarcado como área indígena daquele povo. Os Pipipã reivindicam estudo de terras que contemple a Serra Negra (hoje Reserva Biológica) e adjacências, áreas historicamente pleiteadas pelos Kambiwá/Pipipã, e que não foram inseridas na TI Kambiwá.

Foca-se, para tal análise, as atividades de caça executadas por alguns desses indígenas, compreendendo-a como uma dinâmica processual que se configura a partir da co- evolução do caçador com o seu ambiente. Especificamente, como irei explicitar, tais atividades serão o pano de fundo para análises que envolvam aspectos epistemológicos dos sistemas de conhecimento, procurando-os perceber por entre "relações de poder" (Foucault, 1979) que determinam a adoção de determinadas ações de manejo (e estabelecimento de políticas ambientais) em menosprezo a outros.

As práticas de caça estão associadas a diferentes aspectos para a sua execução, como conhecimento sobre dieta alimentar dos animais capturados, regras proibitivas e restrições alimentares, por exemplo (Hill e Hawkes, 1983; Ross, 1978; Dunn, 2004; Redford e Robinson, 1987; Colding e Folke, 2001; Henfrey, 2002; Silvius, 2004; Ulloa *et al.*, 2004;

Aisher, 2007; Alves *et al.*, 2009; Dudley *et al.*, 2009). É amplamente reconhecida a existência histórica das práticas de caça e que estas, ao longo de determinadas situações históricas, passam por várias formas de repressão e marginalização.

Seguindo o pensamento de alguns autores (Ingold, 2000; 2012a,b; Little, 2001; 2006; Marques, 2001), esta tese propõe outro olhar sobre os conceitos de "Vida" que regem as políticas relacionadas à "conservação da biodiversidade", debruçando-se sobre os processos vitais que se emaranham no ambiente e nos seres ali presentes, inserindo-se (e ampliando) formas de se abordar a Zoologia e, especificamente, a Etnozoologia.

A tese está dividida em dois capítulos. O Capítulo I, intitulado "**A trilha dos Antigos: dinâmica da caça e o conhecimento científico local sobre o ambiente**", trata sobre o que aqui considero o conhecimento científico dos caçadores indígenas com relação aos animais da região, especificamente com aqueles que se interage durante as atividades de caça. Procurando compreender as atividades de caça como um emaranhado, apresentarei alguns fluxos que a compõem como um sistema de conhecimento específico, uma "tradição", de acordo com a palavra de um dos interlocutores. A partir disto, observaremos como o conhecimento sobre o ambiente dos atores locais deve ser levado em consideração pelo nosso próprio conhecimento (gerado no âmbito de instituições de ensino). A legitimação e consequente práticas de empoderamento desses atores, penso, deveria ser uma meta para as estratégias e traçados políticos referentes às ditas "ações ambientais".

É com base neste pensamento e sendo guiado pelos fluxos desse ambiente, emaranhados em demandas por parte dos envolvidos, que o segundo capítulo toma forma e se faz necessário.

O Capítulo II, intitulado "**Nós somos os donos e temos zelo na nossa mata: conflitos socioambientais em uma unidade de conservação inserida em território indígena**", carrega em si algumas reflexões teóricas apresentadas na primeira parte da tese com relação às atividades de caça. Um dos seus motes consiste em compreender os conflitos socioambientais existentes na região. Para além de um caso de sobreposição territorial entre uma Unidade de Conservação das mais restritivas, enquadrada como Reserva Biológica, e a reivindicação como Terra Indígena pelos Pipipã de Kambixuru, as reflexões no guiam não para as conexões em si, mas o que está entre elas e/ou através delas. Reflitiremos, desta forma, sobre os processos de co-evolução entre os envolvidos em tal ambiente, configurando o que se hoje se apresenta como "Serra Negra".

A deslegitimação dos saberes e dos povos, como dito, favorece o surgimento de determinados conflitos socioambientais e que, neste caso, não deixa de ser diferente. O estabelecimento de uma Reserva Biológica (REBIO) em território de ocupação tradicional

mais importante para esses grupos indígenas, leva a desconsideração, por parte dos órgãos governamentais (IBDF, IBAMA e ICMBIO), das formas próprias de manejo do ambiente existentes entre as populações. Conflitos socioambientais, desta forma, "referem-se a um conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico" (Little, 2006: 91). Através de uma perspectiva processual, observaremos históricos de violência institucional existentes na região, de como estas configuraram e configuram o que se hoje compreende por "políticas ambientais".

Os referidos capítulos foram guiados por alguns questionamentos:

1. Ao pensarmos em uma "caça tradicional", quais seriam os mecanismos utilizados para a captura dos animais e o que estes representariam na interação com o ambiente?
2. Quais e como são os mecanismos que geram os sistemas de conhecimento locais envolvidos para as atividades de caça?
3. Quais são os motivos que levam os atuais indígenas a manterem as atividades cinegéticas?
4. Reconhecendo as atuais dificuldades de se capturar animais no semiárido brasileiro em decorrência do declínio de espécies cinegéticas, poderíamos refletir sobre as atividades de caça seguindo apenas uma perspectiva do ponto de vista nutricional, a semelhança de uma lógica do "forrageamento ótimo"?
5. Estaria o conhecimento relativo às atividades cinegéticas circunscrito em segredos que permitem, aos seus detentores, uma autoridade frente aos outros caçadores?
6. O conhecimento relativo às atividades cinegéticas apresenta-se amplamente distribuído entre os caçadores, gerando uma heterogeneidade que, por sua vez, implicaria no sucesso da caça?
7. Seria o acesso a Serra Negra, por parte dos indígenas durante o ritual do Auricuri, uma ameaça ao ambiente, ao considerarmos os fluxos dinâmicos que configuram a diversidade das formas de vida?
8. Qual o posicionamento e consequência das posturas dos sistemas de conhecimento (gerado em instituições de pesquisa) perante a (des)legitimação dos saberes de outros povos?

A articulação entre as partes, contudo, não deve ser vista como uma linha que guiará a conexão entre as mesmas, mas, como já disse, como uma perspectiva de se observar o que

está entre e/ou através. Tais formas de compreensão, nos alertando para a necessidade de sínteses socioambientais, se coadunam com novas propostas voltadas a forma de se perceber o ambiente. Estudos como este, além de promover um diálogo de saberes, atuam na investigação participativa, contribuindo com a revalorização de culturas historicamente marginalizadas (Toledo e Barrera-Bassols, 2009).

Tais abordagens, no caso desta tese, se apresentam como uma forma de se compreender a diversidade e, inclusive, os conflitos socioambientais daí suscitados. Trata-se de uma questão, portanto, de se refletir em posturas que prezem pelo diálogo e respeito pela diversidade, sem, contudo, implicar uma suposta neutralidade. Em contextos de rápidas mudanças ambientais e de interdisciplinaridade (Wolverton, 2013), cabe-se refletir, portanto, sobre o papel e atuação do Etnoecólogo.

REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO

Esta tese procura respaldo teórico, principalmente, nas conceptualizações referentes à Etnoecologia e Etnobiologia. Concordo com Albuquerque e Alves (2014), ao afirmarem que a abordagem etnológica remete a uma união de competências. Ao ser intrinsecamente um campo de conhecimento híbrido, caracterizar-se-ia, portanto, por interseções disciplinares (internas e externas), se consolidando, a partir da década de 1990, em um contexto histórico diferente do que propiciou o surgimento de disciplinas como a Biologia, Química, Física, História, etc (Alves e Albuquerque, 2014).

O que pode ser apreendido dessas situações históricas, seria o fato de que os diversos sistemas de conhecimento (neste caso, me refiro aos que se incluem na Etnoecologia e Etnobiologia) não adquirem maturidade "sem questionar suas próprias bases e premissas em busca de sua identidade" (Albuquerque e Medeiros, 2013). Porém, cabe ressaltar (e provocar) que a busca de "uma" identidade talvez nunca seja alcançada, dado o próprio caráter fluido e dinâmico dos processos identitários, emaranhados que estão em uma área do conhecimento híbrida, multicultural e polifônica. Devemos pensar, também, na interdisciplinaridade como um campo de tensões, conflitos e negociações na consolidação de novas abordagens, ao invés de uma utilização de conceitos sobrepostos.

Esta seção, desta forma, almeja apresentar brevemente alguns desses processos de união de competências, encontros teóricos que ajudaram a compreensão do fenômeno proposto.

Procurando partir do discurso local, foram conduzidas 19 entrevistas (7 Kambiwá e 12 Pipipã), com pessoas cujas idades variavam entre 27 a 69 anos. Os interlocutores residiam em diferentes aldeias dos grupos indígenas em questão (**Figura 1**), sendo que os contatos, majoritariamente, ocorreram por indicações ou apresentações feitas por lideranças indígenas. Após as entrevistas, solicitando aos interlocutores nomes de outras pessoas que poderiam ser entrevistadas, majoritariamente eram indicadas pessoas da família, como tios, sobrinhos e primos, evidenciando as malhas de sociabilidade familiar emaranhadas nas atividades cinegéticas (conforme veremos).

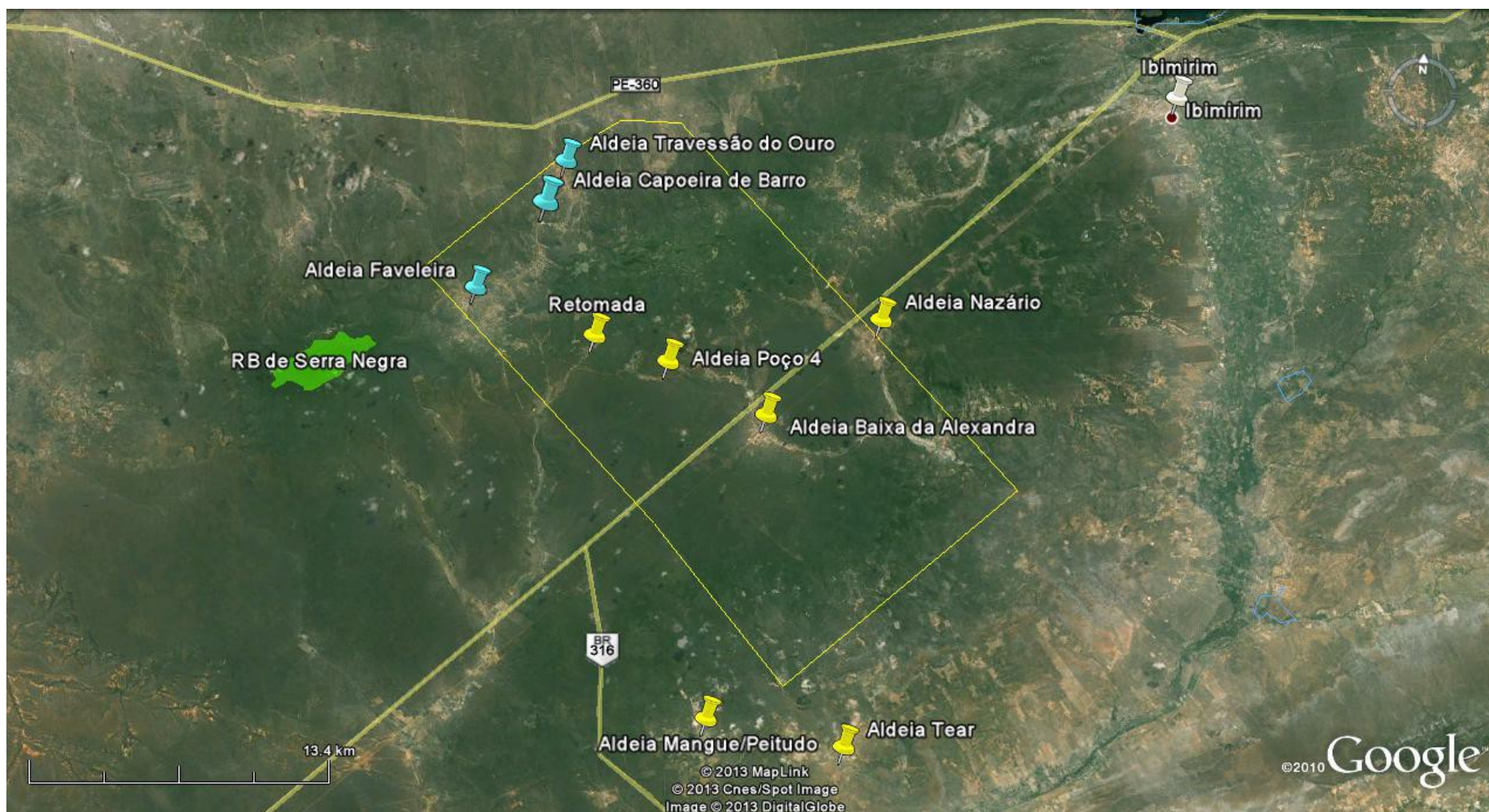


Figura 1: Aldeias visitadas pelo pesquisador. As marcações em azul são as aldeias do povo Pipipã, em amarelo, povo Kambiwá. Visualiza-se, ainda, a localização da Reserva Biológica de Serra Negra. A delimitação em amarelo consiste em território Kambiwá, demonstrando a situação de território inter-étnico.

Por dinâmicas próprias da pesquisa de campo, algumas informações foram mais adensadas com os caçadores Pipipã, sendo que a redação do segundo capítulo, por exemplo, ocorreu basicamente somente com tal grupo, devido sua maior inserção e repercussão nos conflitos socioambientais. Ainda para o capítulo II, foram conduzidas entrevistas com quatro funcionários do ICMBIO, procurando-se averiguar outros pontos de vista sobre os conflitos existentes. Durante o acompanhamento do ritual do Auricuri no ano de 2014, utilizei um caderno para desenho e lápis de cor, solicitando para algumas crianças que desenhassem a Serra Negra ou o que quisessem, desde que estivesse relacionado. Tais crianças foram escolhidas por questões de proximidade, por se tratar de algumas netas de um antigo caçador com o qual conversava por longos períodos. Além destas, após conversa informal com duas professoras e compartilhamento do que gostaria de obter com os desenhos, uma delas me indicou uma jovem, por se destacar, segundo elas, em seus bons desenhos. A outra, por sua vez, me apresentou outros tantos desenhos feitos por seus alunos.

As entrevistas seguiram um roteiro, não de perguntas fixas, mas de temas sobre os quais a conversa poderia fluir. Iniciava-se perguntando os nomes dos animais que eles conheciam que eram caçados e/ou que já caçaram, podendo, inclusive, dizer aqueles que não mais existiam na região. Ao longo da conversa, perguntava-se sobre as técnicas de caça empregadas, disponibilidade dos animais, motivos pelos quais estes estavam diminuindo, as formas de orientação do caçador na caatinga e escolha do local da caça. Nas ocasiões em que se necessitou confirmar a consistência e a validade de determinadas respostas, as perguntas foram repetidas, criando-se situações sincrônicas (mesma pergunta feita a pessoas diferentes em tempo bastante próximo) e diacrônicas (mesma pergunta repetida à mesma pessoa em tempos bem distantes, como por exemplo, o intervalo entre duas visitas às áreas indígenas em questão).

As entrevistas “semi-diretivas” (Huntington, 2000), foram complementadas por entrevistas livres e conversas informais. Quando permitido, as entrevistas foram gravadas e posteriormente transcritas. Tentou-se estabelecer uma relação dialógica, permitindo, desta forma, que a voz do interlocutor não fosse “abafada” pela autoridade subjetiva do pesquisador (Thompson, 1992; Oliveira, 1998; Clifford, 1998). Seguindo Toledo (1992: 9), tratamos “os grupos humanos não como meros objetos de estudo, mas como sujeitos sociais que colocam na ação procedimentos intelectuais (conhecimento, percepções e crenças), elaboram decisões e executam as operações práticas”.

Procurando obter mais algum tipo de informação sobre alguns dos conhecimentos relativos aos animais, selecionei três caçadores, reconhecidamente importantes para os Pipipã e dos quais tive mais proximidade. Dois deles pertencem a uma mesma unidade

familiar (sendo pai e filho), enquanto que o outro se liga a eles por um compadrio. As seguintes perguntas, sobre os animais caçados, foram realizadas: O que gosta de comer? Onde gosta de morar? Qual a diferença do macho para fêmea? Tais perguntas foram direcionadas a alguns animais citados anteriormente nas entrevistas, especificamente aqueles que obtiveram os maiores e os menores índices de citação.

Os nomes dos animais foram registrados conforme mencionados pelos interlocutores. A identificação ocorreu através de consultas à bibliografia específica, reconhecendo, contudo, que tal prática pode levar a uma certa discrepância taxonômica.

Visando resgatar informações a partir da percepção/memória dos entrevistados acerca de possíveis mudanças ocorridas no ambiente, como possível declínio populacional de animais cinegéticos, utilizei as narrativas associadas a uma história oral. Esta metodologia pode ter lugar em diferentes contextos e ir além de generalizações estereotipadas ou evasivas e chegar a lembranças detalhadas é uma das habilidades básicas de trabalhos com esta abordagem (Thompson, 1992). Tal qual Mota (2005), as narrativas dos interlocutores foram utilizadas como depoimentos, visto que “a narrativa oral é um hábito popular que serve não só para entreter, como para honrar e manter vivos os relatos de feitos ou experiências, transmitindo ensinamentos ou preceitos morais”. A história oral vem sendo aplicada com sucesso em pesquisas etnobiológicas (Léo Neto, 2011; Silva et al., 2010), fornecendo dados precisos, na visão das populações abordadas, para fenômenos ocorridos no passado e que possuem suas conseqüências no presente.

A autorização para realização da pesquisa ocorreu a partir de consulta às lideranças indígenas (cacique e pajé) de cada grupo em questão, bem como o registro da pesquisa no Sistema de Informação e Autorização em Biodiversidade (SisBio), pela área em questão estar situada próxima a uma Unidade de Conservação Federal. Além disto, antes de cada entrevista, eram explicados os objetivos da pesquisa, procurando, inclusive, perceber as considerações dos interlocutores indígenas sobre o próprio processo de pesquisa conduzido. Por se tratar de informações que envolvem acusações, que poderiam potencializar os conflitos, oculta-se aqui o nome dos interlocutores que concederam as informações presentes no segundo capítulo. Evidentemente isso não vai evitar os conflitos (que já existem).

A pesquisa ainda foi complementada em uma busca no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE), no Estado de Pernambuco, por conter registros históricos (do início do século XVIII) das configurações ambientais que já se revelavam na região.

Almejando algumas explicações, interpretações para os questionamentos que guiaram esta tese, sigo um determinado referencial teórico que apresento sucintamente.

Para Barth (2000a), “as estruturas mais significativas da cultura – ou seja, aquelas que mais consequências sistemáticas têm para os atos e relações das pessoas – talvez não estejam em suas formas, mas sim em sua distribuição e padrões de não-compartilhamento” (p.128). Estudo conduzido por este autor demonstrou que para alguns habitantes do sudeste da Ásia e da Melanésia, o valor do conhecimento aumenta quando ele é oculto e compartilhado com o menor número de pessoas possível (Barth 2000b).

Se partimos da premissa de que o conhecimento está heterogeneamente distribuído entre os indivíduos, podemos inferir, consequentemente, que os processos de ação destes poderão ser diferentes em situações, inclusive, semelhantes. Evidentemente, ao assumir essa possibilidade, passo a lidar com o processo inerente dos resultados das ações dos indivíduos sobre o seu ambiente e, como veremos, sendo a recíproca verdadeira, em uma dialética constitutiva dos organismos (como pretendo demonstrar).

O encontro com a teoria da construção de nichos, nesse sentido, fornece subsídios para a compreensão de certos fluxos. Sendo um ramo da biologia evolutiva, tal teoria enfatiza a capacidade dos organismos de modificarem a seleção natural nos ambientes, atuando como co-diretores de si próprios e de outras espécies. Ao lidar com esta perspectiva, em um cenário de atividades de caça, contudo, não devemos associá-la somente ao ponto de vista nutricional, em questões de cadeias tróficas. Desta forma, as propriedades e dinâmicas de um ecossistema jamais serão compreendidas satisfatoriamente se não reconhecermos que os organismos são mais do que suas competições ou de quem se alimenta do quê (Laland e Boogert, 2008).

Para Laland e Boogert (2008):

A construção de nichos provê uma rota não-Lamarckiana para as características adquiridas que podem influenciar seletivamente o ambiente. Enquanto a informação adquirida através dos indivíduos através dos processos ontogenéticos não podem ser inerentes, devido ao fato de se perderem quando esses morrem, processos como a aprendizagem são consideravelmente importantes para as gerações subsequentes, devido ao conhecimento aprendido poder guiar a construção do nicho em caminhos diferentes que modificam a seleção natural.

A rota através do "aprendizado social", portanto, também está presente em espécies de mamíferos, aves, répteis e peixes.

Conforme veremos, os processos de transmissão de conhecimento associado às atividades cinegéticas não se restringem somente ao fato de como capturar determinados animais para o seu consumo. Tais conhecimentos, experienciados e criados, abordam todo

um processo de memória da identidade étnica, bem como uma forma de se relacionar com o ambiente. Essa relação, extravasando as atividades de caça, encontra suporte, inclusive, no sistema educacional indígena, ao necessitar do ambiente da Serra Negra para as atividades escolares nas quais diferentes gerações encontram-se ali imersas.

Para se perceber, brevemente, a importância dos contextos de transmissão (e produção, conforme veremos) do conhecimento local para uma proposta ecológica-evolutiva, serão seguidas parcialmente algumas considerações feitas por Soldati (2013; 2014). Conforme irei demonstrar mais adiante (e diferente do referido autor), não considero o potencial de "transmissão cultural" como algo que represente o que largamente é aceito como uma "condição humana". Para Ingold (2006), procurar a origem da verdadeira humanidade seria uma ilusão, uma vez que o caráter da própria ciência, em seu projeto pretensioso de dar conta do funcionamento real da natureza funda-se na crença da supremacia da razão humana. A "cultura", desta forma, seria percebida (erroneamente) como um "plus" do ser humano frente aos outros animais (Ingold, 1990).

Berkes et al (2000), após revisão de literatura, constataram que há vários estudos de caso que registram uma diversidade de práticas locais relacionadas aos processos de manejo dos ecossistemas e suas funções. Ainda para os autores, os mecanismos sociais por trás dessas práticas incluem um número de adaptações por geração, acumulação e transmissão do conhecimento. Como dito anteriormente, essas práticas acabam sofrendo processos de marginalização e deslegitimação dos saberes ali representados, geralmente considerados como "errados" a partir de um determinado sistema de conhecimento estruturado, a entender, o disposto em instituições de ensino e pesquisa, como as universidades. Reconhecer que há "relações de poder" (Foucault, 1979) que levam a um "autoritarismo científico", no caso, a uma "Biologia autoritária" (Guha, 2000), torna-se muito mais interessante (e sincero) como prática para a solução de problemáticas ambientais.

Diferentemente do que pontua Berkes et al (2000), ao proporem como sinal de diferença entre o que os autores consideram por "Conhecimento Ecológico Tradicional" (em inglês pela sigla TEK-Traditional Ecological Knowledge) e o conhecimento científico, os mecanismos sociais existentes no primeiro sistema, perceberei, por entre a narrativa desta tese, como o próprio conhecimento, dentro do âmbito acadêmico, também está regido por "mecanismos sociais", gerando, ao invés de uma homogeneidade, uma heterogeneidade de percepções e ações.

Portanto, o importante não seria saber se uma prática é contemporânea ou remotamente registrada em um passado, mas quais aspectos, inerentes a esses saberes locais, ajudam a monitorar, interpretar e responder às dinâmicas de mudança dos ecossistemas

e serviços por eles gerados (Berkes et al, 2000). O monitoramento de muitos desses serviços é uma prática comum entre os grupos que deles usufruem, geralmente acompanhado pelo monitoramento das mudanças do ecossistema. A proximidade dos usuários aos seus recursos conferem uma habilidade em observar diariamente as mudanças, seja por uma comunidade inteira ou por alguns indivíduos, como pessoas mais velhas e sábias (Berkes et al, 2000).

No caso deste estudo, iremos lidar com o fato dos grupos de caçadores, em suas atividades (sejam elas de caça ou não, mas principalmente através destas), acumularem um vasto repertório de observações e sensações relacionadas ao seu ecossistema. Isso permitiria, portanto, respostas adaptativas dos organismos (neste caso os caçadores) às mudanças ambientais sentidas ao longo de determinados processos históricos. Tal embasamento coaduna-se com um questionamento posto por Ferreira Júnior et al (2013: 80). Ao proporem perguntas de investigação que poderiam direcionar futuras pesquisas, os referidos autores questionam sobre quais seriam as principais estratégias presentes em sistemas socioecológicos que os permitem lidar com distúrbios. Conforme pretendo demonstrar ao longo desta tese, a perda de territórios de caça (inclusive o fato da não delimitação territorial da terra indígena e presença de fazendeiros), o desmatamento (histórico e circunstancial, muito devido à obras de desenvolvimento governamentais) e o declínio populacional da fauna (a partir de observações dos próprios indígenas), para citar algumas, fazem com que as atividades de caça passem por modificações ao longo do tempo, daí o seu caráter dinâmico.

Posto que vivenciado e experienciado, o conhecimento local dos caçadores passa por modificações inerentes a todo sistema de conhecimento. Lido com a possibilidade, portanto, de reconhecer as atividades de caça como uma "ação resiliente", modificando-se ao longo do tempo, mas existindo justamente por seu caráter de "tradição" (conforme afirmou um indígena Pipipã entrevistado) ao longo de um processo histórico.

Para finalizar, se muito da Biologia é um processo histórico (Bensusan, 2014) e, caso percebamos a história como "um processo no qual os seres humanos não são tanto transformadores do mundo, mas, principalmente, atores desempenhando papel na transformação do mundo por ele mesmo" (Ingold, 2006: 20), em síntese, teríamos aqui uma autopoiese. Pensar a história dessa forma, para Ingold (2006: 21), seria dissolver a dicotomia entre sociedade e natureza, reconhecendo "que os processos pelos quais as gerações humanas moldam as condições de vida de seus sucessores estão em continuidade com aqueles que ocorrem em todo o mundo orgânico". Partindo das Ciências Biológicas

e do que penso ser o conceito central da própria Biologia, a entender "o estudo sobre a Vida", assumo outro conceito sobre isso.

A Vida, desta forma, longe de ser um processo passivo no qual os organismos reagem às condições dadas de seu ambiente (hábitat), seria algo aberto e não pré-programado, o desdobramento criador de um campo total de relações (Ingold, 2006). As formas orgânicas, desta forma, aparecem como uma propriedade emergente dos sistemas de desenvolvimento (*idem*). Nós, seres humanos, neste sentido, não transformamos o mundo material, no qual a natureza seria a superfície sobre a qual inscreveríamos nossa história. Em vez disso, como aponta Ingold (2006), nossa existência depende de nossa situação no seio do mundo, sendo que nossas atividades fazem (e são) parte da autotransformação do mundo, da já referida autopoiese, em um processo no qual estamos, em nossos habitats, cada um se formando em relação ao outro. Aqui, as atividades de caça também seriam esse movimento de autopoiese na busca de uma relação dos caçadores com o seu habitat, em conflitos com o ICMBIO.

Reconhecendo essas co-autorias, a própria construção desta tese (e de sua narrativa), seria um processo de autopoiese, por isso a preferência por uma escrita em primeira pessoa do singular (eu), ao invés de uma primeira pessoa do plural (nós), intangível e onipresente em um "discurso científico". Com isto, assumo que podemos aprender com os processos de pesquisa, a partir do encontro e da confluência dos diversos saberes, como predispõe o campo da Etnoecologia.

Conhecer as formas pelas quais as diferentes sociedades interagem com o ambiente pode representar um aprendizado significativo na trajetória de vida de uma pessoa (Alves, 2014), em um processo de "pesquisar pesquisadores" (Alves, 2008), neste caso, de pesquisar a si mesmo.

A Caatinga: ambiente de múltiplas configurações

Exclusivamente brasileiro, o bioma Caatinga ocupa cerca de 11% do país (844.453 Km²). Algumas pesquisas indicam uma grande riqueza de ambientes e espécies, com 932 espécies de plantas, 178 de mamíferos e 590 de aves, por exemplo, sendo que muitas destas ocorrem somente na caatinga.

Cerca de 27 milhões de pessoas vivem atualmente na área original da caatinga, sendo que 80% de seus ecossistemas originais já foram alterados, principalmente por meio de desmatamentos e queimadas, em um processo de ocupação que começou nos tempos do Brasil colônia.

No contexto internacional, a caatinga está relacionada diretamente a duas convenções de meio ambiente: a Convenção de Diversidade Biológica - CDB e a Convenção de Combate à Desertificação - CCD.

Criada em 2001 e envolvendo 10 Estados (abrangendo uma área de 189.990 Km²), é delimitada a Reserva da Biosfera da Caatinga (**Figura 2**). Criadas pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) em 1972, as Reservas da Biosfera, espalhadas hoje por 110 países, têm sua sustentação no programa "O Homem e a Biosfera" (MAB).

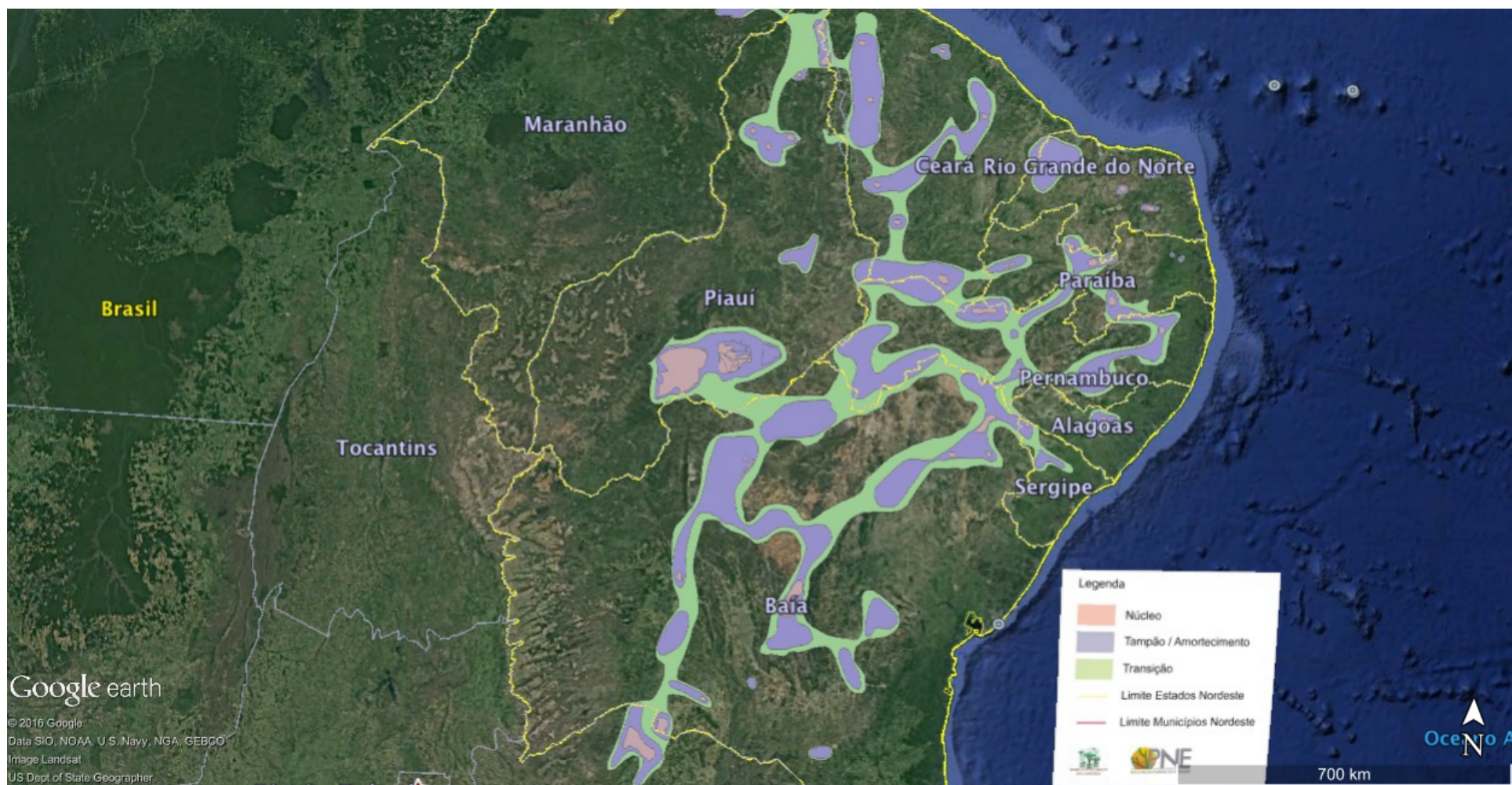


Figura 2: Reserva da Biosfera da Caatinga e seus respectivos zoneamentos.

Cada Reserva da Biosfera é uma coleção representativa dos ecossistemas característicos da região onde se estabelece. Terrestre ou marinha, busca otimizar a convivência homem-natureza em projetos que se norteiam pela preservação dos ambientes significativos, pela convivência com áreas que lhe são vizinhas, pelo uso sustentável de seus recursos. Privilegiando o uso sustentável dos recursos naturais nas áreas, tem por objetivo promover o conhecimento, a prática e os valores humanos para implementar as relações entre as populações e o meio ambiente em todo o planeta.

Ao partir da compreensão de que as atuais configurações ambientais de determinada região perpassam processos históricos específicos, apresento a seguir uma breve análise historiográfica. Não almejo com isto uma reconstrução positivista e linear de um passado, um tempo pretérito que, por sinal, reverbera somente a voz dos colonizadores, pois eram estes que produziam os registros. Procuro, tal como sugere Pompa (2011), os “movimentos de construção, desconstrução, rearticulação e negociação de sentidos”. Fragmentos de configurações sociais e simbólicas em construção, que os documentos podem nos oferecer, promovendo uma compreensão processual, um intercruzamento de percursos de conflitos e mediações (Pompa, 2011). Tal análise, cabe lembrar, muito se assemelha aos paradigmas ecológicos, tendo a análise processual das circunstâncias como seu princípio (Little, 2006).

Portanto, o documento, como fonte de informação, pode servir como material para pesquisas etnobiológicas e etnoecológicas, ao proverem resultados e interpretações das formas de relacionamento das pessoas com o seu ambiente (Medeiros, 2010).

Pelos "certões da Serra Negra"

Compreender o que se hoje entende por “sertão” é (re)trilhar percursos outrora percorridos pela pata do boi. A pecuária, não obtendo êxito e espaço no litoral (devido à cultura canavieira), em forma de frentes de expansão, adentra terras desconhecidas até então. Economia e política (se é que podemos dissociar as duas) encontram aí sua repercussão. Uma vez que a Coroa Portuguesa ansiava em garantir efetivo domínio sobre suas posses, o gado, como potencial de exploração do ambiente, apresentou vantagens consideráveis para essa finalidade. Como atividade produtiva, necessitava de pouca mão-de-obra, além do que, era móvel, podendo se deslocar em busca de fontes de água, alimentação e, inclusive, até os pontos onde seria comercializado. Diante de algo tão desconhecido como “o sertão”, imagens foram criadas. Como pontuou Saldanha (2002):

No século XVI, os sertões para os colonos eram um interior desconhecido, povoado por índios e sem definições, mas por isso mesmo, um lugar do imaginário, cheio de visões idílicas. Então, enquanto horizonte de território de outras culturas, evocava – de início – limites, inversão de poderes, fronteiras entre uma cultura e outras. Enquanto horizonte de domínio da natureza misteriosa, evocava – em princípio – riquezas que em suas visões floresciam (p.80).

Não suponho que os colonizadores ignorassem a presença de povos na região a ser explorada, mas, como posto por Saldanha (2002), na segunda metade do século XVII, a interiorização do gado dava notícias de grandes conflitos com os povos “bárbaros” e “selvagens”. Para Galindo (2011), os principais problemas existentes nas fazendas de gado situadas entre os rios Moxotó e Pajeú eram os frequentes ataques e roubos de animais. Contudo, o próprio desenvolvimento da economia do gado foi reduzindo as áreas de mobilidade desses grupos originários, inclusive com áreas de exploração tradicional de caça (Galindo, 2011). Várias são as representações dos povos considerados “bárbaros” e “selvagens”, inclusive, com percepções que perduram até os dias atuais, como aquelas que constroem a visão do indígena. Percepção esta nitidamente diferente dos casos empíricos dos povos emergentes, como os da região Nordeste.

Por ora, cabe destacar que as representações de “bárbaros”, “selvagens”, “gentios”, “bravos”, “nômades”, “de corso”, são atribuições colonialistas (na época referidas à Coroa Portuguesa¹) a determinados indivíduos ou, majoritariamente, a grupos. Atribuições que demonstram uma reação a uma ordem que estava lhes sendo imposta. Aos que se recusavam receber o batismo da ação catequética, se fixarem nos aldeamentos, abandonar os costumes “pagãos” e a “feitiçaria”, eram atribuídas essas categorias. Para aqueles que insistiam em manterem-se, como informa Casal (1817:155-156) “errantes, sem conhecimento de gênero algum de agricultura, mantendo-se de fructas silvestres, mel, e caça: um porco, um veado, um pássaro tudo era assado com cabelo, pennas, e intestinos”², também eram-lhes atribuídas as referidas categorias.

¹ Contrariamente ao que se pode pensar, atitudes colonialistas não se referem exclusivamente a um tempo passado, no qual a monarquia era vigente. Atitudes colonialistas perduram ainda hoje, quando ações são tomadas sem consultas prévias às comunidades atingidas, impondo-se um padrão normativo ou, por exemplo, no campo epistemológico das ciências.

² Manuel Ayres de Casal, no tomo II de sua obra intitulada “Corografia Brazilia, ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brazil”, do ano de 1817, ao citar o trecho destacado no corpo do texto, faz referência à quatro “nações” indígenas, chamadas por eles de Pipipan, Chócó, Uman e Vouvé, que ocupavam um território de trinta léguas em quadra, entre o Rio Moxotó e Pajeú, mais próximos à Serra do Araripe do que ao Rio São Francisco

De acordo com Galindo (2011: 186), “a agricultura era entendida pelo Diretório [dos Índios] não só como veículo de civilização; sua aplicação deveria também prevenir a evasão das vilas e, por conseguinte, a formação de novas células reagentes ao processo intentado”. Contudo, o referido projeto, como nota esse autor, não considerou que os índios reunidos em aldeamento eram, principalmente, caçadores e coletores. Por isso, em muitos documentos, associa-se à imagem da atividade de caça como “maus costumes”, “incivilizados”, mas reconhecendo, contudo, que a maior parte dos índios, mesmo que aldeados, conservavam uma grande paixão pela caça. Citando Casal (1817: 159), ao versar sobre índios aldeados: “Todos receberam o Baptismo; e depois de aldeados começaram a cultivar os viveres mais necessários à vida, como mandioca, milho, abobaras, e algumas fructas: conservando uma grande paixão pela caça, e pretendendo ter o mesmo direito sobre os boys, e carneiros dos fazendeiros circumvizinhos”.

Fato não muito estranho, pois dada a intensa mobilidade dos povos indígenas e, provavelmente, a presença de vegetação não fragmentada, as atividades de caça poderiam transcorrer corriqueiramente. Casal (1817), por exemplo, já descrevia que a Serra Negra era “cuberta de mattas espessas, frequentemente açoitadas por um vento rijo”. Este mesmo autor, por sinal, também descreve a composição faunística de alguns bosques da região, como transcrito abaixo:

Os bosques sam povoados de todas as especies de quadrúpedes selvaticos, de que havemos feito menção nas províncias precedentes, exceptuando o cão silvestre, em cujo lugar ha o furão. O ouriço-cacheiro tem aqui o nome de quandú: as guaribas (especie de macaco) geralmente avermelhadas do rio de S. Francisco para o Sul, sam negras nesta Provincia, e a sua pelle por isso mais estimada. Os tatus-bollas, e os cágados do campo sam numerosos; assim como os mocós nos rochedos, e terrenos pedregozos. Os coelhos sam raríssimos (p.162).

Em suma, esses povos eram considerados na época “perigosos”³, por não terem “nem fê, nem lei e nem rei”, como registram alguns documentos. Para combater esses grupos, eram instauradas as “guerras justas”, bandeiras que, como bem destacou Saldanha (2002: 54) ao analisar algumas cartas da época, tinham como objetivo “‘sujeitar’, ‘domesticar’, ‘capturar’, ‘reduzir’ por métodos ‘brandos’ e ‘suaves’ os gentios rebeldes do mato, os que abusavam da real clemência e paternal amor do soberano rei e que tinha mandado trazer a todos os índios do Brasil a felicidade de uma vida civil e católica. Mas, caso o gentio rebelde e infiel ao rei, não quisesse se sujeitar, que fossem presos ‘a força de

³ Em outras épocas, como aquelas duas décadas oficiais da ditadura civil-militar brasileira (1964-1984), esses indivíduos seriam chamados de “subversivos”

armas””. Pompa (2011) destaca que os documentos produzidos durante a chamada “Guerra dos Bárbaros” (1650-1720), definem os índios resistentes como nômades, caçadores/coletores e ladrões de gado dos vaqueiros.

Fica claro, portanto, a intenção de submeter os resistentes ao poder colonial, contando com o apoio de forças militares para tal⁴. Não pretendo, neste momento, realizar um esforço exaustivo sobre a literatura existente sobre essas situações. Vejamos, especificamente, como a Serra Negra surge nesse cenário e de como a compreensão dessa situação pode nos auxiliar a compreender certos esquemas políticos da “situação histórica” (Pacheco de Oliveira, 1999) aqui analisada.

Para combater os nativos que não se acomodaram à nova ordem imposta e que congregavam-se nas adjacências do rio São Francisco, o governador Lobo da Silva enviou bandeiras comandadas pelo sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz (Galindo, 2011). Por volta de 1760, Jerônimo Mendes já perseguia os “gentios” “Pipipães e “Paraquiós” e que, junto com outras bandeiras, como as do capitão Cláudio José de Pontes, capitão José Francisco Seixas, capitão-mor Victorianno Ribeyro, tenente-coronel Fernando Dantas Barboza, capitão Francisco Gomes e ao governador dos índios Leandro da Silva, emitia ordens e traçava planos que evitavam possíveis fugas. Iam, portanto, traçando limites ao norte pela Capitania anexa da Paraíba, ao sul pelas águas do São Francisco, à leste pelo rio Moxotó e à oeste pelo rio Pajeú. O ponto central das bandeiras que se seguiriam acabou por ser as terras da Serra Negra (Saldanha, 2002). Esta torna-se refúgio de índios, registrados pelos documentos da época, como Pipipães, Paraquiós, Chocós, Vouês e Umans. O índio torna-se uma presença incômoda, considerado como um “bicho incapaz de aprendizado, destinado a voltar para o mato, reino da selvageria e da barbárie” (Pompa, 2011: 289).

Não somente a Serra Negra, mas outras serras se tornaram rotas de mobilidade dos grupos que ali viviam. A Serra do Umã, Serra do Arapuá, Serra da Cacaria, Serra do Periquito e a Serra do Ororubá, dentre outras, tornam-se, portanto, “relevos e hidrografias que se revestem de historicidade. Paisagens que se transformam em verdadeiros documentos” (Saldanha, 2002: 86).

Muito além do que um simples ponto de fuga dos grupos que resistiam à colonização imposta, esses relevos já consistiam rotas de trânsito entre vários grupos, que poderiam se deslocar por um imenso território, a partir de variações sazonais, rituais ou

⁴ Ao longo dos anos e em variadas circunstâncias, observamos (e vivenciamos) o uso de forças militares visando a repressão de movimentos contrários às instituições em vigor, desde greves de trabalhadores, movimentos estudantis por passe livre, camponeses sem-terra e índios que ocupam o congresso em busca de direitos garantidos constitucionalmente, os exemplos são diversos.

visando o fortalecimento das malhas de reciprocidade (ressaltando que essas possibilidades não se excluem). Não é de se estranhar, portanto, que vários grupos indígenas do Estado de Pernambuco possuam alguma narrativa associada à Serra Negra como local dos antepassados, que às vezes visitam os atuais índios, seja através de sonhos ou durante os rituais de toré, no qual a presença dos antepassados se faz mediante a incorporação destes nos corpos de alguns índios presentes.

Acerca dessa mobilidade, os colonizadores sempre a definiram como “fuga”, devendo ser contida. Havia, portanto, duas formas de contenção (e que, de certa forma, não eram excludentes): a por força militar, através das bandeiras, e a da ação catequética, através dos aldeamentos. Temos que no início do século XIX, o frei Vital de Frescarolo (capuchinho italiano), atua na “pacificação” dos gentios Pipipã e de outras nações que habitavam a Serra Negra. Em 1802, o frei funda a Aldeia do Jacaré, entre à Serra Negra e a Serra do Periquito. Consta que esse foi um local escolhido pelos próprios indígenas, o que demonstra a necessidade de uma certa “flexibilização” por parte da ação catequética (muito devido a observação de esforços insuficientes para conter os deslocamentos dos indígenas e a sua “paixão pela caça”). Os motivos que guiaram a decisão dos índios ou, pelo menos os que foram articulados pelo frei Vital de Frescarolo, constam em trecho abaixo:

Ao cabo de dez dias, vendo que já estavam contentes e pacíficos, tratei com eles onde havíamos de fazer a aldeia, e todos juntos responderam que queriam esse lugar do Jacaré, **porque há muito mel e bicho para comer, e plantariam mandioca** na Serra do Periquito, distante desse Jacaré três léguas boas, e já perto da Serra Negra (Frescarolo, 1883: 109; grifo meu).

Em depoimento concedido para esta pesquisa, uma das interlocutoras indica a Lagoa do Jacaré como o local de aldeamento dos seus antepassados:

Foi quem batizou eles ali, na Lagoa do Jacaré. Lá tem dois pés de coité, porque o coité, só é o índio que sabe plantar, né? Assim...tem aqueles coité grande, que aquilo não é coité, e tem o coitezinho de maracá, miudinho...esses aí, os índio é quem plantava. Aí tem dois pés...lá no Jacaré. Aí lá, na Lagoa do Jacaré, é que foi batizado os índios (interlocutora Pipipã).

Destaco, para a análise deste documento, duas situações. Lido aqui com a possibilidade de pensar os agentes indígenas como conscientes de sua capacidade de negociação com os colonizadores, ao se pensar em conceituações sobre “ação política” (Mura, 2011). Evidentemente, estes poderiam apresentar justificativas que nem sempre

condiziam com os motivos mais profundos de escolhas por parte dos índios. Por exemplo, a referência a agricultura, como dito acima, era associada à civilidade, sendo algo bem visto aos olhos dos colonizadores que procuravam afastar os indígenas das suas atividades de caça. Porém, essa observação poderia parecer contraditória, uma vez que segundo o próprio relato do frei, os índios escolheram o local por ter abundância em mel e animais de caça, portanto, necessitando de incursões à mata. Em sua análise, Pompa (2011) nos demonstra que:

a mobilidade entre aldeias, ou entre aldeias e mato, mostra o esforço constante de se procurarem condições de vida cultural e fisicamente aceitáveis mediante uma prática tradicional: o deslocamento espacial, o “nomadismo”, atestado desde as primeiras fontes holandesas, e que os missionários definiram sempre em termos de “fuga”.

Contudo, levanto aqui a possibilidade dos índios também necessitarem da proximidade da Serra Negra para a execução dos seus rituais, pois o espaço da mata, associado à “selvageria”, seria o local propício para a execução de rituais considerados “feitiçaria” para os missionários. Digo local propício pois, dada às representações dos espaços, “a mata” não seria local para qualquer indivíduo (a não ser aqueles que caçavam os próprios indígenas, a partir de forças militares) e, conseqüentemente, o espaço estaria circunscrito ao segredo, ao proibido, ao não acessado aos não-índios⁵. Evidentemente, lidando com o potencial de negociação desses sujeitos, somos levados a conceber que jamais seria revelado aos missionários a execução desses rituais.

Há uma percepção de que os atuais índios Pipipã e Kambiwá foram “apartados” da Serra Negra. Em 1823, José Francisco da Silva e Cipriano Nunes da Silva expeliram à mão armada os índios que habitavam a Serra Negra, situando uma fazenda pastoril, construindo casas e currais, grandes plantações, abriram estradas e, para sua garantia, mantinham gente armada, prevenindo assim qualquer investida dos índios espoliados das suas terras (Pereira da Costa, 1953: 167). Hoje, os índios que freqüentam a Serra Negra atestam marcas de passagens de animais, devido, provavelmente, à presença de fazendas pecuaristas pertencentes a não-índios e que ficam no entorno da Reserva Biológica. Inclusive, a existência dessas fazendas é problematizada por um funcionário do ICMBIO, conforme veremos mais adiante.

⁵ Em conversa com índio Pipipã, este comenta que “o branco” anda na Serra Negra por causa das trilhas abertas, mas antes, só os índios sabiam os seus caminhos. Não desconsidero que até hoje talvez ainda hajam alguns caminhos que só os indígenas saibam

Mesmo após isso, durante o final do século XIX ainda surgem históricos de conflitos envolvendo a Serra Negra, sendo palco de batalhas de "revoltosos" não- indígenas que ali se abrigaram. Reverberações da então "Revolução Praiera". Para Rosa (1988), a última investida sobre a Serra Negra teria ocorrido no ano de 1894, quando uma expedição dos habitantes das ribeiras do Navio e Mandantes, comandados pelo Tenente Coronel Fausto Ferraz, suplantou o movimento "rebelde" que ali existia, cansados que estavam dos constantes prejuízos em suas fazendas pastoris.

As diversas apropriações territoriais que daí sucederam configuraram a situação histórica dos municípios de residência dos atuais povos indígenas Kambiwá e Pipipã que passo a expor em alguns dados a seguir, especificamente no que tange a um problema constatado atualmente relativo aos processos de desmatamento, por parte de não-índios.

Os dois grupos étnicos estão situados próximos à cidade de Ibimirim (Pernambuco), mas com algumas partes do território Kambiwá, por exemplo, também incluídos nos municípios de Inajá e Floresta (Pernambuco).

As caracterizações aqui apresentadas serão contextualizadas para o município de Ibimirim, por este ser o principal eixo de atividades relacionadas a diversos serviços oferecidos a população envolvidas na pesquisa, como comércio, educação e saúde, por exemplo. Farei uso, esporadicamente, de informações de municípios próximos (Inajá e Floresta), uma vez que algumas aldeias estão, geograficamente, mais próximas.

A cidade de Ibimirim, por sua vez, dista 331 km da capital do Estado, Recife. Possui limites com Custódia e Sertânia (norte), Inajá e Manari (sul), Tupanatinga (leste) e Floresta (oeste). Segundo o censo estatístico do IBGE, em 2015, a população da cidade girava em torno de 28.604 habitantes (**Figura 3**).



Figura 3: Divisão municipal de Pernambuco, apresentando os municípios nos quais os povos Kambiá e Pipipã residem e os locais vizinhos. Fonte: Adaptado do Mapa Político do Estado de Pernambuco, IBGE (2009).

Algumas informações encontradas a partir dos censos estatísticos do IBGE nos revelam uma determinada situação que perpassa as problemáticas tratadas nesta tese. Conforme veremos, a problemática do intenso desmatamento da região surge do discurso dos interlocutores. Os dados do IBGE nos revelam uma intensa retirada de madeira com algumas finalidades, a saber a produção de carvão vegetal e a comercialização de madeira para lenha, além da esporádica comercialização em tora.

Recenseados a partir do ano de 2004, os dados nos revelam um crescimento da extração de tais produtos madeireiros, significando lucros consideráveis para as rendas municipais de Ibimirim, Inajá e Floresta. A inserção desses dados em planilhas do Excel para a elaboração de gráficos nos ajuda a representar tais informações (**Figura 4-6**):

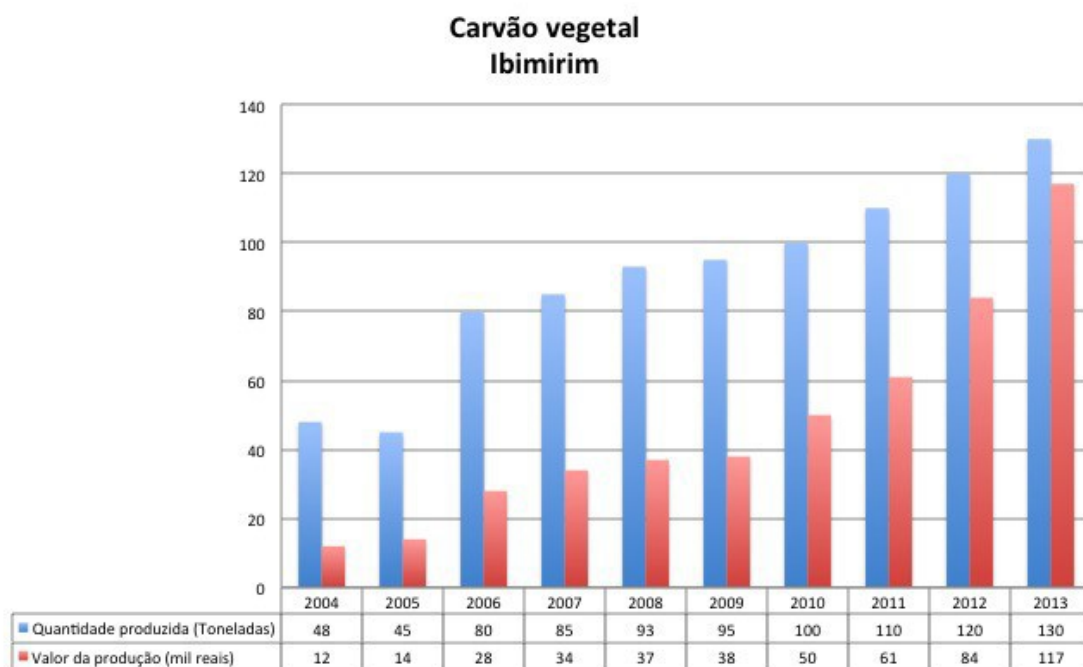


Figura 4: Relação entre a produção de carvão vegetal (em toneladas) e valor da produção no município de Ibimirim, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.

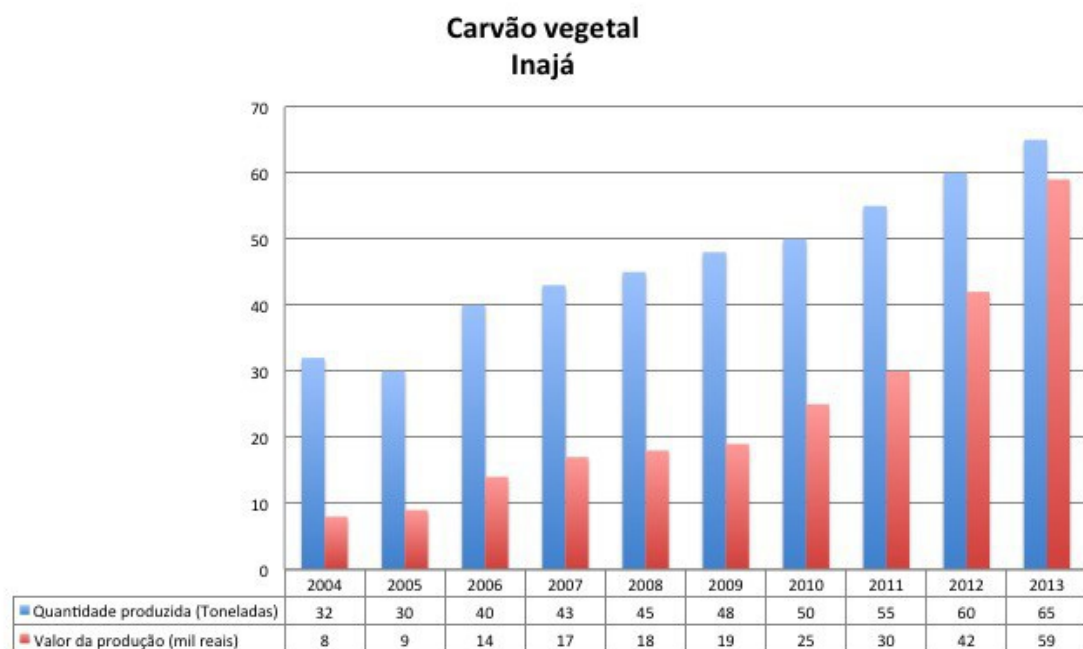


Figura 5: Relação entre a produção de carvão vegetal (em toneladas) e valor da produção no município de Inajá, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.

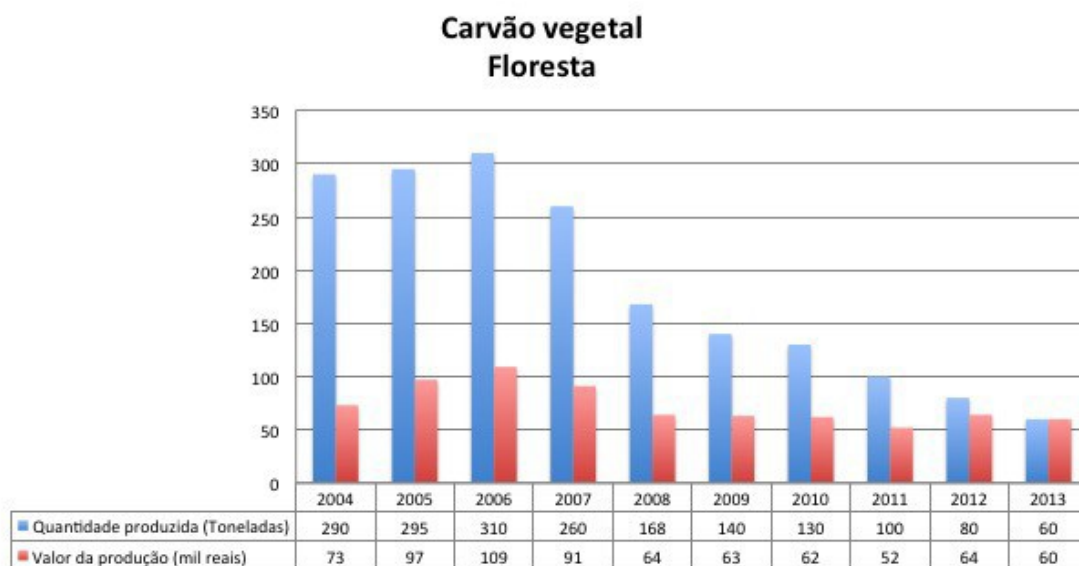


Figura 6: Relação entre a produção de carvão vegetal (em toneladas) e valor da produção no município de Floresta, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.

Dos três municípios, apenas o de Floresta teve um decréscimo da produção de carvão vegetal. O de Inajá e principalmente o de Ibimirim, tiveram um aumento na produção de tal produto (**Figura 7**):

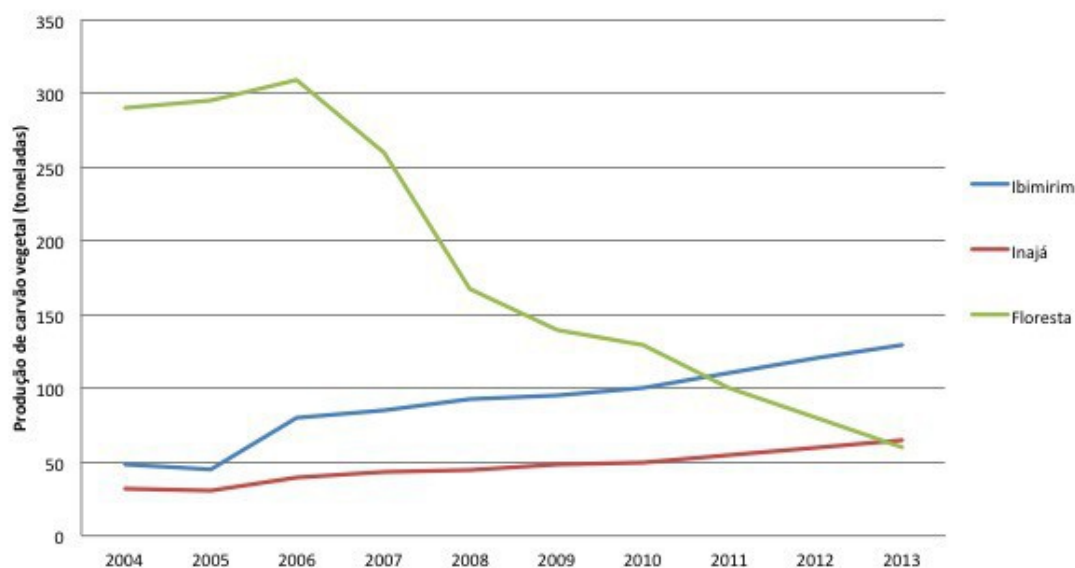


Figura 7: Relação da produção de carvão vegetal (em toneladas) nos municípios de Ibimirim, Inajá e Floresta. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.

A extração vegetal em tal região não se detém somente às práticas de carvoaria, mas na comercialização de madeira para lenha. Tais práticas, nos três municípios, tiveram um aumento na produção e valor de comercialização (**Figura 8-10**):



Figura 8: Relação entre a produção de madeira em lenha (por metros cúbicos) e valor da produção no município de Ibimirim, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.



Figura 9: Relação entre a produção de madeira em lenha (por metros cúbicos) e valor da produção no município de Inajá, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.



Figura 10: Relação entre a produção de madeira em lenha (por metros cúbicos) e valor da produção no município de Floresta, entre os anos de 2004 a 2013. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.

Quando comparados, o valor de produção arrecadado para o município de Floresta se destacou em relação aos de Inajá e Ibimirim (**Figura 11**).

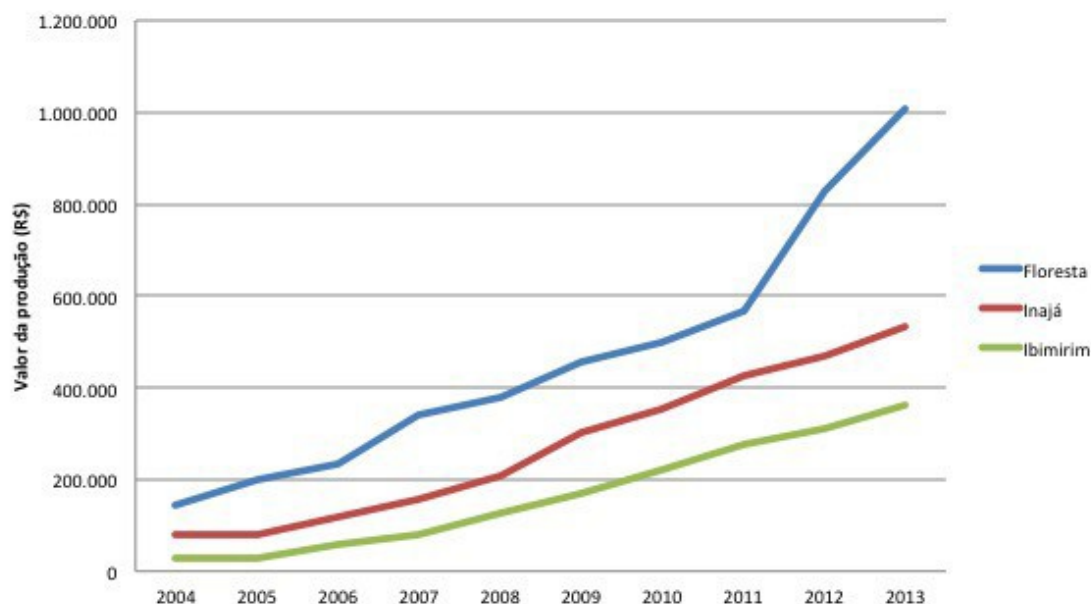


Figura 11: Relação do valor de produção relativa à venda de madeira em lenha nos municípios de Floresta, Inajá e Ibimirim. Fonte dos dados: IBGE, 2015. Gráfico elaborado pelo autor.

Tais registros revelam a rentabilidade dessas práticas na região em questão e do quanto isso pode significar em danos ambientais. Cabe ressaltar, também, que os dados do IBGE demonstram apenas aquilo que pôde ser registrado. Conforme perceberemos, não podemos desconsiderar que tais cifras revelam apenas uma parte do montante que é retirado da caatinga e comercializado.

Provavelmente, tais recursos derivam de fazendas onde a principal atividade, regulamentada pelo IBAMA, é a de extração de madeira. Contudo, conforme veremos mais adiante, há de se relativizar tanto a regulamentação dessas propriedades (algumas inseridas em território reivindicado pelos indígenas) quanto os números apresentados pelo órgão oficial. As dinâmicas registradas em campo me levam a duvidar de tais informações, levantando a possibilidade de que tais números registram apenas uma parte do montante que é extraído do ambiente.

De acordo com publicação do Ministério do Meio Ambiente (MMA, 2008), foram registradas, até o ano de 2008, 17 propriedades situadas nos municípios que compõem as terras indígenas Kambiwá e Pipipã e da REBIO Serra Negra (Floresta, Inajá e Ibimirim) que estavam incluídas, em algum momento, no Plano de Manejo que permite a retirada de produtos madeireiros. Não se pôde precisar se este número aumentou e quais são as reais perspectivas desta situação na atual conjuntura. As figuras a seguir (**Figuras 12 e 13**)

demonstram a localização dessas áreas de manejo florestal da Caatinga em proximidade com alguns povos indígenas.

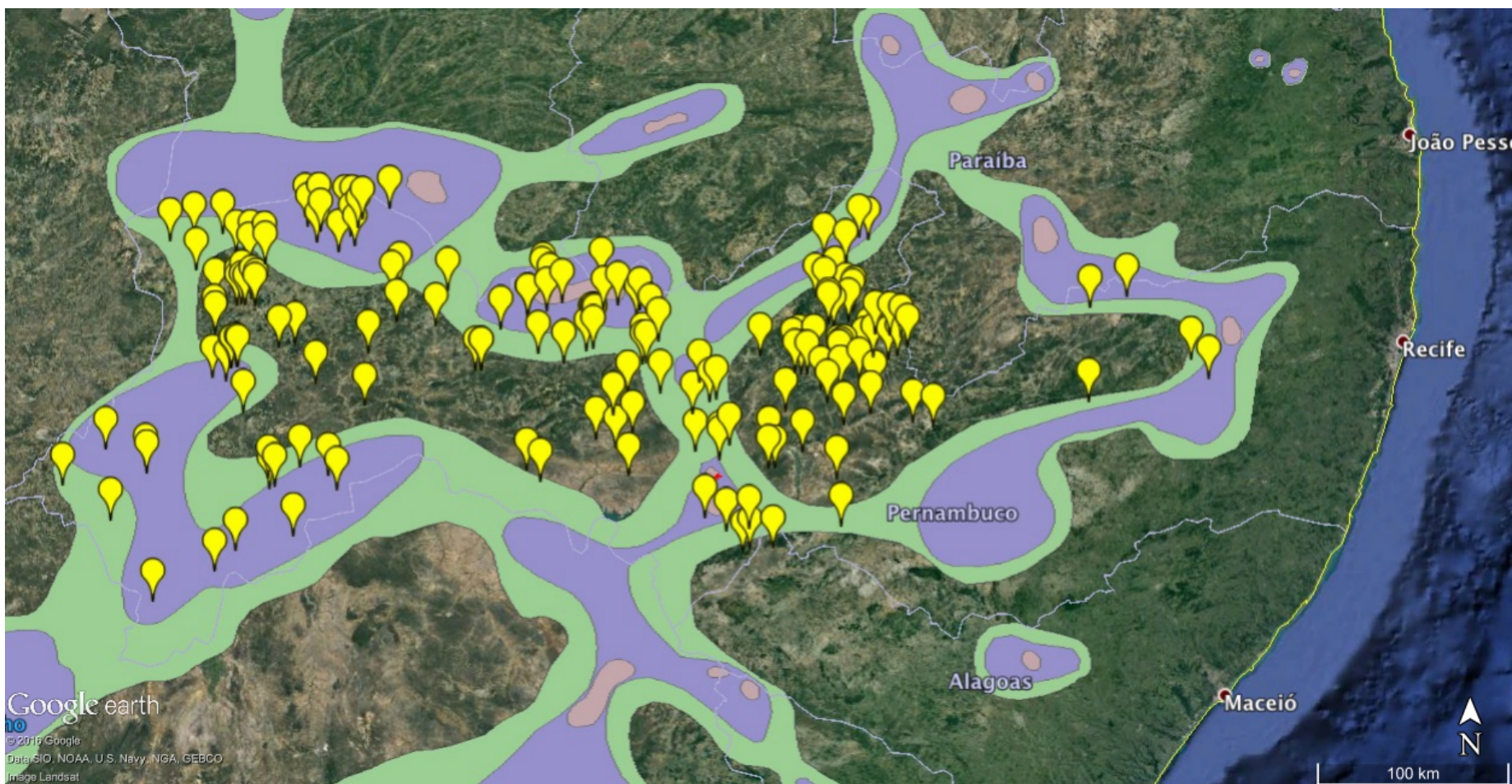


Figura 12: Reserva da Biosfera da Caatinga no Estado de Pernambuco. Os pontos amarelos localizam áreas de extração da vegetação da caatinga, em forma de propriedades regulamentadas por um plano de manejo florestal

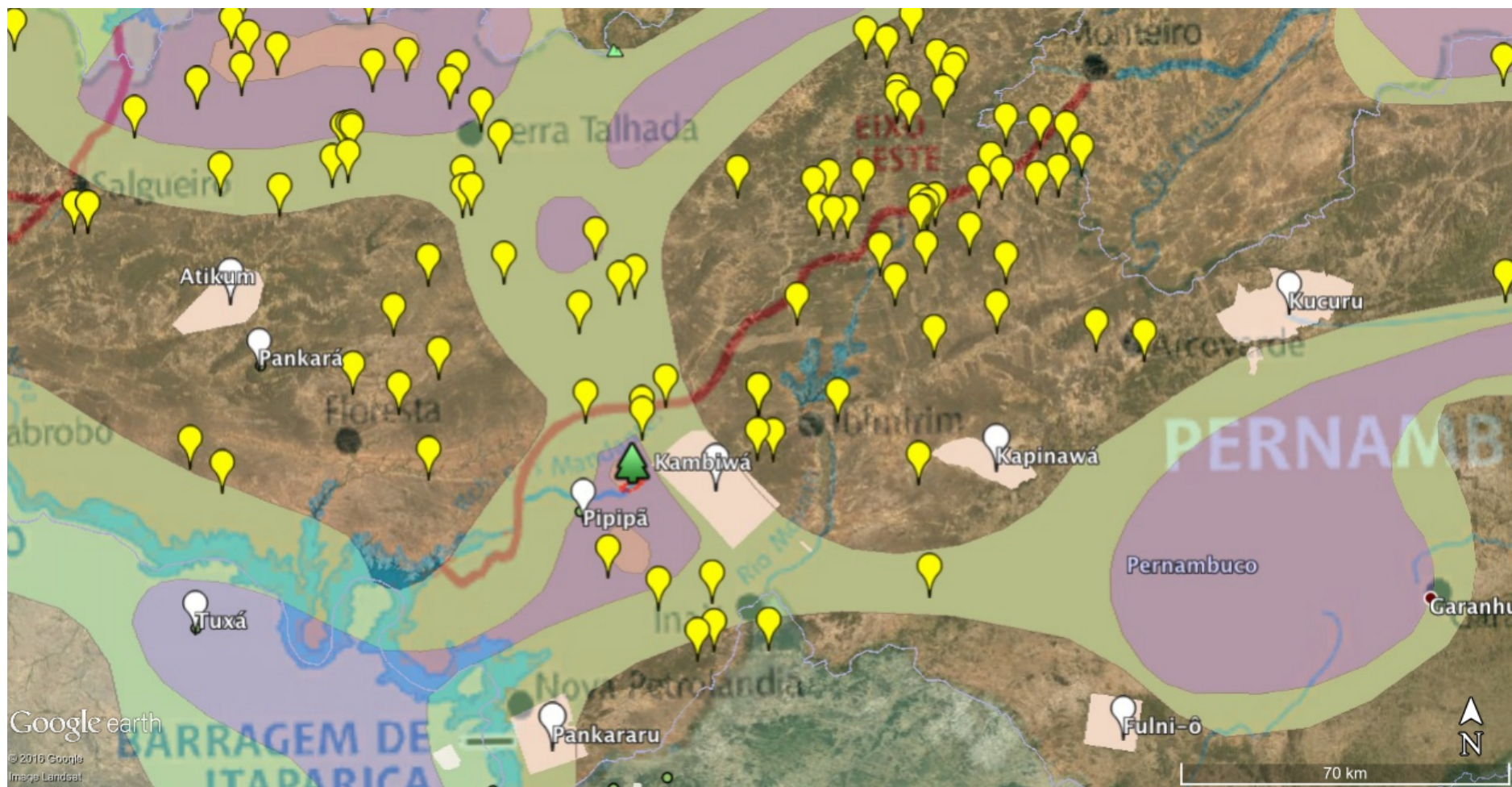


Figura 13: Exemplo da configuração ambiental da região, com o perímetro da Reserva da Biosfera da Caatinga, o Eixo Leste do Projeto de Integração do Rio São Francisco (linha vermelha), áreas de manejo florestal (pontos amarelos), a Reserva Biológica de Serra Negra (ícone em árvore) e grupos indígenas com território delimitado ou em processo.

Urubu de Serra Negra, De velho não cai a pena
De comer mangaba verde, ôlêo
Beber água na jurema
Ôleo cauã, Na baixa da jurema,
Ôleo cauã, Na baixa da jurema.

CAPÍTULO I

A trilha dos Antigos: dinâmica da caça e o conhecimento científico local sobre o ambiente

Se apresentando como um fenômeno multifacetado e complexo, as atividades de caça estão presentes em vários lugares. Tais práticas estão associadas a diferentes processos técnicos que dependem de aspectos ecológicos da presa (hábito, dieta, tipo de ambiente onde vivem) (Alves et al., 2009) e de outros fatores, que incluem regras de controle na sua execução (incluindo quais e quando certos animais podem ou não ser comidos), proibições de captura de animais em territórios sagrados e de espécies de importante valor cultural, restrições temporais de captura e concepções sobre entidades espirituais protetoras da floresta e dos animais (Hill e Hawkes, 1983; Ross, 1978; Dunn, 2004; Redford e Robinson, 1987; Colding e Folke, 2001; Henfrey, 2002; Silvius, 2004; Ulloa et al., 2004; Aisher, 2007; Dudley et al., 2009). É inegável, portanto, que existem amplos sistemas de conhecimento necessários para a execução das atividades de caça. Desta forma, para se compreender as dinâmicas de caça no ambiente, seria importante não somente considerar os fatores como a abundância de espécies e fatores logísticos, mas outros fatores, como tabus, prescrições e outras interações que afetam a forma de interação dos povos com os seus ambientes (Fragoso et al, 2000; Sivius, 2004; Read et al. 2010).

Estudos que abordem a compreensão dos sistemas de conhecimento locais sobre o ambiente devem ser considerados como extremamente relevantes, pois podem fornecer importantes informações para a compreensão da forma do relacionamento das pessoas com os seus lugares (Marques, 1995; Gilchrist et al. 2005; Herbst e Hanazaki, 2014; Silva et al 2014).

Para Ingold e Kurtilla (2000), o nosso próprio conhecimento, elaborado no âmbito acadêmico, se constitui como uma forma do que eles chamam de “conhecimento tradicional gerado nas práticas de localidade”. Diante disto, acredito que uma suposta equiparação entre o dito "conhecimento científico" (associado, neste caso, aos biólogos e ecólogos) e o “conhecimento ecológico tradicional”, quando procura-se negligenciar um em detrimento do outro, torna-se insustentável.

O que importa destacar neste momento, é que a própria “ciência”, tal qual como a concebemos, é regida por mecanismos, com alguma semelhança, às formas de conhecimento dos povos com os quais trabalhamos (no caso deste estudo, conforme veremos, dos caçadores Pipipã e Kambiwá). Como destacou Cunha (2009: 32), “ambos são formas de procurar entender e agir sobre o mundo. E ambos são também obras abertas, inacabadas, se fazendo constantemente”. A distinção que aqui deve ser seguida, portanto, não é no status epistemológico entre essas formas de conhecimento, mas em como elas são geradas, através de processos técnicos específicos (Ingold e Kurtilla, 2000).

Reconheço muitas das considerações efetuadas por Toledo e Barrera-Bassols (2009), contudo, ao invés de aceitarmos a existência de “duas ecologias”, como pontuam os referidos autores, opto por reconhecer a multiplicidade de “ecologias”, na qual cada sistema de conhecimento ecológico, conseqüentemente, estaria circunstanciado a determinado ambiente, fazendo com que seja específico daquele local e daquelas pessoas, semelhante ao que é posto por Ingold e Kurtilla (2000).

Adicionalmente, tal qual Barbosa da Silva (2009), compreendo o termo ambiente em um sentido socioecológico, englobando a infra-estrutura material específica da qual os sujeitos dispõem de determinados elementos que permitem o desenvolvimento de certas atividades, constituindo, portanto, um espaço físico de relações, unidade constituinte de um território.

Estudos como o desta tese, além de promover um diálogo de saberes, atuam na investigação participativa, contribuindo com a revalorização de culturas historicamente marginalizadas (Toledo e Barrera-Bassols, 2009).

Assim, a redação deste capítulo compreende alguns objetivos: (1) registrar as práticas de conhecimento locais associados às atividades de caça entre os índios Pipipã e Kambiwá e (2) fornecer informações para auxiliar na compreensão das dinâmicas socioecológicas pertinentes a tais interações com o ambiente, colaborando para a valorização das culturas indígenas e dos respectivos direitos associados à tais povos.

Paralelamente, alguns questionamentos, a partir de um referencial teórico aqui adotado, pretendem ser elucidados. Por exemplo, ao reconhecerem as dificuldades associadas à captura dos animais, bem como não precisarem, estritamente para fins alimentares, desse tipo de carne, o que faz com que os interlocutores indígenas ainda persistam nessas atividades? Como dito anteriormente, lida-se aqui com a possibilidade das dinâmicas de caça não estarem atreladas às necessidades de ingestão protéica, mas emaranhadas em um denso sistema de conhecimento, que perpassa, inclusive, trajetórias

familiares, narrativas ancestrais e memórias que culminam com estratégias políticas de mobilização étnica.

Resultados e Discussão

Conjuntamente, os interlocutores (n=19) citaram 58 animais, sendo 25 mamíferos, 29 aves e 4 répteis, conforme exposto na Tabela 1. Alguns animais citados pelos interlocutores, como sendo de “qualidades” diferentes, para o sistema de nomenclatura lineano correspondem a uma mesma espécie. Assim, de acordo com a nomenclatura lineana, esses animais correspondem a pelo menos 48 espécies. Neste estudo, consideraremos a diferenciação dos interlocutores. Em suma, “enquanto relacionada respectivamente a diferentes ordens culturais, a mesma espécie pode vir a ser animais de tipos inteligíveis inteiramente diferentes” (Sahlins, 2001: 178), isto porque “a própria objetividade é um valor social variável – uma seleção interessada de atributos perceptíveis relevantes dentre todos aqueles possíveis” (*ibidem*:179). Portanto, esses sistemas de classificação não refletem somente a forma como os povos observam os elementos do seu ambiente, mas também estão relacionadas às percepções e compreensões do sistema como um todo (Atran, 1998).

Tabela I: Animais conhecidos pelos índios e com interação cinegética. Legenda: P- Pipipã; K- Kambiwá

Classificação taxonômica	Nome citado	Citações	
		P	K
Mamíferos			
Canidae			
<i>Cerdocyon thous</i> (Linnaeus, 1766)	Raposa	5	5
Caviidae			
<i>Cavia aperea</i> (Erxleben, 1777)	Preá	12	2
<i>Kerodon rupestris</i> (Wied, 1820)	Mocó	11	2
Cervidae			
<i>Mazama americana</i> (Erxleben, 1777)	Veado	12	7
Dasypodidae			
<i>Euphractus sexcinctus</i> (Linnaeus, 1758)	Peba	12	7
<i>Cabassous unicinctus</i> (Linnaeus, 1758)	Peba rabo-de-couro	6	
<i>Dasypus novemcinctus</i> (Linnaeus, 1758)	Tatu	10	7
<i>Dasypus novemcinctus</i> (Linnaeus, 1758)	Tatu asa-branca	3	-
<i>Tolypeutes tricinctus</i> (Linnaeus, 1758)	Tatu-bola	11	5
Felidae			
<i>Puma yaguarondi</i> (Lacépède, 1809)	Gato-do-mato morisco ou azul	9	3
<i>Puma yaguarondi</i> (Lacépède, 1809)	Gato-do-mato vermelho	9	4
<i>Leopardus tigrinus</i> (Schreber, 1775)	Gato-do-mato pintado	9	2
<i>Leopardus tigrinus</i> (Schreber, 1775)	Gato-do-mato macambira	-	1
<i>Leopardus tigrinus</i> (Schreber, 1775)	Gato-do-mato maracajá	1	2
Espécie não identificada	Gato-do-mato utinga	-	1
<i>Puma concolor</i> (Linnaeus, 1771)	Onça vermelha	5	2

Classificação taxonômica	Nome citado	Citações	
		P	K
<i>Puma concolor</i> (Linnaeus, 1771)	Onça suçuarana ou pega-bode	2	-
<i>Panthera onca</i> (Linnaeus, 1758)	Onça lombo-preto	9	4
<i>Panthera onca</i> (Linnaeus, 1758)	Onça pintada	-	1
<i>Panthera onca</i> (Linnaeus, 1758)	Onça massaroca	-	1
Mephitidae			
<i>Conepatus semistriatus</i> (Boddaert, 1785)	Cambambá, Ticaca	12	3
Myrmecophagidae			
<i>Tamandua tetradactyla</i> (Linnaeus, 1758)	Tamanduá	12	2
Tayassuidae			
<i>Tayassu tajacu</i> Linnaeus, 1795	Caititú	12	7
Dasyproctidae			
<i>Dasyprocta prymnolopha</i> Wagler, 1831	Cutia	11	5
Caviidae			
<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> (Linnaeus, 1766)	Capivara	5	-
Aves			
Accipitridae			
<i>Espécie não identificada</i>	Gavião	5	-
Anatidae			
<i>Espécie não identificada</i>	Pato	5	-
<i>Amazonetta brasiliensis</i> (Gmelin, 1789)	Paturi	5	-
<i>Dendrocygna viduata</i> (Linnaeus, 1766)	Marreco	5	-
Ardeidae			
<i>Ardea alba</i> (Linnaeus, 1758)	Garça	5	-
<i>Butorides striata</i>	Socó-mochila	5	-

Classificação taxonômica	Nome citado	Citações	
		P	K
<i>Tigrisoma lineatum</i> (Boddaert, 1783)	Socó-boi	5	-
Columbidae			
<i>Zenaida auriculata</i> (Des Murs, 1847)	Ribaça	7	-
<i>Patagioenas picazuro</i> (Temminck, 1813)	Asa-branca	8	-
<i>Leptotila verreauxi</i> (Bonaparte, 1855)	Juriti	9	3
<i>Columbina picui</i> (Temminck, 1813)	Rolinha-branca	2	-
<i>Columbina squammata</i> (Lesson, 1831)	Rolinha fogo-pagou	9	1
<i>Columbina talpacoti</i> (Temminck, 1811)	Rolinha caldo de feijão	9	1
<i>Columbina talpacoti</i> (Temminck, 1811)	Rolinha sangue-de-boi	5	1
<i>Columbina minuta</i> (Linnaeus, 1766)	Rolinha-Cafofa	7	-
Cariamidae			
<i>Cariama cristata</i> (Linnaeus, 1766)	Seriema	7	1
Cracidae			
<i>Penelope jacucaca</i> Spix, 1825	Jacu	7	3
Rallidae			
<i>Aramides cajanea</i> (Statius Muller, 1776)	Saricora	5	3
<i>Gallinula galeata</i> (Lichtenstein, 1818)	Galinha-d'água	5	-
Rheidae			
<i>Rhea americana</i> (Linnaeus, 1758)	Ema	7	-
Tinamidae			
<i>Crypturellus sp.</i>	Lambu-pé	1	-
<i>Crypturellus parvirostris</i> (Wagler, 1827)	Lambu pé-vermelho	12	5

<i>Crypturellus tataupa</i> (Temminck, 1815)	Lambu pé-roxo	12	5
Classificação taxonômica	Nome citado	Citações	
		P	K
<i>Nothura boraquira</i> (Spix, 1825)	Codorna	6	1
<i>Nothura maculosa</i> (Temminck, 1815)	Codorniz	7	3
<i>Crypturellus noctivagus</i> (Wied, 1820)	Zabelê	6	1
Tyrannidae			
<i>Empidonomus varius</i> (Vieillot, 1818)	Peitica	5	-
Podicipedidae			
<i>Espécie não identificada</i>	Mergulhão	5	-
Família não identificada			
<i>Espécie não identificada</i>	Pavão-do-mato	2	-
Répteis			
Teiidae			
<i>Tupinambis merianae</i> (Duméril & Bibron, 1839)	Teiú	8	3
Boidae			
<i>Boa constrictor</i> (Linnaeus, 1758)	Jibóia	5	-
Viperidae			
<i>Caudisoma durissa</i> (Linnaeus, 1758)	Cascavel	5	-
Testudinidae			
<i>Phrynosoma tuberosus</i> (Peters, 1870)	Cágado	2	4

Alguns dos animais citados, de acordo com os interlocutores, não mais ocorrem na região, como o caso do tatu-bola (*Tolypeutes tricinctus*), e outros são caçados somente

quando representam riscos a criação de "animais domésticos", como no caso dos gatos-domato.

Diferente do que foi constatado em outros estudos (Souza Mazurek et al, 2000; Miranda e Mangabeira, 2002; Amaral, 2004; Cueva et al, 2004; Madzoul e Ebanega, 2006; Aiyadurai, 2007; Cuesta-Rios et al, 2007; Zapata-Ríos et al, 2009; Léo Neto, 2011; Santos-Fita et al, 2012), os mamíferos cinegéticos não foram o grupo com maior riqueza de espécies cinegéticas citada na área pesquisada. Entretanto, os caçadores entrevistados afirmaram possuir uma preferência por caçar determinadas espécies de mamíferos, como o veado (*Mazama americana*) e o caititu (*Tayassu tajacu*), tanto pelo sabor, mas, principalmente, pela quantidade de carne que podem obter a partir de um único espécime. Seguindo uma lógica utilitarista, Trinca e Ferrari (2006) consideram que a preferência por mamíferos, nesses casos, teria resposta pelo maior retorno energético advindo da atividade de caça, seguindo os pressupostos da “teoria do forrageamento ótimo”.

Na Caatinga, no entanto, a escassez e até mesmo a extinção local de mamíferos de grande porte tem ocasionado a busca por espécies de outros grupos de vertebrados, notadamente as aves, as quais se destacam em riqueza de espécies caçadas em diversas localidades do bioma, incluindo a área aqui pesquisada, principalmente as espécies das famílias Columbidade, Tinamidade e Anatidae (Albuquerque *et al*, 2012; Bezerra *et al*, 2012; Fernandes-Ferreira *et al*, 2012; Alves *et al*, 2013).

O maior destaque no resultado da escolha (neste caso, se os animais caçados são de grande porte), para Orlove (2006), repercute na pouca ênfase dada ao processo de tomada de decisão. Em pesquisa conduzida por Bezerra *et al*. (2011), sobre atividades de caça no semiárido do Estado do Rio Grande do Norte, pôde ser registrado que o tamanho das aves caçadas não representa o único fator que influenciaria a sua escolha, levantando outros, como o sabor da carne e a disponibilidade do animal caçado. Constatação semelhante, mas não exclusiva para o grupo zoológico das aves, foi efetuada entre os índios de Atikum-Umã, Estado de Pernambuco (Léo Neto, 2011).

Como veremos ao longo deste trabalho, as atividades de caça possuem algumas restrições para a sua realização. Desde a proibição de acessar territórios ancestrais de caça, por atualmente serem de proprietários não-indígenas, até o declínio populacional da fauna, cujo fator causador, para os interlocutores, seria o desmatamento. Os índios se entristecem, uma vez que a carne de caça vai além do que uma simples iguaria de sabor singular. Os entrevistados relatam que a carne de caça é uma “carne sadia”. Com isto, fazem referência ao sistema de criação industrial de animais, nos quais a engorda ocorre pelo uso de hormônios. Comparam este ato com o uso de agrotóxicos na agricultura, afirmando que

atualmente tudo tem “veneno”. A partir do discurso transcrito abaixo, quando um interlocutor foi questionado sobre a importância da carne proveniente de animais de caça, podemos constatar melhor esta percepção:

Ave Maria! É demais! Nós vivia da caça. Nosso povo só vivia da caça. Hoje em dia nós come uma carne de bode, de rês, mas não é uma carne limpa pra gente não. A nossa carne é a carne do mato. A carne do mato é sadia, não toma vacina, não cria bicheiro (interlocutor Pipipã).

Mais adiante, o mesmo interlocutor chegou a afirmar que “é nosso sangue a carne de caça”. É bastante recorrente, entre as pessoas mais antigas, as narrativas de tempos de dificuldades durante a infância, na qual dependiam da Caatinga e do que ela poderia oferecer, como alguns frutos, carne de caça e mel. Essas percepções e representações repercutem em critérios de identificação, ao ser articulado a forma de realizar a caça com a identidade enquanto Pipipã e Kambiwá. Contrapõe-se, dessa forma, o caçador indígena ao caçador não-indígena. Para os entrevistados, o índio caça pra comer, enquanto que outros caçam pra vender e, segundo as suas palavras, “fazer farra”.

Percebo as atividades de caça não se atendo exclusivamente às lógicas nutricionais, mas como a possibilidade de conexões, de emaranhados que se desenrolam na dinâmica da vida. Desta forma, como pretendo demonstrar, a importância não estaria somente em se conseguir uma carne de sabor específico, da qual, segundo percepções, estaria livre de “veneno”, mas nas possibilidades de encontro disparadas em dados ambientes sobre determinadas atividades, neste caso, a inserção dos caçadores no ambiente da Caatinga. Tais encontros e ações no dado ambiente reverberam na construção dos nichos (Laland e Boogert, 2008), destacando para o potencial das diversas atuações dos organismos nos seus contextos. Essas discussões estarão, elas também, emaranhadas nas linhas do texto que seguirão.

Tive a oportunidade de participar de uma expedição de caça organizada por um grupo de índios Pipipã, integrantes de uma mesma família, a qual favoreceu a compreensão de determinadas dinâmicas que ocorrem durante as atividades de caça.

Os participantes da caçada se reuniram no dia e local combinado, abastecendo uma camionete com os itens que precisariam, como redes, botijões com água, alimentos, alguns cães e as espingardas. A sensação era de euforia. A movimentação era intensa, com algumas pessoas procurando itens que por ventura tinham esquecido e que seriam importantes, como lanternas, fumo e isqueiros. Neste cenário, conversas sobre antigas caçadas já tomavam conta, com pilhérias de pequenas situações vivenciadas, narrativas sobre dificuldades em

perseguir um rastro, problemas com espingardas, relatos que se intercalavam com recomendações para outras pessoas da família (principalmente as mulheres e algumas crianças) que não iriam nos acompanhar.

Mas a sensação também era de uma certa dúvida, muito devido ao local para o qual nos preparávamos para ir. Os indígenas escolheram um território ancestral, atualmente de posse particular, mas na qual, segundo relataram, tinha sido utilizado em outras ocasiões para atividades de caça. Dias antes fui pessoalmente à propriedade, procurando obter autorização para a entrada na mesma. Na ocasião, a proprietária não se encontrava (por residir em Recife), sendo a conversa com ela realizada por telefone.

Acertamos que eu iria enviar alguns documentos de identificação via e-mail, bem como uma carta contendo os objetivos da pesquisa e a minha vinculação institucional. Até o momento da partida, não obtive retorno da proprietária. Compreendendo que tal autorização tinha sido dada, uma vez que pela própria conversa por telefone inicial isso foi indicado, seguimos para a propriedade.

Contudo, lá chegando, o clima foi de frustração. Mesmo com o envio de documentos, a proprietária, novamente por telefone (em um tom completamente antagônico ao primeiro contato), não permitiu a entrada do grupo, alegando que ali "nunca foi de índio", não compreendendo o motivo de uma pesquisa desse tipo ser feita lá. Se me atenho a tal fato, é que desde já podemos observar as lógicas conflitantes de discursos existentes em um mesmo ambiente, como será demonstrado ao longo deste capítulo e do próximo. Mesmo com uma possível "autoridade acadêmica", não obtivemos a autorização para o ingresso em uma propriedade considerada "particular" e inserida em território indígena. Paralelamente, tal "autoridade acadêmica" seria imprescindível para o ingresso em uma Unidade de Conservação também inserida em território indígena. O que faz com que certos discursos sejam legitimados em dados ambientes, com esse breve exemplo, nos leva a um cenário de "apropriações ambientais" pelos diversos organismos que estão continuamente em interação, procurando alcançar determinados objetivos. Se aqui observamos a "propriedade individual" como espaço intransponível das relações garantidas por um determinado conjunto de forças, por outro, podemos também observar essas mesmas apropriações, com lógicas desenvolvimentistas, interagindo com o ambiente.

Com a permissão negada, o grupo decidiu seguir para outro local, após uma breve conversa na qual compartilhavam impressões e narrativas sobre antigas caçadas nesses lugares. Acessava-se e compartilhava-se, naquele momento, uma "memória ambiental" da qual os caçadores buscavam, em suas experiências, um possível local no qual pudessem caçar. Ao se decidirem, seguimos viagem durante a noite.

O ato do deslocamento territorial nas atividades de caça, conforme perceberemos melhor mais adiante, é imerso no disparo de sensações que guiam o organismo do caçador a um estado de interação com o ambiente. Atento que se mesmo com o passar dos anos as formas de locomoção, em alguns casos, se modificaram, os "fenômenos da experiência", também modificados, não deixaram de existir, assim como demonstrado por Ingold e Kurtilla (2000), entre os Sam. Antigamente não se utilizavam transportes motorizados (muito devido a falta de acesso a eles, uma vez que as fontes de renda não permitiam a aquisição de tais veículos), optando-se por caminhadas a pé. Isso, evidentemente, despertava algumas situações no organismo dos caçadores que caminhavam pelo seu hábitat, a entender, a Caatinga.

A distância que os caçadores devem percorrer para os locais de caça é um dos fatores que se relacionam aos sistemas de caça (Fragoso et al, 2000; Peres, 2000; Read et. al, 2010). Uma certa necessidade da proximidade dos locais escolhidos para a caça com os núcleos residenciais é levada em consideração. No caso de não se ter uma forma de transporte, opta-se por acessar locais mais próximos às residências, tanto pelo fato de se demorar para chegar ao local escolhido, como, também, o fato de conseguir trazer a carne de caça de volta para a residência. Sem desconsiderar que mesmo caminhando era possível o deslocamento por amplos trechos do território (como as narrativas indicam), devemos considerar que o transporte motorizado age eficientemente nesse sentido. Mas se os atuais índios conseguem acessar locais mais distantes dos seus núcleos habitacionais (o que poderia indicar uma suposta pressão de captura da fauna mais difundida pelo nicho, ao invés de localizada em um único ponto), não deixa de ser preocupante um dos fatos que geram essa busca maior por locais que, atualmente, encontram-se relativamente distantes.

A existência de uma "propriedade particular", como dito anteriormente, é reverberação desses fatos. A não delimitação da terra indígena Pipipã, com a presença de proprietários não-índigenas que impedem a execução das atividades tradicionais, bem como a fragmentação florestal ocasionada por diversos atores (como veremos), força os grupos de caça, desde que tenham condições de locomoção para tal, a procurarem locais mais distantes.

A busca por antigos e novos trechos dispara memórias. Como percurso para se chegar ao novo local escolhido, passamos pelas obras do Projeto de Integração do rio São Francisco (PISF), especificamente o Eixo Leste (**Figura 14**). Tamanha era a magnitude da obra que as conversas, durante alguns minutos, se detiveram a isso. Os índigenas comentavam sobre o intenso desmatamento que ali ocorria. A sensação que eles possuíam (no plano da imaginação) era de "estarem na Lua", devido ao "deserto" e grandes morros de

areia formados pelas máquinas escavadoras. Naqueles locais, segundo relatavam, muitas caçadas foram feitas. Hoje, o desmatamento causado pelas obras extrapola o que foi imaginado pelos indígenas.



Figura 14: Eixos Norte e Leste do Projeto de Integração do Rio São Francisco.

Esses diálogos entre os organismos, atuando na construção dos seus nichos, é uma constante nas atividades de caça e, como era de se esperar, não emana somente dela, mas está emaranhada em outros fluxos, como as "propriedades particulares" e o desmatamento do PISF, bem como as ações do ICMBIO e da FUNAI.

O segundo local escolhido não agradou aos caçadores, já que estes perceberam, desde o início, que a vegetação estava verde, apresentando folhagens que dificultariam a caçada, o que nos obrigou a nos deslocarmos para outro local no dia seguinte. Conforme veremos adiante, essa folhagem tanto dificultaria a visualização dos animais quanto ofereceria uma proteção contra o calor do sol. Um terceiro local foi escolhido, onde finalmente o *rancho* (nome pelo qual chamam os locais nos quais acampam) pôde ser instalado (**Figura 15**). Debaixo de um umbuzeiro, passamos cerca de dois dias, dormindo em redes e iluminados por uma pequena fogueira controlada, também utilizada para a preparação dos alimentos. No rancho, sempre ficava um indígena que não ia caçar, responsável por preparar a refeição e cuidar dos pertences. Devido a minha presença, e o fato de terem inicialmente vetado a minha participação mais direta nos trechos percorridos para a caça, esse indígena foi responsável por me apontar o que seriam alguns dos sinais observados pelos caçadores em busca de animais. Era comum, ao amanhecer do dia,

observarmos rastros de animais ao redor do rancho, próximo de determinadas plantas utilizadas como alimento, por exemplo, conforme veremos adiante.

Outra modificação ocorrida nas atividades de caça, para além da questão da forma de transporte e acesso ao território, consistiu na adoção de outros processos técnicos. Na situação aqui registrada, por exemplo, temos a utilização de espingardas. A adoção de armas de fogo nas atividades de caça resultou, para Alves *et al.* (2009), numa ampliação da variedade das espécies animais que podem ser exploradas. Discordo do que seguem alguns autores (Redford e Robinson, 1987; Robinson e Redford, 1994; Robinson e Bodmer, 1999; Pattiselanno e Koibur, 2008; Mfunda e Roskaft, 2010) sobre a classificação da caça em “não-tradicional” mediante o uso de “artefatos modernos” (entenda-se como armas-de-fogo). Percebo que não devemos desconsiderar toda uma série de conhecimentos que são vivenciados para que as atividades de caça, conduzida pelos índios Pipipã, neste caso, ocorram.

Sobre essas considerações, bem como alguns processos técnicos utilizados pelos índios entrevistados nas suas atividades de caça, agora nos deteremos.

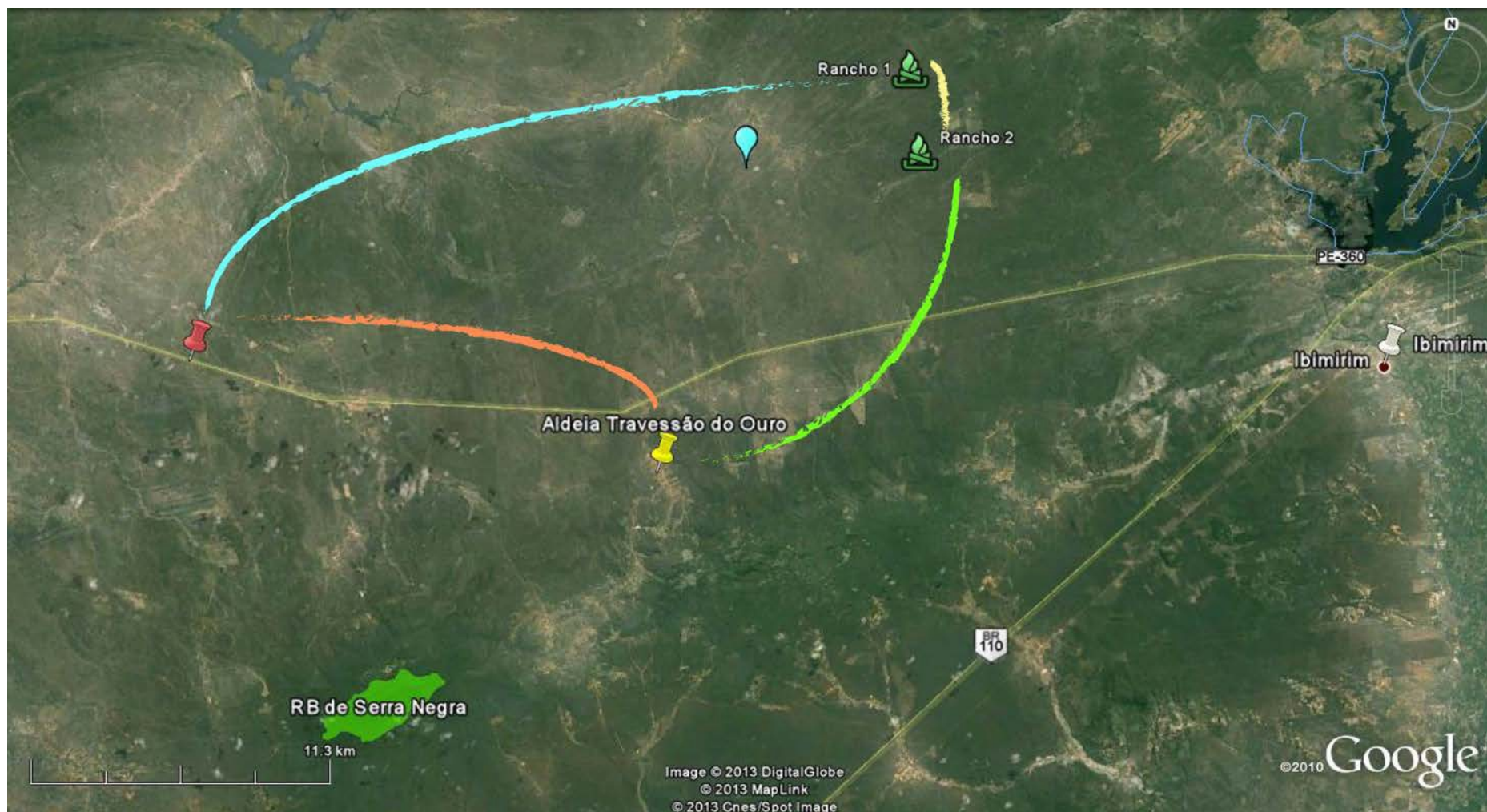


Figura 15: Percurso realizado em atividade de caça registrada. Da aldeia Travessão do Ouro (povo Pipipã), para uma região de ocupação ancestral do grupo e, atualmente, de propriedade particular (ponto vermelho). O ponto azul demonstra um trecho de localização do Eixo Leste do Projeto de Integração do São Francisco, local de passagem para o segundo local escolhido (Rancho 1) e, posteriormente, o local definitivo (Rancho 2). As linhas não indicam o caminho real percorrido, apenas um indicativo do trecho.

Tradição como processo

Embora não seja objetivo deste trabalho realizar um denso esforço de reflexão teórica acerca do conceito de tradição e seus desdobramentos (como o conhecido “conhecimento ecológico tradicional” – *traditional ecological knowledge*, TEK), alguns pontos devem ser aqui colocados. Pretende-se, com isto, vislumbrar como as situações são plurifacetadas e processuais, ao invés de petrificadas em definições rígidas que circunscrevem, dentro de uma suposta autoridade de quem profere o discurso, o que é ou não é tradicional em termos de atividades cinegéticas.

Para Ingold e Kurttila (2000), há um contraste entre duas concepções do conhecimento tradicional, uma delas embebida em estruturas modernistas do aparelho do Estado e outra no cotidiano dos povos locais. Já destacando uma das consequências da relação do Estado com as concepções de conhecimento tradicional, observamos que tais percepções guiariam o estabelecimento de determinadas políticas voltadas aos assuntos em questão. Essas diretrizes, muitas vezes, desconsideram a realidade dos indivíduos, padronizando-os e excluindo aqueles que não se encontrariam em tais moldes.

Mais adiante, perceberemos algumas considerações sobre o que é posto como "tradições do conhecimento" e de como estas compõem as atividades de caça. Por ora, cabe destacar que, seguindo Barth (2002), há três faces ou aspectos do conhecimento que devem ser analiticamente distinguidos, ressaltando, contudo, que tais aspectos estão interconectados:

Primeiro, qualquer tradição do conhecimento contém um corpus de assertivas substanciais e ideias sobre aspectos do mundo. Segundo, ele deve ser fundamentado e comunicado em um ou vários meios como uma série de representações parciais em forma de palavras, símbolos concretos, gestos e ações. E terceiro, ele deverá ser distribuído, comunicado, empregado e transmitido com uma série de relações sociais instituídas (p.3: tradução própria).

Propõe-se que o significado de tradição, para os povos locais, não é em si transmitido como parte de um modelo cultural para a interpretação da experiência, mas é desenhado através desses contextos interativos nos quais cada povo torna-se consciente de sua cognoscibilidade particular, da qual é fonte de muitas atividades, de habitar a terra,

fazendo com que os locais sejam e constituam as pessoas como deles, daqueles locais (Ingold e Kurttila, 2000). Afasta-se, portanto, de uma percepção bastante difundida de um modelo genealógico de transmissão do conhecimento, no qual se compreende que os elementos são recebidos e posteriormente repassados⁶.

Diante disto, compreendo a tradição como um processo e não uma substância (Ingold e Kurttila, 2000). Esse processo é gerado através do engajamento do indivíduo com o ambiente, sendo a atividade de lembrar, da qual a continuidade da tradição depende, parte e parcela desse engajamento. Trata-se de seguir uma “forma de vida”, no sentido não de receber um roteiro recebido de seus predecessores, mas de negociar um caminho por esse mundo (Ingold e Kurttila, 2000). Ainda para esses autores, esse conhecimento pode ser melhor denotado pelo conceito de técnica (habilidade – *skill*), do qual destacam-se três pontos:

Primeiro, técnicas não são propriedades individuais, tomadas isoladamente, como instrumentos primários de uma tradição recebida cognitivamente. São, ao contrário, propriedades do sistema como um todo, em suas bases relacionais (...). Segundo, as práticas não são somente a aplicação de forças externas, mas envolvem cuidado, julgamento e destreza (...). Terceiro, técnicas são refratárias a codificação em formas programáticas de regras e representações. O que faz com que as técnicas não sejam simplesmente transmitidas, mas adicione-se a isso uma mistura de imitação e improvisação no conjunto dessas práticas (Ingold e Kurttila, 2000:193, tradução própria).

Mudanças são observadas, evidentemente, caso façamos um recorte temporal nas unidades de análise ao invés de reconhecermos o processo como um todo, em sua continuidade. As concepções de Hannerz (1997) sobre “fluxos, fronteiras e híbridos” encontram sua aplicabilidade para este caso, ao nos alertar para uma visão abrangente da coerência e da dinâmica de entidades sociais e territoriais. Logo, para manter a cultura em movimento, as pessoas têm de inventar a cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la, discuti-la e transmiti-la (Hannerz, 1997:12). Ressaltando que o que se ganha

⁶ Tal percepção resgata a lógica do indivíduo como recipiente, semelhante às concepções de Paulo Freire, por exemplo, sobre a “educação bancária”

num lugar não necessariamente se perde na origem, havendo, entretanto, uma reorganização (*idem*).

Analisando uma faceta das atividades de caça, constatamos a adoção de armas de fogo, elemento dito exógeno a algumas comunidades. Alves *et al* (2009) observam que a adoção de armas de fogo nas atividades de caça resultou numa ampliação da variedade das espécies animais que podem ser exploradas. Mas o que observamos é o discurso autoritário no qual rotula e classifica determinadas práticas em tradicionais ou não-tradicionais. Refletindo sobre os conceitos de populações tradicionais, Prado (2012) observa que a cobrança por definições do que seja tradicional (ou não), é uma ação de fora para dentro.

Relacionado às atividades de caça, observamos em alguns trabalhos (Redford e Robinson, 1987; Robinson e Redford, 1994; Robinson e Bodmer, 1999; Pattiselanno e Koibur, 2008; Mfunda e Roskaf, 2010) essa postura, na qual o uso de “artefatos modernos” (aqui sendo consideradas as “armas de fogo”) levam a considerar uma atividade de caça como “não-tradicional”. Contudo, como já observei em trabalho anterior ao me deter sobre as atividades de caça entre os índios de Atikum-Umã (Léo Neto, 2011), considerarmos uma atividade como “não tradicional” (ou “menos tradicional”) somente pelo fato dos indígenas adotarem técnicas consideradas não provenientes do que é posto como sua cultura, seria um ato de arrogância, de desconsideração dos sistemas de conhecimento associados. O “tradicional”, posto como antagônico ao “moderno”, carrega a idealização do “ser primitivo”, oposto a um homem “civilizado”, europeu e industrial (Kuper, 2008). Tais conceituações são permeadas por fatores como a desconsideração dos processos sociotécnicos dos diversos grupos.

Essa percepção também pode ser encontrada em Reo e Whyte (2012), para os quais não devemos perceber as atividades de caça somente pelo viés das tecnologias empregadas, mas a partir de um sistema dinâmico, no qual outros fatores (como códigos morais, por exemplo) estão presentes.

Ao pesquisar (ou pescar, como ele se refere) pescadores no baixo São Francisco, propondo-se um exercício de uma “etnoecologia abrangente”, Marques (1995) pontua a dinamicidade do conhecimento dos seus interlocutores, tal qual Toledo (1992), ao versar sobre a transmissão do conhecimento através das gerações e entre as gerações, mas não excluindo a possibilidade de um aprendizado individual gerado através das vivências, lentamente enriquecido, imprevisível. Ambos os pesquisadores (reconhecidamente importantes para a Etnoecologia e legitimados como tal) afirmam a transmissão do conhecimento através das gerações e entre as gerações, mas não excluem a possibilidade de

um aprendizado individual gerado através das vivências, lentamente enriquecido, imprevisível.

Muito poderia ser dito sobre como os índios Kambiwá e Pipipã estabelecem os seus sistemas de representação do conhecimento sobre o ambiente no qual estão inseridos e que fazem parte. Por ora, como estamos a analisar os processos pelos quais o seu conhecimento encontra adaptações e modificações ao longo do tempo, destaco, para esta análise, alguns instrumentos técnicos utilizados pelos caçadores.

Os índios Pipipã entrevistados para esta pesquisa utilizam, como já dito, espingardas de calibres variados em suas atividades de caça (**Figura 16**).



Figura 16: Espingardas, de calibres variados, utilizadas pelos caçadores em uma expedição de caça.

A existência dessas armas, mesmo em território indígena, em uma região historicamente marcada pela violência, ocasiona uma série de repressões policiais, principalmente por parte da CIOSAC (Companhia Independente de Operação e

Sobrevivência em Área de Caatinga, da Polícia Militar), como o depoimento abaixo de um índio Kambiwá:

Você não pode ter sua espingarda que preste. Porque se a polícia souber vem buscar. Leva você e a espingarda, ainda é mais 6 meses de cadeia ou paga mil, mil e tanto como eles cobram. Aí me diga uma coisa, quem é que mora num fundo de pasto desse e não precisa de uma espingarda? Você tem uma galinha e é pra raposa vir comer no quintal e você espiando? (interlocutor Kambiwá).

A situação da repressão policial, segundo os interlocutores, em muitos casos desnecessária, também foi registrada entre os índios de Atikum-Umã, Estado de Pernambuco (Léo Neto, 2011). Possivelmente a adoção de espingardas fez com que alguns animais fossem abatidos com mais eficiência, mas, em contrapartida, exigiu que os indivíduos aperfeiçoassem as suas técnicas. Lembro que para Marques (1995), ao analisar os processos de cognição do brejeiro da Várzea do Marituba (Estado de Alagoas), mas também aplicável à situação aqui analisada, constata que esses levam:

A adaptações comportamentais e de fato, o seu conhecimento sobre os diversos componentes ecossistêmicos é, deveras, impressionante. Além da sua importância adaptativa (...), esse sofisticado conhecimento precisa ser levado em conta para a análise de duas coisas de fundamental importância: o seu eventual papel contra-adaptativo (no sentido de levar a mudanças ambientais – e.g., exaustão de recursos – impossíveis de serem respondidas de forma comportalmente adequada – e.g., manejo de recursos) e o seu potencial quanto a futuras adaptações culturalmente planejadas e dirigidas via um processo de educação ambiental (p. 66).

Tal cenário nos leva a mesma indagação feita por Mura (2011: 101), ao se questionar sobre "o porquê da aquisição de um objeto de melhor qualidade técnica e o abandono (que é diverso de "perda") de conhecimentos que se tornam obsoletos seria um fato tecnicamente negativo". Guiando-se por tal questionamento e procurando observar as adaptações comportamentais dos organismos (dos caçadores) ao seu ambiente mediante a aquisição de determinados elementos técnicos, passemos a analisar especificamente o uso das espingardas.

Conforme observado (e experienciado), a utilização de uma espingarda não consiste em simples tarefa. O manuseio do aparato exige uma série de conhecimentos, como posturas corporais. A forma de segurar a arma influencia na eficácia do disparo. Para além disto, o

peso da arma, as formas de limpeza e manutenção de uma forma geral e o preparo das munições, também se encontram nesse corpus de conhecimento, em seu "estoque técnico"(Mura, 2011). Entre os Awá-Guajá, as constantes avarias nas molas e parafusos das espingardas são atribuídas, inclusive, a forças invisíveis (Garcia, 2012a).

Manusear bem uma espingarda envolve verificar se a mira está perfeitamente ajustada ao cano e se a munição encontra-se devidamente preparada e adequada ao que se pretende capturar. O calibre da bala, nesse sentido, influencia o porte de animais que podem ser capturados. Munições de alto impacto tornam-se relativamente ineficientes para a captura de animais de pequeno porte, como pequenas aves, ao se entender que o chumbo (dada a sua dispersão no ar) ou não atingiria o alvo ou, caso assim o fizesse, danificaria a carne. Portanto, determinados tipos de espingarda estariam relacionados a determinados animais. Caso o uso dessas não ocorra, outras técnicas são adotadas (conforme veremos).

No caso aqui analisado, as espingardas são utilizadas, majoritariamente, para a captura de veados-do-mato e caititus. Segundo os caçadores, tais animais são de difícil captura, devido a sua velocidade, escuta acurada e relativa agressividade. Sua caça envolve um caminhar específico no ambiente, com pouco barulho e percebendo, ao longe, o animal. O caçador, nesse sentido, deve conhecer a sua espingarda, sabendo a distância que o projétil irá percorrer até atingir o alvo, ficando atento à outras forças que influenciarão a munição, como o fluxo do ar e eventuais obstáculos, como galhos.

Observamos, portanto, como os elementos interagem entre si. Seguindo Mura (2011), ao invés de cairmos em uma lógica dicotômica e procurarmos definir quem, neste caso, seria o "sujeito" e "objeto" das atividades de caça, pensemos em termos de "sujeito da ação" e "objeto da ação". Com isto, privilegia-se as diferentes condições que um elemento pode se encontrar em um jogo de relações, compreendendo-se que tanto um ser humano pode ser considerado "sujeito" ou "objeto" (a depender de sua situação), quanto o vento, a água, os espíritos e outros animais. Focar na perspectiva da ação, neste cenário da caça, implica reconhecer que os organismos possuem, cada qual, sua "cota" de colaboração para a formação de um ambiente, de um nicho, sendo que este, por sua vez, também atua nesse processo (Laland e Boogert, 2008).

Pensar a inserção da espingarda nas atividades de caça conduzida pelos índios Pipipã, implica em reconhecer a ação que ela exerce nos animais alvo de caça, bem como as diversas outras forças de ação, como a que é exercida pelo vento na bala, do veado (por exemplo) sobre o caçador, da espingarda sobre o corpo do caçador e do corpo do caçador sobre o ambiente. Implica também reconhecer possibilidades de eventos desencadeados com os disparos, como a possibilidade de uma repressão policial. Se a bala pode acertar o

animal alvo da caçada, de forma parecida, o som produzido pelo disparo pode atrair agentes de fiscalização. O momento certo para se atirar bem como a imprevisibilidade de atrair pessoas indesejáveis, são fatores que constituem as formas de conhecimento associadas à caça. Um emaranhado que constitui a vida deste nicho.

Outros instrumentos também foram citados, como alguns tipos de armadilhas, como o jequi (estrutura cilíndrica de ferro para a captura de tatus e pebas), o quixó (estrutura armada com uma pedra e isca, sendo que a pedra cai em cima da cabeça do animal), a crafuncha (estrutura que consta com um cano de espingarda que dispara chumbo de cima pra baixo, acertando a parte superior da cabeça do animal, quando este dispara o mecanismo- **Figura 17**) e a arataca (espécie de alçapão armado no chão para a captura de preás – *Cavia aperea* - **Figura 18**).

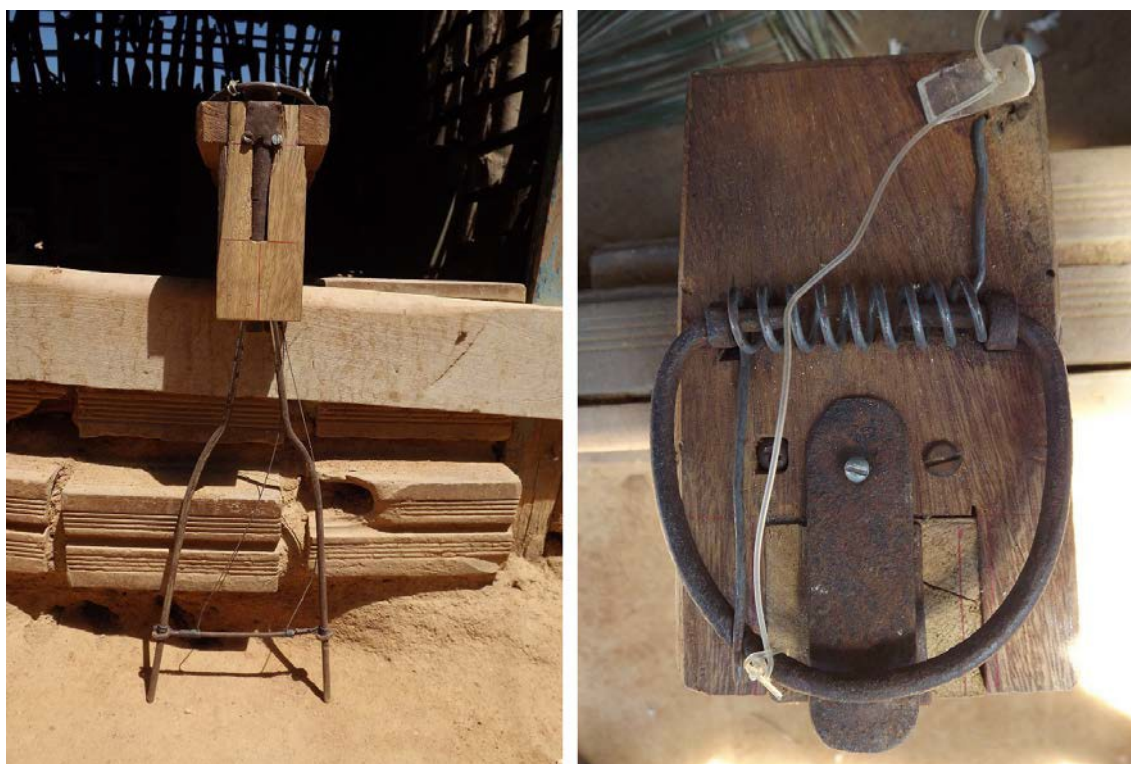


Figura 17: Crafuncha. À esquerda, visualiza-se o cano para o disparo de chumbo no centro da estrutura de madeira. A base de ferro, com o mecanismo de disparo, é colocada no caminho pelo qual o animal percorre. À direita, parte superior em posição de disparo (desarmada), lembrando uma ratoeira, com placa de ferro na qual o chumbo é disposto.



Figura 18: Arataca utilizada para a captura de preás (*Cavia aperea*). Colocada na vareta (caminho pelo qual o animal se locomove) do preá, o alçapão se abre, conforme demonstrado à direita, prendendo o animal.

O mecanismo da arataca chama a atenção por guardar semelhanças com uma metodologia de pesquisa utilizada pelas Ciências Biológicas e a Ecologia. Em tal contexto, as armadilhas de queda (com ou sem cerca-guia), em inglês chamadas de *pitfall traps*, são uma das ferramentas utilizadas para o inventário e diagnóstico faunístico. Contemplam abordagens como levantamentos de riqueza, comparações de abundância relativa, marcação e recaptura para ecologia de populações, atividade sazonal e amostragens de presas potencias de carnívoros (Cechin e Martins, 2000). A utilização das chamadas "cercas-guia" (indo desde materiais como lonas esticadas ou telas) em tais armadilhas, possuem a finalidade, como o nome indica, de guiar os animais às armadilhas. Basicamente são buracos cavados no chão, onde podem ser postos baldes de diversos tamanhos, a depender do que se pretenda capturar (**Figura 19**).

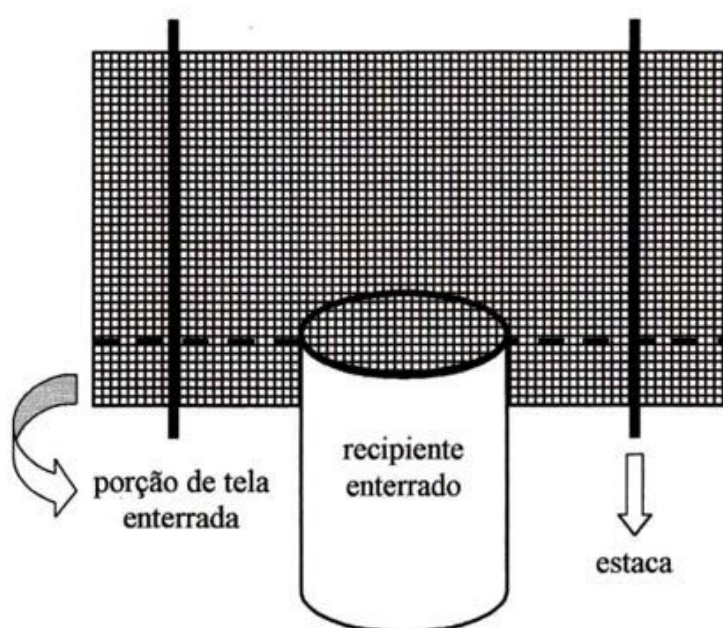


Figura 19: Detalhe esquemático de um trecho de armadilha de queda com cerca-guia, na qual a cerca passa pela parte superior do recipiente. A linha tracejada representa o nível do solo.

Retirado de Cechin e Martins, 2000).

Tanto a arataca, quanto as *pitfall traps*, devem se ater a determinadas observações do ambiente. Por exemplo, para Cechin e Martins (2000), cavar os buracos exige estar atento ao tipo de solo, uma vez que ambientes pedregosos podem ser difíceis de serem perfurados. Ambientes alagados, por sua vez, inutilizam tal técnica. Segundo os caçadores Pipipã, os buracos cavados para a arataca podem variar de tamanho, a depender não tanto do animal que se pretende capturar, uma vez que o tamanho da arataca é que determinará tal fator, mas

a possibilidade da quantidade de exemplares capturados. Segundo um dos interlocutores desta pesquisa, uma única arataca, quando bem disposta, pode capturar vários preás. Para os índios Pipipã, as aratacas são postas a partir da observação dos rastros dos animais. Ao se localizar tais caminhos, chamados pelos indígenas de vareda, as aratacas são dispostas obedecendo a essa trilha.

Semelhanças são exemplificadas por Cechin e Martins (2000) (**Figura 20**).

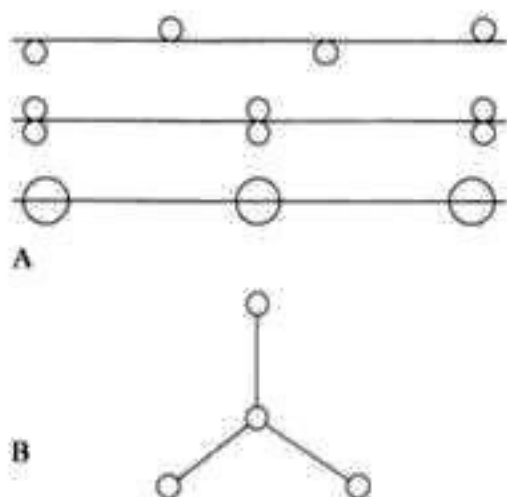


Figura 20: Exemplos de disposição de armadilhas de queda. As linhas representam cercas-guia e os círculos, recipientes. **A:** disposições em linha. **B:** disposição radial. Retirado de Cechin e Martins (2000).

Mas da mesma forma que o tamanho do buraco pode aumentar a quantidade de animais capturados, pode significar a queda de outros animais "indesejados", como serpentes, ocasionando acidentes para os caçadores ou até predando os animais capturados pela armadilha. A captura de indivíduos não almejados também é pontuada por Cechin e Martins (2000). Isso leva a pensar novamente sobre as lógicas de ação que tomam dinamicidade no ambiente. A armadilha, colocada anteriormente como um "objeto da ação", pode se tornar um "sujeito da ação", quando ela própria é veículo para a "captura incidental" do caçador.

Alguns elementos podem ser destacados sobre a confecção e utilização desses instrumentos, passando pelos materiais (pedra, ferro, arame, madeira, pólvora) às especificidades de cada armadilha para cada animal que se deseja capturar. O acesso a alguns materiais pode ser um fator limitante para a fabricação de certas armadilhas, uma vez que dependendo das condições de renda familiar, comprar pólvora, chumbo e ferro pode se tornar oneroso. Mas talvez mais do que esse fator, o que determina preponderantemente é o sistema de conhecimento associado ao uso desses instrumentos, conhecimento este

heterogeneamente distribuído entre os indivíduos. Além do mais, a aplicabilidade e eficiência de cada armadilha, como dito, está associada ao animal que se deseja capturar. Para tal, exige-se do caçador observações perspicazes sobre o comportamento dos animais, observando por quais caminhos transitam, do que se alimentam, o tamanho aproximado de cada indivíduo e os materiais resistentes às possíveis reações (a necessidade, por exemplo, do jequi ser fabricado com ferro, para resistir às garras de tatus e pebas, capazes de quebrar madeira).

Ao procurar seguir os fluxos de materiais, podemos refletir sobre a utilização de tais armadilhas nas atividades de caça. Para tal, reflito sobre elas como "coisas", no sentido proposto por Ingold (2012a). Neste caso, não trato as armadilhas como processos isolados e terminados, mas como a possibilidade de conexões múltiplas, que também não estariam encerradas em si mesmas. Para facilitar tal compreensão, recorro a mesma metáfora utilizada por Ingold (2012a: 40-41). Tal autor, ao preferir a concepção de "malhas" (como o bordado de uma renda ou o plexo do sistema nervoso) ao invés de "redes", recorre ao exemplo da teia das aranhas. Os fios de uma teia não conectam pontos ou ligam coisas, mas são linhas ao longo das quais a aranha vive, conduzindo sua percepção e ações no mundo. Desta forma, o referido autor nos demonstra que "as linhas-fios da teia colocam as *condições de possibilidade* para que a aranha interaja com a mosca. Mas elas não são, em si, linhas de interação. Se essas linhas são relações, então elas são relações não *entre*, mas *ao longo de*" (Ingold, 2012a: 41. Grifos do autor).

A construção dessas armadilhas e da caça, como um todo, atuaria nas condições de possibilidade dos caçadores indígenas, não se detendo, ainda, aos encontros com outros animais. As armadilhas, penso, atuam como elementos de diálogo com o ambiente, quando a sua utilização dispara possibilidades de interação com os animais caçados, outros caçadores, seres protetores "do mato" (como a Caipora) e, inclusive, com fluxos físicos e químicos, a entender a movimentação do vento, a densidade do solo, etc. Inclusive tais possibilidades de conexões nos guiarão ao cenário da Serra Negra e dos conflitos socioambientais existentes, conforme veremos no próximo capítulo. Essas possibilidades podem ser compreendidas como ações políticas, a entender ações no universo executadas por sujeitos humanos e não humanos que visam atingir seus objetivos (Mura, 2011) e que bem pode ser a construção dos seus nichos (Laland e Boogert, 2008).

Portanto, se o sistema de conhecimento que subsidia a utilização das armadilhas e das espingardas é gerado através de observações sistemáticas do ambiente, que levam a determinados mecanismos de decisão (relação corpus/praxis), passado através de processos transgeracionais e intrageracionais, considerando as capacidade inovativas (e inventivas) de

cada indivíduo e que, justamente por isso, é considerado um “conhecimento tradicional”, compreendo que não podemos mais rotular tais práticas de “não-tradicionais”.

Ao procurar refletir sobre alguns mecanismos utilizados para a captura dos animais e o que eles representam na interação com o ambiente, destaco o potencial do movimento, da transformação, das ações dos organismos. Desta forma, sugiro aqui que a “caça tradicional” não deve ser levada em consideração estritamente pelos instrumentos tecnológicos empregados na sua execução, mas na execução (entendida como processo) como um todo. Alerta-se para os processos inerentemente heterogêneos processados através de descontinuidades históricas, sendo a caça uma forma de continuidade de um corpus de conhecimento tradicional, não desconsiderando, como dito, o seu caráter fluido, passível de (re)significações.

Como análise processual e circunstancial, as tomadas de decisão dos caçadores com relação às suas ações ocorrem na dinâmica da própria atividade, evidentemente perpassando conhecimentos adquiridos anteriormente mas com uma certa “improvisação” (Ingold, 2012a), dado os próprios processos vitais. Tal qual Reo e Whyte (2012), a caça seria um sistema aberto e mesmo que ao considerarmos (e descrevê-la) suas características epistemológicas, práticas e éticas separadamente, elas estão inter-relacionadas e inseparáveis.

Assumindo o potencial de criação dos sistemas de conhecimento suscitados a partir das ações de caça, bem como o arcabouço que fará com que um caçador opte por determinadas estratégias, passemos a refletir sobre quais seriam os mecanismos que geram tais conhecimentos.

A caça como uma performance: processos de co-evolução com o ambiente

Se os caçadores Pipipã estabelecem um sistema de conhecimento intimamente conectado com o ambiente no qual habitam e se isto norteia os seus processos de transmissão, deveríamos nos perguntar, primeiramente, que ambiente é esse. Essa reflexão pode nos levar a compreender como ocorrem os processos de inserção dos caçadores (no caso deste estudo) e, conforme veremos em tópicos subsequentes, de como esses fluxos ocorrem no contexto da caça e nas relações inter-étnicas.

Devemos perceber o ambiente não como aquilo que simplesmente nos rodeia. Como algo externo, o que poderia nos levar a um antropocentrismo, mas como algo que nos constitui, como integrantes, sujeitos históricos que somos. Como algo que também constituímos, em uma espécie de relação dialética. Talvez desta forma, ao invés de priorizar

pólos antagônicos ou uma dicotomia que visa a complementariedade, possamos quebrar conceitos maniqueístas, como bem e mal, homem e mulher, natureza e cultura. Somos muitos em um, seres polifônicos, com múltiplas identidades. Somos “muitos” porque o “eu” se constitui em íntima relação com “o outro”, podendo este “outro” ser, também, algo “não-humano”. Perceber e, mais apropriadamente falando, sentir, é uma forma de estar no mundo, de propiciar, através desses movimentos, uma leitura do mundo. Ao nos percebermos no mundo, estabelecemos relações de afeto e, conseqüentemente (lembramos da dialética), somos afetados por este mundo.

Como dito anteriormente, sigo as considerações de Barbosa da Silva (2009), ao compreender o ambiente em um sentido socioecológico, englobando a infra-estrutura material específica, da qual os sujeitos dispõem de determinados elementos que permitem o desenvolvimento de certas atividades, constituindo, portanto, um espaço físico de relações, unidade constituinte de um território.

Uma das características do ser humano é ser capaz de se emocionar (Sartre, 2011). O referido autor, em seu ensaio, afirma não querer buscar a explicação ou as leis da emoção em estruturas gerais e essenciais da realidade humana, mas sim nos processos da própria emoção. A emoção, assim, é uma forma organizada da existência humana, uma certa maneira de apreender o mundo e, portanto, de ser transformação desse mundo. No processo de se afetar pelo ambiente, é o corpo, através da emoção, que “muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (Sartre, 2011: 65). A primeira relação com o conhecimento é física, vivencial. Depois que há um afeto (ressalto que as “afetações” são suscitadas de diversas formas) atuando sobre esse organismo, este, como potencial criativo, transforma o que percebe, traduzindo em linguagem. Tal como Barbosa de Oliveira (2012):

Um ambiente não é um espaço natural inerte e silencioso – como nos mostra a cartografia convencional – e só pode ser definido em função dos seres vivos que ali habitam, estabelecem relações, sons, cheiros (p.163).

Através do aprendizado emocional, o organismo pode se conectar ao seu ambiente, de forma que este se torne capaz de receber informações e aprender com aquele (Barbosa de Oliveira, 2012: 159). Torna-se, portanto, um habitante, no sentido de se constituir como:

Aquele ser que participa de seu mundo a partir de um processo de contínua transformação, deixando seu rastro de vida por onde passa e seguindo os rastros deixados por seus antecessores. Essas linhas são tipicamente curvas e irregulares – diferentemente das linhas retas, que apenas ligam dois pontos – e

invariavelmente conectadas com a ligação afetiva que as pessoas estabelecem com um dado ambiente. Longe de serem formadas por objetivos estritos de locomoção, elas se constituem em torno de jornadas vividas e revividas, a partir de lugares previamente conhecidos por suas histórias de idas e vindas anteriores (Barbosa de Oliveira, 2012: 161).

De acordo com Maturana (1998), as emoções surgem como disposições corporais que especificam os domínios de ações. Assim compreendendo-se, os nichos seriam construídos e suas reverberações seriam as memórias e experiências anteriores dos que por ali passaram, sem, contudo, deixar de perceber a potência das circunstâncias presentes nesse ato de se modificar.

Propõe-se aqui tomar a paisagem como a expressão da “corporeidade da natureza”, tal qual pontua Steil e Carvalho (2012) analisando a obra de Tim Ingold. Desse modo, a “relação do sujeito com o mundo, seus lugares, seus modos de ser, suas memórias e crenças são constitutivas do seu ambiente de vida” (Steil e Carvalho, 2012:38). Essas formas da paisagem (no caso deste estudo, os ambientes de caatinga, carrasco, brejos de altitude como a Serra Negra), como unidades coerentes do visível, não são preparadas anteriormente para as criaturas ocuparem, mas constituem e são constituídas por aqueles que a habitam (*idem*). O foco recai sobre o fluxo de vida.

O ato do deslocamento territorial faz parte do cotidiano dos povos indígenas em questão⁷. No caso dos caçadores Pipipã, a técnica de caça mais utilizada é o rastreamento, o que impõe o caminhar por longas distâncias, observando e sentindo todos os sinais que possam levar à captura da presa. Mesmo que alguns indivíduos não cacem por rastreio, a atividade de caça, por si só, implica um caminhar, um movimento pelo ambiente. Nesse caminhar, memórias são suscitadas e reformuladas, o ambiente estabelece as suas “afetações” e a cadeia de significantes é formada, consistindo no arcabouço de conhecimento dos caçadores.

Nos relatos dos interlocutores das caças ocorridas, era bastante marcante o fato dos intensos períodos de caminhada, sejam de dia, no calor da caatinga, quando em provas de resistência o caçador persegue o animal até que este, cansado, se abrigue em alguma rara sombra durante a seca do sertão, ou ao longo de uma noite, até o raiar do dia. Inclusive, em uma das atividades de caça da qual pude participar, me foi negada permissão para acompanhar os caçadores, quando estes afirmaram que eu não agüentaria a caminhada, além de atrapalhá-los, uma vez que não saberia como me movimentar (sem fazer barulho

⁷ Observaremos melhor como ocorrem esses deslocamentos territoriais, historicamente situados, no próximo capítulo.

e me machucar) entre galhos retorcidos, troncos espinhentos e pedras afiadas. Para um não-índio, o ambiente da caatinga pode ser bastante assustador e hostil, enquanto que para um caçador Pipipã, este se assemelha mais à sua casa, o local pelo qual podem conversar com os “antigos” que se foram.

Caçar, dessa forma, constitui-se em uma atividade na qual se exige, também, um profundo conhecimento do território, além de perceber sinais pelos quais irão orientar o rumo da caminhada, evitando que o caçador se perca, conforme observamos nas palavras abaixo:

Se você nunca andou no mato, se entrar no mato você se perde. Porque às vezes os trechos são grandes e você não conhece. Que muitas vezes o caçador conhece onde tá pelo vento, quando a noite faz, por uma estrela, por uma lua e o mato tem um monte de coisa e areia⁸, né? Você vê tudo estranho. Pensa que tá indo no giro de Ibimirim, tá indo no giro de Floresta. Por isso que a pessoa se areia, tá ariado. (...). Por exemplo, quando a noite tá bem quieta, nós sabe que o vento vem mais de cá (aponta uma direção). Então é fácil chegar no rancho. Quando a pessoa não sabe entrar no mato, se perde. (...). O caçador mesmo⁹ sai. Pode demorar mas sai. Agora quando a pessoa não sabe andar no mato, se perde e não sai mais não. Porque nunca vem no giro de casa. Vem pelo contrário. E pensa que tá é perto, tá é longe. O melhor remédio pra quem se perder no mato, é ficar parado (interlocutor Pipipã).

Entre os índios Pataxó, no sul da Bahia, Carvalho (2009) cita as formas de localização destes ao observarem a disposição de nuvens situadas no Monte Pascoal. Com segurança, segundo a autora, os índios conseguem definir a direção do vento, sendo de utilidade, portanto para as artes relacionadas à pesca.

Ingold (2012b: 24), analisando modificações na construção do conhecimento ao longo do tempo, pontua que o conhecimento da natureza, forjado no movimento, “era performativo, no sentido específico de que esse era formado por idas e vindas dos habitantes”. Ainda para o autor, a leitura como performance “era a formação de palavras e a formação do mundo”. Encontro semelhanças no pensamento desse autor com a obra de

⁸ O termo “areia” ou “ariado”, neste depoimento, é utilizado para indicar uma perda dos sentidos, fazendo com que leve à não-localização do indivíduo.

⁹ Mais adiante, perceberemos como ocorre a construção da percepção, para os interlocutores, do que seria um “caçador mesmo”, bem como as fronteiras estabelecidas entre os caçadores indígenas e os caçadores não-indígenas.

Barth (2002) e seus pensamentos sobre o conhecimento, afirmando três aspectos¹⁰ que estão interconectados e que esses apareceriam precisamente nas ações particulares de cada evento de aplicação do conhecimento, em cada transação do conhecimento, em cada performance. Tanto Tim Ingold quanto Fredrik Barth postularam semelhanças quanto à determinadas especificidades de tradições do conhecimento, mais precisamente, sobre as supostas rupturas entre o dito conhecimento científico (gerado dentro das universidades e instituições de pesquisa e ensino diversificadas) e o dito conhecimento tradicional (como aquele presente em comunidades). Mas como dito em páginas anteriores, o escopo desta tese não consiste em encontrar pontos de semelhanças e dissensões entre esses sistemas de conhecimento, mas nem por isto deixo de ressaltar a necessidade da legitimação dos diversos saberes como forma emancipatória de determinadas condições impostas.

Voltando ao ato de caminhar pelo ambiente efetuado pelos caçadores, mais do que simplesmente ser um deslocamento físico sobre uma "unidade da paisagem", assume, como dito, uma espécie de diálogo/sentir do mundo na qual outras nuances tomam forma.

A importância do caminhar, para as atividades de caça, também foram registradas para os Awá-Guajá por Garcia (2012b). De acordo com este autor, a conexão entre as atividades de caça e o território são documentadas, também, em outros locais. Para esses povos que estão em movimento, tal ação gera a produção de múltiplos significados e é condição primordial à existência da vida. Para os Awá-Guajá, as caminhadas pelo território (referidas pelo verbo Watá) não podem ser compreendidas apenas como um movimento pelas trilhas de uma área, mas como sinônimo de muitas ações que se desenrolam no decorrer de uma jornada, patamar de relações com outros seres que, por sua vez, também possuem o seu Watá. Essa percepção, assim como a que registra-se neste estudo, atenta para os processos de vivência, suscitados a partir das experiências.

Pesquisa conduzida por Ingold e Kurttila (2000), entre o povo Sam, registrou como as percepções sobre o tempo¹¹ são caracterizadas por o que se chama de "fenômenos da experiência". Seguindo Katz e Greiner (2005: 132), "as experiências são fruto de nosso corpo, de nossas interações com nosso ambiente através das ações de se mover, manipular objetos, comer, e de nossas interações com outras pessoas".

Desde já, ressalto que não compreendo o corpo como algo inerte, no qual informações são depositadas, como um "corpo-recipientes", mas em um corpo que, em

¹⁰ Para não entrar em leituras redundantes, em páginas anteriores poderão ser encontrados esses aspectos pontuados.

¹¹ O tempo é diferente do clima. Esta última categoria, de acordo com Ingold e Kurttila, é uma construção dos meteorologistas, com tudo o que isso implica.

processos de co-evolução com o ambiente, apresenta-se como um “corpomídia” (Katz e Greiner, 2005). Por “corpomídia” compreende-se a noção de que o corpo não recebe, passivamente, as informações vindas do ambiente, como dados externos que se internalizam, mas como resultado dos cruzamentos entre interno e externo, pensado como veículo de transmissão, em fluxos que não se estancam, no estado do sempre- presente. A teoria ecológica afirma que acima do nível de organismo, ao invés de nos referirmos aos processos de retroalimentação como uma homeostase, melhor seria em termos de homeorese, o que nos leva a reconhecer uma cadeia de fluxos em equilíbrios pulsantes em vez de estáveis. O movimento, portanto, presente tanto no que se diz ser um nível intracelular e extracelular, permite a comunicação da qual aqui abordamos, no caso deste estudo, entre o corpo do caçador Pipipã em uma atividade de caça na Caatinga.

A co-evolução do organismo e do ambiente (não sendo realmente determinados de maneira separada), possui implicações em algumas estratégias de caça adotadas pelos interlocutores. Boas caçadas, para alguns Pipipã, são aquelas que duram mais de um dia de permanência na caatinga. Os motivos são vários, conforme veremos mais adiante, indo até o fato da formação de alianças intra-grupais. Por agora, cabe compreender algumas nuances do engajamento do corpo do caçador Pipipã durante a atividade de caça. Para exemplificar o que viemos refletindo até aqui, destaco trecho de depoimento abaixo:

Você vai pro mato, às vezes você vai pro mato todo cheirosinho....isso aí não mata nada não. O veado sente de longe. A caça sente de longe. O cheiro. O caititu quando tá ventando mesmo, ele sente você de longe. Às vezes você começa a matar mais caça boa pro dia seguido, por quê? Porque você tá com cheiro da roupa de casa e a caça sente de longe. E quando começa a misturar dentro do mato ali, começa isso, começa aquilo, então começa a sentir o cheiro do mato. O faro deles fica mais pouco. Pega o cheiro do mato na pessoa (interlocutor Pipipã).

Durando geralmente três dias, uma caçada, organizada por esse grupo familiar (e o qual pude acompanhar), dedica o primeiro dia a observar possíveis rastros de animais, a vegetação existente na região e outros sinais sentidos no ambiente que propiciarão a continuidade (ou não) da empreitada. O primeiro dia, portanto, seria o diálogo do caçador com o ambiente, ou nas palavras do caçador, “com o mato”. Seria a ação política daquilo que pode ser tanto "sujeito da ação" quanto "objeto da ação" (Mura, 2011). Referindo-se a tais diálogos existentes entre corpos e ambientes, Greiner e Katz (2001) afirmam que:

O que está fora adentra e as noções de dentro e fora deixam de designar espaços não conectos para identificar situações geográficas propícias ao intercâmbio de informação. As informações do meio se instalam no corpo; o corpo, alterado por elas, continua a se relacionar com o meio, mas agora de outra maneira, o que o leva a propor novas formas de troca. **Meio e corpo se ajustam permanentemente num fluxo inestancável de transformações e mudanças** (p. 71: **grifos meu**).

Esses ajustes, em nível celular, poderíamos pensar, estariam presentes nos processos osmóticos, por exemplo, nos quais os fluxos de energia estariam em constante movimentação. Constante movimentação pois, como a biologia celular revelou através de técnicas microscópicas, determinadas membranas celulares permitem a entrada e saída de líquidos, ou seja, elas vazam. Esse "vazamento", para Ingold (2012a), seria a possibilidade da vida, condição inerente aos processos vitais, ocasionando o transbordamento das superfícies que se formariam temporariamente. Para o referido autor, "a vida depende da troca contínua de materiais através delas" (Ingold, 2012a: 37). Daí a importância de se seguir os "fluxos de materiais" e, neste caso, de compreender como ocorrem as negociações dos corpos dos caçadores indígenas em relação ao seu ambiente e de como esta acaba por influenciar as tomadas de decisão, sem, contudo, desconsiderar as relações de poder existentes, estas também como "fluxos".

As negociações podem envolver desde os instrumentos adotados para a caça, tais como espingardas, certos tipos de armadilhas, ou determinadas estratégias, perpassando, inclusive, as próprias técnicas corporais, como um relato de um caçador que retirou toda a roupa, andando nu pela caatinga (para evitar cheiro e barulho), até posições de mãos que imitam vocalizações de determinados pássaros (**Figura 21**). Podemos perceber que os mecanismos que envolvem a geração dos sistemas de conhecimento locais associados às atividades de caça estão amplamente embasados sobre as ações e as movimentações dos organismos em interação com o ambiente.

Vejamos como ocorrem alguns desses diálogos entre o corpo do caçador e o seu ambiente durante as atividades de caça e de como isto, conseqüentemente, compõe o conhecimento Pipipã sobre a fauna.



Figura 21: Adelson, caçador Pipipã, demonstra algumas possibilidades de se utilizar as mãos como “arremedos”, técnica de caça que imita o canto de algumas aves, como rolinhas, juritis, lambus. Notar na foto do detalhe da mão, criança, ao fundo, procurando imitar os gestos.

Rastreamento a trilha da vida: o conhecimento científico local dos caçadores Pipipã

Neste ponto, demonstrar-se-á como os caçadores formam parte do seu conhecimento local sobre o ambiente e de como este repercute nas atividades de caça. Esta discussão encontra-se em consonância com Toledo (1992), para o qual, como ponto de partida para qualquer pesquisa etnoecológica, pontua que se devem explorar as conexões entre o *corpus* e a *praxis* no processo concreto de produção, portanto em uma espécie de “apropriação do ambiente”. Nesse sentido, “trataremos os grupos humanos não como meros objetos de estudo, mas como sujeitos sociais que colocam na ação procedimentos intelectuais (conhecimento, percepções e crenças), elaboram decisões e executam as operações práticas” (Toledo, 1992: 9).

Utilizando a metáfora do rastreio, passemos a refletir como os índios Pipipã “caçam” o conhecimento que lhes será adequado para o ambiente em que estão inseridos e as atividades que exercem.

No caso das técnicas de caça que são empregadas para a captura de determinados animais, estas estão intimamente conectadas com o comportamento destes, observação esta também feita em outros estudos (Ayres e Ayres, 1970; Smith, 1976; Ikeya, 1994; Pianca, 2004). Entre os interlocutores desta pesquisa, pôde ser percebido um conhecimento variado sobre determinados aspectos de um mesmo animal, que o auxiliam em sua caça. Esse “emaranhado” de fios (que envolvem vários aspectos) é o que faz com que essas complexas formas de saber sejam geradas.

Durante as entrevistas iniciais, constatei que os caçadores, ao serem questionados sobre os animais que eram capturados por eles em suas atividades atuais ou passadas, concediam informações sobre características como ecologia trófica, época de reprodução, dimorfismo sexual e outras características comportamentais. Informações que não se desconectam de outras tantas, como percepções antropomórficas associadas aos animais e conhecimentos associados a um plano espiritual, no qual aparecem forças protetoras personificadas. Esse “emaranhado” de observações é que compõe o conhecimento de cada caçador sobre cada animal. Emaranhado este que é possibilitado pelo fato do abrir-se do caçador Pipipã ao ambiente que o cerca, dialogando, com o seu organismo, informações e ações, tornando-se sujeito ativo do processo de (re)elaboração do seu nicho.

Esses conhecimentos não necessariamente estão vinculados às atividades de caça, mas acabam por se constituir como elementos importantes para a configuração do "estoque técnico" (Mura, 2011) do caçador. Tal qual Marques (2001), o "percebido torna-se comunicável" em frases que resumem importantes observações ecológicas, como a exemplificada abaixo (**Figura 22**):

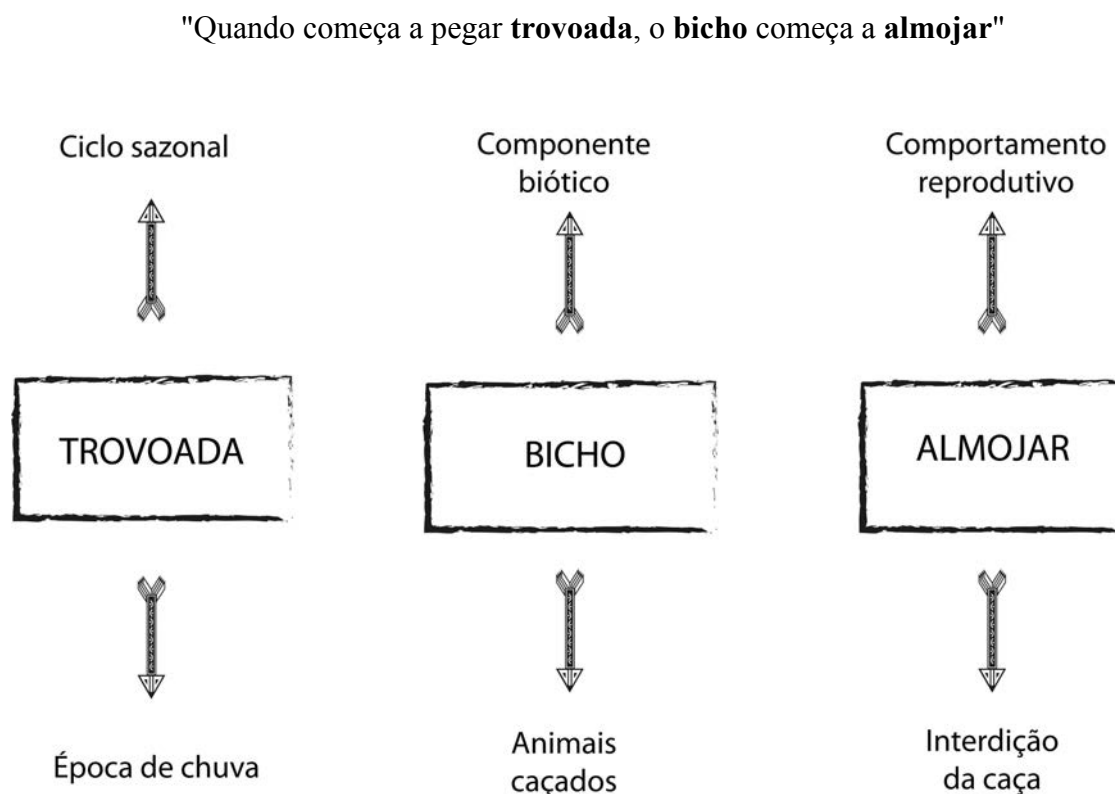


Figura 22: Esquema representativo abordando conhecimentos sobre comportamento reprodutivo dos animais e ciclos sazonais.

A partir de seus "estoques", portanto, o caçador optaria por uma dada "performance técnica". Neste caso, tal performance seria a interdição da caça, devido à época de reprodução dos animais. Em outras localidades ao redor do mundo também foram registradas algumas restrições relacionadas à época de reprodução dos animais. Registrado por León e Montiel (2008), na área de "Los Petenes", as atividades de caça representam uma forma tradicional de manejo da vida silvestre, com suas restrições próprias inerentes a cultura Maia. Entre os habitantes de uma comunidade em Belize, alguns primatas não são caçados por vários motivos (Jones e Young, 2004), enquanto que em outros locais, como os Waimiri-Atroari, algumas espécies sofrem uma possível pressão adicional (Souza-Mazurek et al, 2000).

Outros estudos (Dumora, 2006; Hanazaki et al, 2009; Rezende e Schiavetti, 2010; Léo Neto, 2011) também demonstraram que os caçadores, pelo menos em algumas localidades, respeitam o ciclo reprodutivo das espécies, sabendo exatamente quando cada uma se reproduz, evitando-se caçar aquele animal neste período.

Para Rezende e Schiavetti (2010), a redução da prática da caça pelos caçadores no período reprodutivo dos animais pode ser positiva para a conservação, pois se a caça ocorre em menor intensidade, as populações de animais poderão se recuperar da atividade, pelo menos as de ciclo de vida curto, como por exemplo, os roedores. Na Península de Yucatán (México), por exemplo, os caçadores entrevistados por León e Montiel (2008) não caçavam fêmeas grávidas ou jovens indivíduos.

Observar os ciclos sazonais, mudanças na temperatura sentida e outros possíveis "bioindicadores", como floração de algumas plantas e frutificação de outras, determina a época certa para se caçar. Segundo os interlocutores, os "caçadores mesmos" obedeceriam a tais prescrições, uma vez que ao não cumpri-las, correriam o risco de ficarem sem animais de caça. Cumprindo-as, saberiam que chegaria a época para a caça, exemplificada na frase abaixo (**Figura 23**):

"Quando aparece o **primeiro broio**, **começam a correr**"

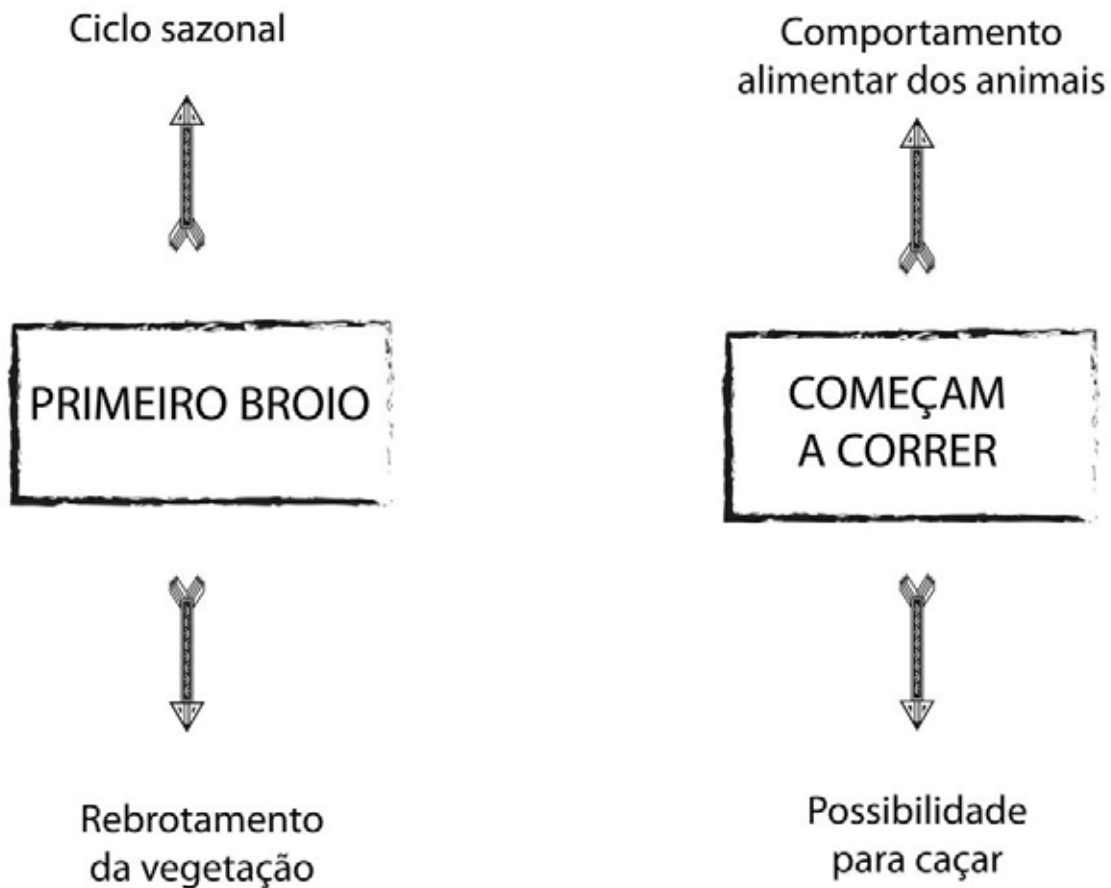


Figura 23: Esquema representativo abordando comportamento alimentar dos animais e possibilidade de caça, associado à ciclos de vegetação.

Não devemos desconsiderar, também, que a própria dinâmica da comunidade indígena muda a partir de determinados ciclos sazonais. A época certa para o preparo da terra e plantio de algumas leguminosas, por exemplo, também obedece um calendário específico. A dedicação às atuais atividades agrícolas, portanto, poderia atuar como fator para a execução de atividades de caça, uma vez que os indígenas estariam dedicando mais tempo à tais atividades. Deve-se considerar, também, que tal dinâmica também se atrela a outros fatores, como o calendário escolar, épocas festivas em cidades vizinhas, datas de eventos indígenas, depósito da Bolsa-Família, em suma, uma multiplicidade de fatores que também acabam por se emaranhar nos sistemas de conhecimento.

Para exemplificar e demonstrar mais alguns desses conhecimentos contextualizados à caça, apresento os que estão associados a certa ecologia trófica de alguns animais, inclusive considerando como o próprio caçador (humano) aí se insere. Quando saem para caçar, os índios geralmente não levam consigo muita comida, segundo o que afirmaram e pude observar. (**Figura 24**).



Figura 24: *Aió*, bolsa confeccionada com fibras de caroá, utilizada pelos caçadores para guardar objetos pessoais, como facas, e transportar os animais abatidos, a depender dos respectivos tamanhos.

Em uma forma de resistência, carregam consigo água e rapadura. Mas na caatinga, podem se alimentar do que encontram, como umbus, frutos de cactáceas, a exemplo do fruto de mandacaru (*Cereus jamacaru*) (**Figura 25**), o “olho” da macambira (*Bromelia laciniosa*) (**Figura 26**) e o “olho” do croá (*Neoglaziovia variegata*) (**Figura 27**). Alimentos que podem não satisfazer a fome, mas pelo menos fornecem alguma água.



Figura 25: Fruto do mandacaru (*Cereus jamacaru*), utilizado como alimento pelos caçadores e por animais como aves e alguns mamíferos



Figura 26: Croá (*Neoglaziovia variegata*). À esquerda: vista lateral do croá; à direita: “olho” do croá, a parte comestível.



Figura 27: *Acima:* Plantas de macambira (*Bromelia laciniosa*); *abaixo, a esquerda:* parte central da macambira arrancada; *abaixo, a direita:* detalhe do "olho" da macambira, a parte comestível.

Os caçadores relataram que ainda podem comer a cactácea conhecida como alastrado (*Pilosocereus gounellei*) (**Figura 28**), cortada em partes e assada na brasa. Deve-se saber o tempo de maturação de cada item utilizado como alimento pelos caçadores. Segundo contaram, não é toda macambira que possui um bom “olho” para a ingestão, da mesma forma que os outros itens citados.



Figura 28: Alastrado (*Pilosocereus gounellei*) cactácea utilizada como alimento pelos caçadores, sendo necessário, para a sua ingestão, o preparo em brasas.

Mas, da mesma forma que o próprio caçador pode se alimentar de alguns desses itens, como o fruto do mandacaru, partes de croá e de macambira, por exemplo, outros animais também os consomem.

A identificação de alguns itens alimentares consumidos por determinados animais pode auxiliar o caçador nas suas atividades de caça, ao optar por determinadas estratégias, conforme veremos. Alguns exemplos que podem ser citados são a ingestão, pelo veado, de pau-ferro (*Libidibia ferrea*), também chamada de jucá (**Figura 29**) e arapiraca (*Chloroleucon* sp.) (**Figura 30-A**); pelo caititu, da raiz de sipaúba (*Thiloa glaucocarpa*) (**Figura 30-B**) e pelo peba, da batata-de-peba (*Turbina cordata*) (**Figura 31**).



Figura 29: Pau-ferro, também chamada de jucá (*Libidibia ferrea*). A flor e a vagem são alimentos do veado (*Mazama americana*)



Figura 30: **A-** Em primeiro plano, árvore de arapiraca (*Chloroleucon sp.*), cujas folhas são ingeridas pelo veado (*Mazama americana*); **B-** Em primeiro plano, centralizada, galho de sipauba (*Thiloa glaucocarpa*) com escassas e pequenas folhas verdes.



Figura 31: Batata-de-peba (*Turbina cordata*). *Abaixo, à esquerda:* detalhe da raiz. *Abaixo, à direita:* detalhe da parte superior da folha.

Abaixo sumário, em tabela, outras informações obtidas de três interlocutores questionados sobre alguns itens alimentares consumidos sobre determinados animais (**Tabela II**):

Tabela II: Observações de três interlocutores sobre alguns aspectos biológicos e ecológicos de animais caçados.

Animal	O que gosta de comer?	Onde gosta de morar?	Qual a diferença do macho pra fêmea?	Outras informações
Preá	Caroá, fruta da coroa-de-frade, milho, abóbora, mandioca, roça, capim, imbu, ouricuri	Barceiro (“coivara de pau que quando cai fica um tufo”)	Macho = Roxo Fêmea = Amarela No rastro não tem diferença.	Mata mais no tempo do verão Dá cria até três
Veado	Imbu; búzio do facheiro, do calchacobi, do mandacaru, flor do mandacaru, do alastrado; bage da Arapiraca, do pau-ferro; folha do imbuzeiro, da faveleira; ustriga, fruto da quixaba; “Quase toda planta nativa do mato eles gosta”; “Tanta coisa que a gente não pode nem saber”	“O veado ele gosta é de todo os cantos, menos de serra. Serra eles gosta mais pouco, acho que é por causa do frio, né? Eles gosta mais de areado, carrasco. E de canto que tenha mais árvore, que eles gosta de se maiar nesse verão. Maiar é descansar, na sombra”	Há diferença nos chifres e rastros	“Não pega bicho não o veado. Ele é curado. Ou até os dono, que tem dono né? Aí não deixa pegar bicho” “Gosta de carrasco, pra esconder o rastro”
Peba	Favela, murici; “Come tudo, até carniça”			

Tatu	Cupim, lacraia, piolho-de-cobra, formiga, cupim			O tatu não anda de dia. Só anda a noite. O peba anda toda hora. O tatu só anda mais a noite, ainda assim nas madrugada. Quando ele anda assim na boca da noite é muito difícil . Quer dizer, 10 horas pra trás é difícil o tatu andar. Anda mais de 10 horas pra frente. Na madrugada...eles gosta muito da frieza. Já o peba não se dá com a frieza. Anda mais de dia
Ticaca	Ela gosta de tudo um pouco. Só não vi ela comendo fruta, mas carniça, se ela topar, ela come. Ela chega em um buraco e se ver uma cobra, ela mija, entope e sai. Depois vem comer a cobra. A bicha é esperta...		A fêmea é maior, mas as cores são as mesmas	

Tamanduá	Cupim, formiga, cascudo, pequenos insetos			“A arma deles é as unha”; “Tamanduá é sadio, não é seboso não (em comparação ao tatu)”. Pega bicheiro.
Caititu	Imbu; fruto do facheiro; semente de massaranduba e do ingá (Serra Negra); quixaba, batata da sipaúba, da maniçoba; raiz do croá; “Teve batata, ele gosta de comer”.			Não pega bicheira
Cutia	Raiz do croá, batata do croá; “Se for fruta, ela gosta”	Areado	Tamanhos iguais, mas em alguns os machos são mais pretos, a fêmea mais amarela.	A depender da região, as cutias variam de cor. Em região de serra, são mais amarelas, enquanto que em carrasco, são mais escuras, pretas. Não pega bicheira
Rebança				“É da África, vem mais em tempo de chuva

Asa-branca	Quixabeira	Carrasco		
Lambu pé-roxo	Ela gosta de pedra, de tudo que ela come. Semente...a semente do pinhão. Foi semente do mato elas gosta.	Serrote, serra		
Lambu pé-vermei	Idem	Capoeira, desmatado, moita		
Gato-do- mato	Preá, bode, cabrito, passarinho, nambu , codorniz	“ Eles gosta mais de canto que tenha preá....areado e carrasco. Mais na região de baixa ali”; em buraco.		“Tem um gostozinho de arisco...quase de cambambá. Sai nos tempero...”

Dotado desses conhecimentos, o caçador pode, por exemplo, optar em fazer uma "tocaia", estratégia de caça que consiste em se esconder e esperar até que o animal venha se alimentar, sendo abatido a tiros, conforme atestamos em depoimento:

Sol quente eles amaia na sombra, né? Pra cutia eu botava era mandioca na espera. Abacaxi...e subia. Elas vinham comer o caba atirava, subia no oio do pau e atirava (interlocutora Pipipã).

A "tocaia", além de ser proporcionada pela inserção de "iscas", também pode ocorrer em determinadas épocas do ano, em locais específicos, como observamos na frase abaixo (Figura 32):

"Janeiro para fevereiro, quando começa a cair o imbu, faz a tocaia"

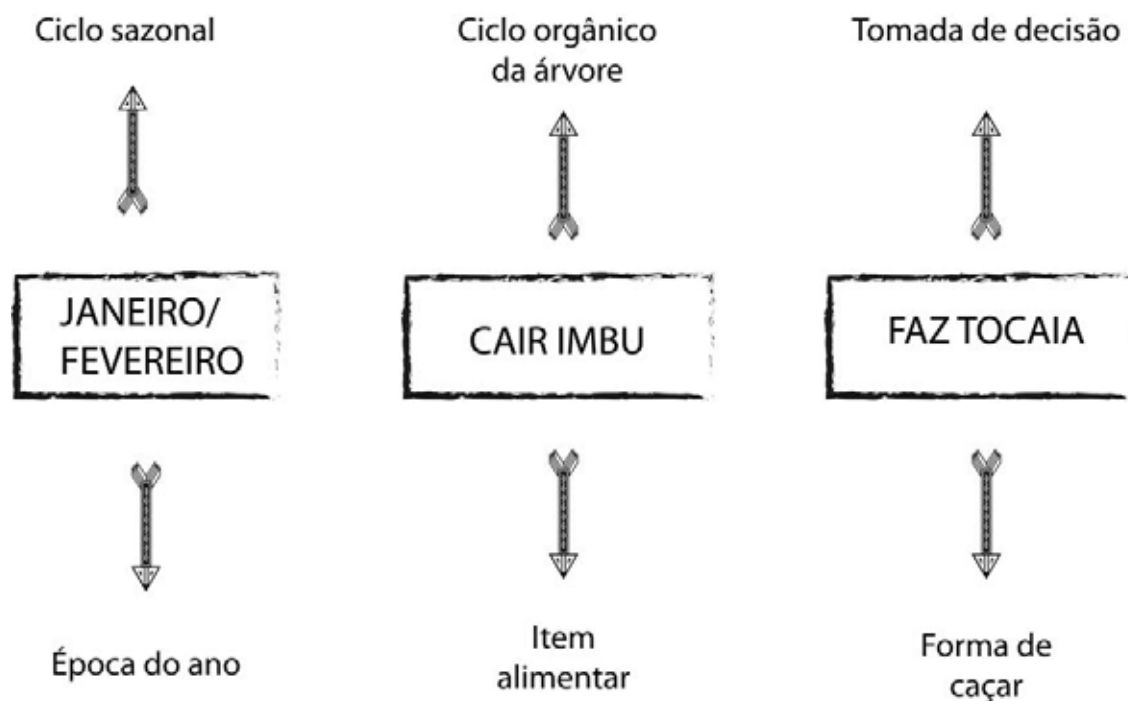


Figura 32: Esquema representativo abordando ciclo sazonal de uma planta associado a comportamento alimentar de animais, com possibilidade de atividades de caça

Tal esquema nos demonstra como ocorre uma associação entre sinais específicos no ambiente, em um diálogo exercido entre os organismos lá presentes, considerando o caçador, neste cenário, co-autor dos processos evolutivos.

Desta forma, para a caçada também são procurados locais propícios, como áreas de alimentação, passagens ou algum tipo de abrigo para a espécie caçada, situação registrada em outros estudos (Almeida *et al.*, 2002; Trinca e Ferrari, 2006; Aiyadurai, 2007; Pattiselanno e Koibur, 2008; Léo Neto, 2011). Entre os Yanomami, para Albert e Milliken (2009), os caçadores possuem um acurado conhecimento sobre a ecologia do seu habitat, como aquele relativo as plantas das quais as presas se alimentam e a distribuição desses vegetais, sendo um importante fator para o êxito na caça.

O fato de conhecerem esse tipo de comportamento dos animais pode ser suscitado tanto pela observação direta, no caso da visualização do indivíduo ingerindo aquele item, quanto através da constatação de vestígios deixados pelos animais, como marcas em galhos ou, mais corriqueiramente, rastros, pegadas (**Figura 33**).



Figura 33: A- Rastro de teiú (*Tupinambis merianae*); B- Rastro de seriema (*Cariama cristata*); C e D- Rastros de raposa (*Cerdocyon thous*).

A técnica de caça por rastreio exige do caçador uma observação minuciosa do ambiente. Por exemplo, um caçador pode rastrear um veado-do-mato ao saber que em determinado local do território de caça (e aqui, como veremos, associa-se uma “memória ambiental” criada através de narrativas e de explorações individuais do território) podem ser encontradas árvores de arapiraca (*Chloroleucon* sp), item ingerido por esta espécie, conforme visto anteriormente. Lá chegando, pode procurar sinais da passagem desses animais.

Os caçadores conseguem definir o tempo aproximado pelo qual o animal por ali passou, a sua espécie e, em alguns casos (para alguns animais e entre alguns caçadores mais idosos), o sexo do animal. Por exemplo, os tatus (*Dasypus novemcinctus*) machos, segundo

um dos interlocutores, possui um dedo mais comprido, contrapondo-se à fêmea, que possui dedos mais grossos e que, conseqüentemente, alteram o rastro. Após todas essas observações, deduz a possível orientação que o animal seguiu, optando (ou não) por segui-lo.

Os índios Pataxó, do sul da Bahia, em pesquisa conduzida por Carmo e Silva (2008) conseguiram identificar facilmente, segundo as autoras, as pegadas de alguns mamíferos da região que lhes foram apresentadas. Tal conhecimento pode auxiliar em estratégias que objetivem a compreensão de determinados ambientes, uma vez que a visualização direta de alguns desses animais pode ser extremamente difícil, percepções desse tipo podem ser úteis em registros de acompanhamento da fauna.

Cabem aqui algumas retomadas teóricas. Até aqui, pretendi ter demonstrado que o caçador “estuda/pesquisa” o seu ambiente, valendo-se das interações recorrentes entre os organismos. Porém também devemos considerar que na interação com o animal caçado, por exemplo, este também observe e “estude” o caçador em suas movimentações, cheiros e ameaças. Lembremos que se assim não fosse, a afirmação de que a minha presença iria atrapalhar a caça, já que não sabendo como me locomover ocasionaria ruídos que seriam escutados pelos outros animais, não se sustentaria. Ao não abstrairmos as “sociedades” dos seus contextos ecológicos (Barth, 2000c), somos levados a reconhecer a ação dos organismos em seus ambientes, sendo a recíproca algo a ser considerado.

Considerar a possibilidade da intencionalidade em outros animais nos levaria a um esforço de reflexão epistemológica que culminaria na suposta distinção entre “animalidade” e “humanidade”. Enveredar nesse debate demandaria um esforço do qual não é o objetivo aqui apresentado. Por ora, consideremos que se o caçador se beneficia ao prever as reações do animal caçado, este último também deve se beneficiar ao prever as reações do caçador (Ingold, 2007). Ambos constituem elementos, forças atuantes dos seus ambientes e, conseqüentemente, mudanças jamais atingirão apenas um deles, algo já pontuado por uma percepção da construção dos nichos. Se os organismos não devem ser percebidos isoladamente, mas através das relações estabelecidas, cada qual terá experiências singulares que contextualizarão conhecimentos gerados através destas.

Acreditar que apenas a ação exercida pelos humanos modifica o ambiente torna este último algo externo e passivo aos desígnios da ação antrópica. No caso aqui analisado, pensar que apenas a ação dos caçadores Pipipã ocasiona mudanças na “composição faunística” de um ambiente deve ser insustentável, por motivos que agora pretendo expor, usando o que foi demonstrado até o momento.

Em primeiro lugar, há de se considerar não só a ação dos caçadores, mas de todos os outros humanos que interagem direta ou indiretamente. Um esforço amplo disso foge às pretensões e possibilidades desse trabalho, uma vez que a partir dessas escalas incluiríamos na análise tanto os caçadores, madeireiros e funcionários do ICMBIO, como pesquisadores e legisladores que discutem, nacionalmente e internacionalmente, políticas voltadas para a “conservação da biodiversidade”.

O segundo ponto a se reconhecer é a atuação não somente de organismos humanos nas configurações do ambiente. Ao invés de pensar em um mundo no qual nós, humanos, habitaríamos e modificaríamos um “substrato passivo”, considero que desempenhamos, ao lado de outros seres, o papel de transformação do mundo. A esse processo de autotransformação, Ingold (2006) se refere como “*crescimento*”. Concebe-se a noção do organismo não remetendo a algo passivo, reagindo às condições do ambiente com base em algo pré-programado através dos genes, mas através das ações e intencionalidades.

Ao lidar com o organismo através de um campo total de relações, os seres aparecem e tomam suas formas cada um em relação aos outros (Ingold, 2006). A forma orgânica aparece como uma propriedade emergente dos sistemas de desenvolvimento, o que leva a pensar que a evolução da forma não dependeria exclusivamente da frequência de genes, mas no desdobramento de um campo relacional (Ingold, 2006: 30). Em tal processo, como já dito, os organismos podem desempenhar tanto o papel de produtores quanto de produtos de sua própria evolução, desta forma “*crescendo*”. O conceito de “*crescimento*” de Ingold (2006) atenta para as “cristalizações de uma atividade que se desenvolve no interior de um campo relacional”. Por ser relacional, se desdobra entre os envolvidos, encontrando semelhanças na construção dos nichos, em movimentos de autopoiese.

Tal qual as conclusões de Ingold (2006):

“as ações do homem no meio ambiente não são de ordem de inscrição, mas de ordem de incorporação, visto que elas se constroem ou se dobram nas formas da paisagem e de seus habitantes via seus próprios processos de crescimento”.

A ação da caça, no caso aqui analisado, incorporaria conhecimentos ecológicos em seus processos, contextualizados em sua dinâmica. Como pontuado ao longo das páginas anteriores, a necessidade de atentar aos contextos nos quais as ações ocorrem, nos remete à compreensão das respectivas relações geradas. Para Barth (ANO), a “estrutura da ação social” compreenderia “eventos” e “atos”. Os eventos seriam o aspecto externo do

comportamento, enquanto o ato seria o significado intencional e interpretado do conhecimento.

Detendo-se ao “evento”, Barth (2000c) postula que este traria informações a respeito do outro e como uma fonte de consequências. Entendo esse “outro” não só como um humano, mas outros animais, compreendendo a noção de “organismo” referida anteriormente. Na caça, tanto o caçador Pipipã como o animal caçado obtém informações um sobre o outro. Da mesma forma que um experiente caçador Pipipã aprendeu a se locomover silenciosamente, um veado-do-mato estaria atento às movimentações que preveja como ameaça. A partir dessas relações e usufruindo do pensamento de Barth (2000c), em relação aos atos, o precipitado da interpretação desses na “pessoa é a sua experiência e, sinteticamente, em um plano mais distanciado, seus conhecimentos e valores, que por sua vez podem retroagir sobre planos e objetivos futuros, bem como sobre futuras interpretações de atos”. Somente substituiria a categoria “pessoa” por “organismo” e teríamos um cenário (provocativo) no qual a construção dos nichos, em sua dinâmica, ocasionaria algumas propriedades emergentes nos desdobramentos da vida.

Da relação entre organismos (caça e caçadores, por exemplo, mas também entre os caçadores) algumas propriedades emergentes surgiriam a partir das atividades de caça. Os conhecimentos ecológicos detidos pelos interlocutores, por exemplo, podem ser considerados como algo que “emerge” dos sistemas percebidos em sua dinâmica e não em estruturas. Mais adiante pretendo contextualizar melhor como relações afetivas podem suscitar tais ações.

Por ora, cabe notar que nada ocorre nos organismos que não esteja fundado numa emoção, surgindo como disposições corporais que especificam domínios de ações e já que fundam os espaços de ação, elas também os constituem (Maturana, 1998, 2014).

Após tal digressão teórica, voltemos para a descrição da forma de preparo de um animal que foi capturado durante a expedição de caça vivenciada e de como certos conhecimentos associados diretamente à caça podem extrapolar o cenário propriamente dito da caatinga (no sentido de captura). No “rancho”, aguardando os caçadores voltarem de sua incursão ao mato (algo que ocorria no meio para o final da tarde, sendo o horário de saída pouco depois do sol nascer), um deles volta com um peba-macho (*Euphractus sexcinctus*), capturado, segundo ele, com as próprias mãos (**Figura 34**):



Figura 34: Peba-macho (*Euphractus sexcinctus*) capturado durante a caçada.

Como os caçadores, segundo informações e presenciado, geralmente não levam carne para a caçada, apenas feijão e arroz, o peba foi preparado imediatamente para o consumo. Caso tivessem capturado outro animal, a divisão da carne seria igual para todos os participantes, levando em consideração que seria dividido aquilo que não foi consumido durante a caçada. O preparo do peba segue algumas etapas básicas. Primeiro, coloca-se o animal no fogo (**Figura 35**):



Figura 35: Peba (*Euphractus sexcinctus*) colocado no fogo para facilitar a retirada do couro.

Esse procedimento visa facilitar a retirada do couro do animal, utilizando, para tal, uma faca ou outro material parecido (**Figura 36**):



Figura 36: Com um facão, caçador inicia o processo de retirada do couro do animal.

No ato de retirar as vísceras (chamada pelos índios de fato), toma-se cuidado com a parte conhecida como *fel* (que corresponde a bile) (**Figura 37**) situada junto ao fígado. Esta, segundo os índios, torna a carne amarga se for estourada ou não retirada.



Figura 37: Índio segurando parte das vísceras do animal, chamada de fel.

Duas partes das vísceras, o fígado e o bofe (pulmão) (**Figura 38**), foram retiradas, salgadas e colocadas em pedaços de madeira para assar na fogueira, sendo ingeridas, posteriormente, com farinha de mandioca.



Figura 38: *À esquerda:* fígado de peba; *à direita:* bofe (pulmão) de peba.

Esse sistema de conhecimento das atividades de caça (observações comportamentais dos animais, rastros, anatomia interna, etc) propicia, inclusive, processos criativos de representações artísticas, neste caso, esculturas em madeira. Um dos caçadores entrevistados para esta pesquisa esculpia em madeira¹² alguns animais da região. Suas obras demonstram um conhecimento sutil e detalhado dos animais (**Figuras 39-41**):

¹² Por motivo de saúde, teve que interromper tal atividade

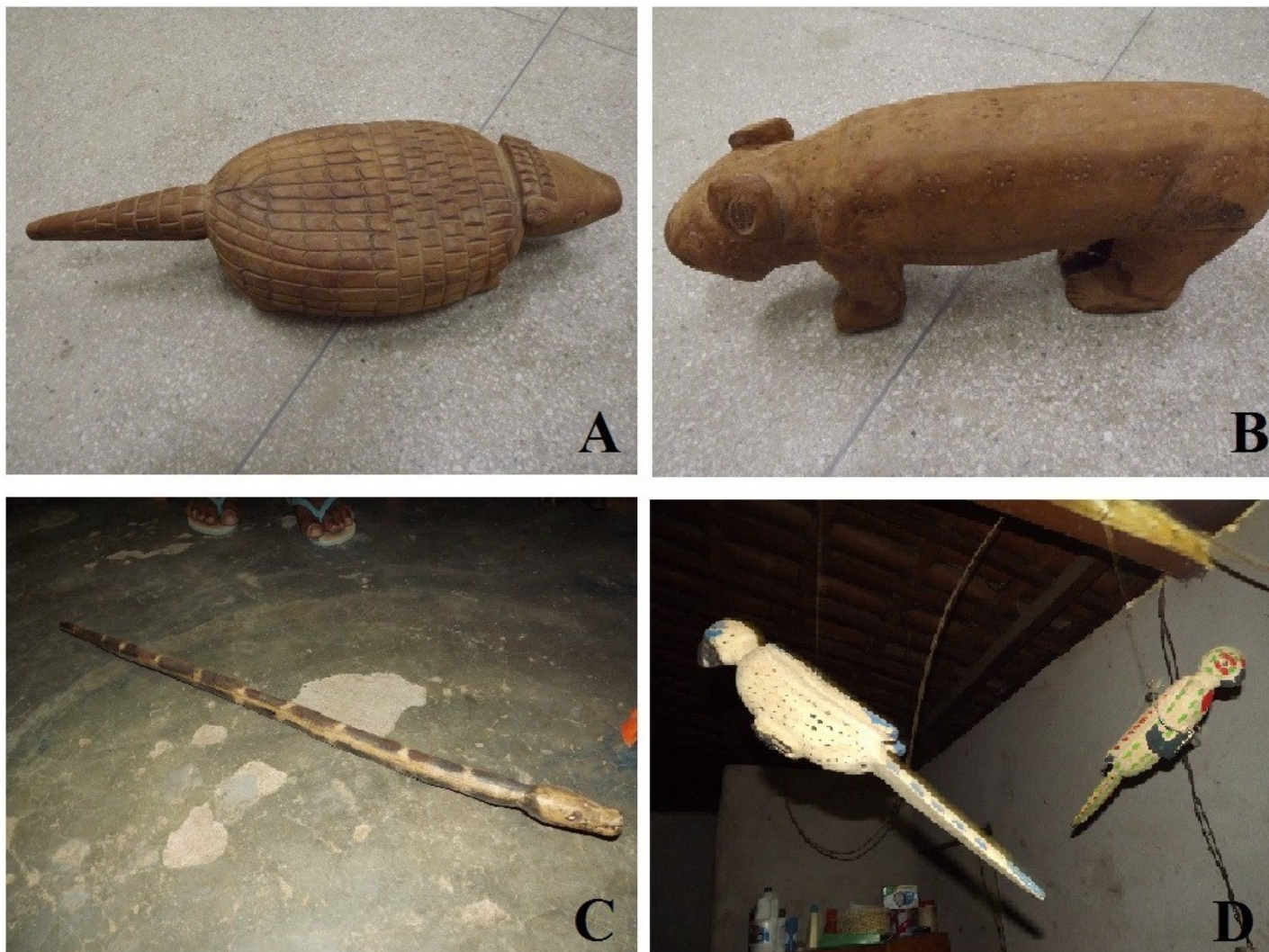


Figura 39: A- Pebas (*Euphractus sexcinctus*); B -Gato-do-mato pintado (*Leopardus tigrinus*); C -Jib6ia (*Boa constrictor*); D -Araras (Psittacidae) esculpidas em mandacaru.



Figura 40: A- Tatu (*Dasypus novemcinctus*); B- Seriema (*Cariama cristata*); C- Ema (*Rhea americana*); D- Caititú (*Tayassu tajacu*).



Figura 41: Cutia (*Dasyprocta prymnolopha*). *À direita*, detalhe mostrando um dos alimentos ingeridos por este animal, o licuri.

A busca incessante pelos fatos, baseando a legitimidade no recurso aos dados repetidamente (re)verificados, para Ingold(2012b), seria o pilar da dita ciência contemporânea. Partindo de outro engajamento no mundo, o caçador Pipipã rastreia as trilhas, vestígios deixados pelos animais. Mas para isto, os atuais caçadores precisam estar atentos a outros sinais, outros vestígios deixados por seus antecessores, sejam eles ainda vivos ou na presença dos chamados Encantados. Seguir alguém ou algo, contudo, não é se movimentar identicamente, pois não há como não ter ação e não gerar algo, uma vez que os fluxos (e vimos anteriormente como estes estão constantemente presentes até a nível celular) atuam incessantemente sobre os corpos e o ambiente.

Sobre como os caçadores rastreiam o seu conhecimento, seguindo vestígios, mas aceitando as inovações, nos deteremos no próximo tópico.

Grupos de caça: malhas de reciprocidade

Apesar de alguns caçadores optarem em caçarem sozinhos, é dada alguma preferência por uma caça em grupo, pelo menos em dupla. Quando os caçadores eram questionados sobre como ocorria a escolha dos parceiros para a caçada, foram enfáticos ao afirmarem que isto dependia das relações de amizade estabelecidas, sendo preferência dada aos familiares mais próximos. De acordo com os relatos (conforme pude presenciar em uma atividade de caça vivenciada), os grupos são compostos por irmãos, primos e sobrinhos, em uma relação de parentesco de primeiro grau.

Este tópico, portanto, procura compreender a atividade de caça como formadora de alianças sociais e de compartilhamento de conhecimentos adquiridos, especificamente entre os homens, uma vez que, conforme veremos mais adiante, o espaço da caça é eminentemente masculino. Desde já, ressalto aqui que as mulheres, mesmo que não estejam diretamente envolvidas com as atividades de caça, também se inserem nesta, seja pelos raros casos de mulheres caçadoras ou, mais comumente, pelo preparo (e preservação) da carne, bem como o correto despejo dos restos alimentares.

Questionados se as mulheres poderiam caçar, os homens responderam afirmativamente, ressaltando que não era comum, pois estas ficavam em casa, preparando a refeição para quando o homem voltasse da Caatinga. Exceção para esse caso consistiu nas mulheres da família Roseno, a mesma família da qual os caçadores acompanhados durante a expedição de caça pertencem.

Conta-se que algumas dessas mulheres entravam na caatinga com espingardas e conseguiam capturar veados, animal considerado difícil, por exigir, além de profundo conhecimento do caçador na técnica de rastrear, resistência para longas caminhadas e boa pontaria. Chama a atenção, portanto, o fato da percepção de que as mulheres poderiam ser incapazes de serem boas caçadoras. Contudo, devemos reconhecer que ao analisar questões relativas a gênero, o que encontramos não são tanto limitações (de um ponto de vista biológico) inerentes às mulheres, mas sanções impostas a estas, algumas, inclusive, como limitações de acesso a certas técnicas (como uso de espingardas).

Analisando as relações de gênero que permeiam as atividades cinegéticas entre os moradores de Ocozotepec (México), Guevara e Garcia (2003) pontuam que a caça requer certos instrumentos que se convertem em um fator de diferenciação social entre mulheres e homens. Trata-se, portanto, de determinados itens que as mulheres não podem utilizar. As constatações das referidas autoras, da construção cultural da caça como uma atividade eminentemente masculina, para a sua área de estudo, em muito são semelhantes para o caso Kambiwá e Pipipã. Para elas, os fatores que contribuem a que isto assim seja vão desde a socialização de crianças nas atividades de caça, a criação de grupos conformados por homens e a construção masculina da tecnologia para a caça.

Em estudo realizado em comunidades da Selva Lacandona (México), Roa *et al* (2004) perceberam que a organização para a regulação da caça, em nível comunitário, surge do âmbito familiar, através da territorialidade dos locais de caça. Os referidos autores seguem informando que as expedições de caça são realizadas em grupos de familiares ou com amigos próximos aos caçadores, sendo a formação desses grupos que permitiria, ou não, o acesso a determinados locais. Na situação encontrada entre os Kambiwá e os Pipipã, o fato de determinados grupos, a partir de sua composição, terem acesso a determinados espaços não pôde ser registrada. De qualquer forma, nesta análise, não devemos excluir a possibilidade de locais propícios para a caça (a entender, com facilidade de encontrar os animais) não serem compartilhados, no sentido de que a sua localização não é revelada, indicando o potencial do segredo.

A presença marcadamente masculina nas atividades cinegéticas, entre os interlocutores desta pesquisa, pode nos fornecer importantes compreensões sobre a relação que esses indivíduos estabelecem com o ambiente e entre si. Durante os dias de convivência no rancho, com o grupo de caça, muitos tipos de conversas foram mantidas. Os assuntos não giravam somente sobre caçadas, mas transitavam entre outras lembranças, condições da terra para o plantio, assuntos conjugais e temas políticos.

Essa situação não é única dos Kambiwá e Pipipã, ao passo que também foi registrada por Valsecchi e Amaral (2009) em uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável e por Guevara e Garcia (2003), em Ocozotepec (México). Presumivelmente, podemos estender a outras comunidades. Entre os índios Atikum-Umã, a escolha dos parceiros para as atividades de caça, baseadas, muitas vezes, em relações de compadrio, torna-se importante, uma vez que o sucesso da caçada (a entender, capturar algum animal) também depende disso (Léo Neto, 2011).

Durante parte da pesquisa entre os Pipipã, cada nova indicação de possíveis caçadores me remetia a primos, sobrinhos, irmãos, tios de outros interlocutores. Ao longo das entrevistas, foram marcantes as narrativas de tempos nos quais os atuais adultos eram crianças e com os seus pais, entravam “no mato” e lá aprendiam. Para os interlocutores mais antigos desta pesquisa, todos com uma média de idade acima dos 50 anos, a atividade de caça era a garantia de alimentação, conforme exemplificado em depoimentos a seguir:

Nós só vivia da caça. Nós não conhecia arroz, nem macarrão. Feijão era difícil, quando plantava na roça e dava nós conhecia. Mas ele criou nós só na carne da caça. Do veado, a ema nesse tempo tinha, o caititu. Era assim. Ele não trabalhava alugado a ninguém não. Só era da caça. Nós se criamos tudo da caça mesmo. Nós não conhecia carne de bode não. Nem gado. Inda hoje nós tem um bocado aí que não come nem gado e nem bode. Porque não tem costume, não come não (interlocutor Pipipã).

Ia pro mato...quando chegava já podia ser de noite, a hora que fosse é que mãe ia botar aquela caça no fogo pra nós comer (interlocutora Pipipã).

A caça é muito importante. A caça foi a nossa manutenção. Eu criei minha família todinha com caça. Se for pra me prender, pode me prender, mas minha família foi criada com caça do mato. (...). Comida de panela era caça do mato. Foi criado tudo com carne de caça (interlocutor Pipipã).

Mas atualmente, dada as atuais condições da comunidade, bem como a constante ameaça de perda de seu território ainda não homologado e intensas atividades de desmatamento¹³, contar com a carne de animais de caça para as refeições não é a opção para os interlocutores. Caso fôssemos nos restringir a uma lógica utilitarista e tipológica da

¹³ Observaremos detalhadamente essa problemática, e de como isto se conecta a uma “dinâmica da caça”, no próximo capítulo.

atividade de caça, a constatação de que os atuais índios Pipipã não precisam¹⁴ da carne de animais de caça para a sua alimentação diária, como única fonte de proteína animal, faria com que as atividades do grupo não fossem consideradas como de “subsistência”. Aliás, acredito que não seja interessante discutir tais atos como de "subsistência" (ao denotar o "sub" como algo "inferior"), mas perceber como um "processo de existência".

Diante disto, poderíamos nos questionar sobre os motivos dos índios ainda caçarem, uma vez que não precisariam estritamente da carne para a sua alimentação, sem contar as atuais dificuldades ambientais que geram um sentido declínio populacional da fauna.

Conforme veremos mais adiante, a atividade de caça, para os interlocutores abordados nesta pesquisa, encontra ligações com a sua própria percepção enquanto índio Pipipã. Como perceberemos, esse sentimento perpassa o diálogo do caçador (corpo) com o ambiente, bem como dos corpos entre si. Quando questionados sobre como aprenderam a caçar e todos os conhecimentos associados (como os demonstrados no tópico anterior), sempre respondiam que aprenderam com o pai (a figura masculina), como exemplificado a partir de depoimentos de um casal de irmãos:

Ele caminhava na frente, com a espingarda, e eu atrás dele, com a cabaça no aió, só no rastro dele. Ele ia riscando, assim com o pé, pra eu não me perder, eu saía no rastro. Quando ele atirava, eu ouvia o tiro, ele chamava e eu ia. Outras horas, quando ele tava com sede, ele me esperava. Eu ia no rastro dele, só, devagarzinho. Aí aprendi. O corte que ele sabia fazer, no rastro eu via tudo (...). Pai me ensinou, também a armar uma espingarda na boca de um buraco, na vareda. Ela fica sozinha o bicho vem ela dispara no bicho. Matemo ainda onça, armei espingarda pra onça. Aprendi a fazer quebra cabeça, pra matar gato. Laço, pra raposa. Eu armo uma veiga de pau na boca de um buraco ou num bebedor, onde o bicho tá bebendo ali e na hora que ele bater, cai em cima. Bate em cima que lasca o espinhaço, tora o espinhaço. Se chama quebra-cabeça. Ensinou a armar uma pedra que se chama o quixó. Quixó o bicho bate em cima, a pedra cai em cima. A caça agora tá pouca pra esse negócio, tem que ser no rastro mesmo (interlocutor Pipipã).

Pai que ensinava a atirar. Assim, ele chegava...ele sempre teve a espingarda dele, né? [...]. Aí ele...lá onde nós morava, tinha uma faveleira por trás. Aí ele botava a bala na espingarda e dizia que não era pra perder o tiro não. Que só tinha essa bala aí. Aí marcava....não era pra perder o tiro. Aí eu com medo, tinha que acertar

¹⁴ Evidentemente não desconsidero a possível existência de alguns indivíduos e famílias que, devido à baixas condições de renda, precisem da carne de animais de caça. Mas como o foco da pesquisa não recaiu sobre isto, não foi cogitada a possibilidade de se efetuar um censo em todas as aldeias.

mesmo. Aí tinha vez que a bala varava e ia simhora. Ele matava assim o veado...quando chegava ele é que ensinava pra eu e mais Gabriel, retalhar aquela carne, que dizia que tava cansado. Nós é que ia retalhar aquelas banda (interlocutora Pipipã).

Após as entrevistas, pôde ser percebido que a maior parte dos interlocutores pertenciam a uma família. A família Roseno é reconhecida como uma família de caçadores experientes, além de atuais importantes lideranças políticas. Entrevistando um dos filhos do pajé (que também é treinado, pelo pai, para ser pajé), pude perceber o quanto a atividade de caça guarda memórias familiares e a semelhança do discurso entre pessoas de gerações diferentes. A ligação familiar, além de proporcionar toda a carga de conhecimentos associados, carrega consigo certa distinção, um reconhecimento e diferenciação do que seria um “caçador mesmo”. Como veremos no próximo tópico, essa percepção guarda, em si, uma profunda conotação de ressignificações do pertencimento étnico dos indivíduos. Por ora, vejamos como o lugar de uma ascendência familiar repercute em reconhecimentos específicos entre os sujeitos, conforme ilustra o depoimento abaixo:

Porque também vem de família, né? Você sabe...porque quando se fala de caça, é uma tradição que vem do antepassado. Então é mais família, você vem aprendendo de pai pra filho. Não adianta chegar uma pessoa aqui e vai caçar. Ele pode andar um ano, ele nunca vai aprender. Porque tem muita experiência do mato que a pessoa não anda ensinando. As pessoa que aprende, não conta. Então é de família, é um dom que vem de família. (...)Não é qualquer um que caça. Caçar, caça. Mas de ir pro mato e trazer isso, trazer aquilo...é poucos. Que assim...a gente sabe que tem muitas indígenas, né? Os Pipipã são poucas as famílias...a nossa família é de tradição da caça...são poucas. Aqui quem é caçador mesmo é a família Roseno (interlocutor Pipipã).

Contudo, o processo de ensino-aprendizagem, em alguns casos, possui determinantes. Ensinar, compartilhar conhecimentos, não implica em uma transmissão total destes, por vários motivos. O que aqui podemos elencar é a questão do “segredo”, tão discutida quando se comenta sobre a questão dos rituais indígenas, como o Toré. Por várias vezes, ao longo das entrevistas, os caçadores interrompiam o que falavam, alegando que não poderiam contar mais, pois dali já pertenceria o seu segredo, a sua “ciência” enquanto caçador. Percebido como uma possibilidade de marcar e reforçar a diferença, a manutenção do segredo poderia atuar como uma espécie de proteção para os índios (Reesink, 2000). Mas como já alerta Grünewald (1993), “o segredo nem sempre esconde algo, ele pode

simplesmente existir por existir, sendo, sua eficácia, justamente esta: fornecer um mistério em torno da tribo, sobre o qual, independente do seu conteúdo, provê uma base para uma separação do tipo nós/eles”.

Para Barth (2000a), “as estruturas mais significativas da cultura – ou seja, aquelas que mais consequências sistemáticas têm para os atos e relações das pessoas – talvez não estejam em suas formas, mas sim em sua distribuição e padrões de não- compartilhamento” (p.128). Estudo conduzido por este autor demonstrou que para alguns habitantes do sudeste da Ásia e da Melanésia, o valor do conhecimento aumenta quando ele é oculto e compartilhado com o menor número de pessoas possível (Barth, 2000b). De tantas coisas que podem ser aprendidas e ensinadas durante a caçada, o que seria um segredo, evidentemente, talvez nunca seja descoberto, até porque, a função é justamente esta. Contudo, para os Pipipã, pôde ser percebido o quanto a questão do segredo permeia alguns aspectos.

Em conversa com um caçador, este comentou que ensina algumas coisas aos filhos, mas que nem tudo pode, mesmo que como pai sinta vontade disto. Em seu discurso, pôde ser percebido o quanto há uma espécie de predestinação de algumas pessoas a receberem alguns ensinamentos, algo como um “dom”, conforme colocado no depoimento acima. Portanto, há de se ter em mente que nem todo "conhecimento tradicional" passa de pai para filho, não devendo ser uma condicionante para assim ser reconhecido.

Outro momento significativo foi referente ao processo de ensinar orações e benzimentos. Esta prática é bastante considerada entre os Pipipã, sendo algumas pessoas notoriamente reconhecidas pelo seu poder de cura. As orações e benzimentos vão desde finalidades como a cura de dores físicas quanto as que são consideradas espirituais, perpassando, inclusive, a sua utilização para as atividades de caça. O pai de uma interlocutora (uma das poucas mulheres que caçava), reconhecido por ter trazido, segundo os filhos, o conhecimento espiritual que vem da Serra Negra, era conhecedor de várias orações consideradas fortes, a citar a capacidade de se metamorfosear em algo presente no ambiente (como um tronco) e de interromper o disparo de armas-de-fogo. Após insistência da filha para aprender, o pai, logo após iniciar, interrompe, alegando que outra pessoa escutava. Essa outra pessoa era uma das filhas que combinou com a irmã de escutar as palavras que seriam ditas, para que conseguissem decorar com facilidade.

O que esses dois exemplos podem nos demonstrar é que nem todo conhecimento é repassado e que, portanto, cabe a todo indivíduo estabelecer o seu próprio sistema, a partir de experiências individuais e de processos de (re)significação do ambiente.

Heterogeneamente distribuído, certos conhecimentos acabariam por conceder uma certa “autoridade” perante outros indivíduos caçadores. Durante uma caçada, portanto, muitos conhecimentos são adquiridos. Informações que em outras épocas eram necessárias à vida dos que ali moravam, conforme podemos depreender de trecho de entrevista abaixo:

As histórias do mato a gente já traz de nascimento mesmo, já é pelo sangue. E o que a gente aprende no mato assim, que a gente vai aprendendo, quando o caba é pequeno e anda pelo mato mais o pai, o pai diz assim: “aquilo ali é pau fulano de tal, aquilo serve praquilo”, pras doenças. Aí vai aprendendo também essas coisa no mato. (...) Eu mesmo a primeira vez que eu fui pro mato, a primeira vez assim não, né? Que eu vi...nós saímos daqui pro mato, aí de noite, tardezinha nós ia chegando no riacho, aí ele disse: “vá buscar ali, vamo acender um fogo aqui pra nós fazer um café”. Aí eu disse: “mas pai trouxe a vasilha, a chaleira?”. Ele disse não. Como é que nós vamos fazer o café? A gente vai é fazer na cuia de Antônia, que era minha mãe. E nós vamo queimar a cuia de mãe? Não...vai ali, vai buscar umas pedras. Eu nunca tinha visto. Quando eu cheguei ele botou as pedras no fogo, quando tava vermeinho ele botou a água na cuia e o café, botou as pedras quente e ferveu o café. (...). Aprendi muita coisa também no mato, com ele. Aprendi a tirar a macambira boa. “Olha, aquela macambira é boa”...de longe ele mostrava. O alastrado ele cortava e passava o dedo, “ói, repare, o alastrado bom como é”. Aí peguei. Explicação tudo nós peguemo com pai. (...) Eu aprendi fazer a ponta do alastrado com pai. Ele me ensinou como é e eu via. E assim nós aprendemos muita coisa. Eu aprendi fazer fogo num fogueteiro, com coisa de macambira. Risca da pedra. Da pedra risca, cai a isca da pedra dentro do fogueteiro, pega fogo. A gente pega a coisa que tem dentro da macambira, sequinha, aí esfarela assim, bota ele dentro do fogueteiro, abana ela e pega fogo. Aprendi tudo com ele. Me ensinou como é a pedra que dá fogo. Me ensinou a fazer o fuzil pra dá fogo. Me ensinou a fazer o fogueteiro da ponta de uma rês. Me ensinou a fazer o arco, me ensinou a fazer...a borduna não, que ele não me ensinou não, ensinou o arco, a besta...a besta eu nunca fiz não, mas o arco eu faço. A taquara...ele me ensinou tudo (interlocutor Pipipã).

O que mais chama atenção do discurso dos interlocutores é a percepção do espaço no qual esses conhecimentos são aprendidos. “O mato” emerge como uma categoria representacional, lócus no qual as interações, em fluxos constantes, são trançadas, emaranhadas e conduzidas aos corpos dos caçadores e da própria “corporeidade da natureza”. A isso atrela-se um profundo sentimento de prazer que os Pipipã possuem de irem “ao mato” caçar. Mas não é todo tipo de “mato” que traria prazer aos Pipipã. Esse ambiente só se torna significativo para os indígenas devido aos seus mecanismos de

“territorialização” (Pacheco de Oliveira, 1999), conforme observaremos detalhadamente no próximo capítulo, referente a Serra Negra.

O território, neste caso, “o mato”, assume a função de um potente espaço educacional, no qual as emoções constantemente perpassam, tal qual o sistema energético nos fluidos corpóreos. Atentemos algumas dessas percepções em trecho de entrevista abaixo, quando após a pergunta do que o interlocutor sentia quando ia “ao mato” caçar, este responde que mesmo com todo o sofrimento, para ele era emocionante:

Sente emoção, né? Porque gosta mesmo. É assim...você mesmo andou mais a gente e sabe que passar no mato, três dias no mato...só vai quem gosta mesmo, porque o sofrimento é grande, né? (...) E você **pega experiência de muita coisa no mato**. Tem gente que acha melhor tá num bar que tá no mato. Eu acho melhor estar no mato. Você tá adquirindo muitas coisas. Tem planta que você tá mais os mais velhos, ali é o repasse que eles tão repassando. Conta do pai como foi...às vezes topa uma planta, aí diz: “eita, isso serve pra isso”. Aí você já vai pegando aquela noção, né? **É onde você aprende mais, é no mato, que em casa, não tem quem ensine a ninguém, porque o tempo não dá, né?** É outro tempo...todo mundo vai pra um canto, vai pra outro. Vai trabalhar em um canto, vai trabalhar em outro. Aí passa despercebendo e o mundo caminhando, o tempo passando rápido, né? **Aí no mato** não tem mais o tempozinho, que **tá todo mundo junto**, né? (...) **O mato ensina não só como caçar**, mas ensina também a medicina, a história do povo, a história do passado, por exemplo, a história do pai, do avô, do bisavô. Sempre num tem jeito pra não sair essas histórias. Eita que eu cacei mais fulano de tal que já morreu com não sei quantos anos. Eita me lembro dele que ele fazia isso e fazia aquilo. Tem deles que acende o fogo de um jeito, tem deles que acende de outro. Pelo acender do fogo sabe se mata alguma coisa ou não. Pelo tempo você sabe....eita, o tempo hoje tá bom de matar um veado. Aí o caba já conhece, mais ou menos, o caçador. Aí você vai pegando aquelas experiência. Você vai e topa qualquer bicho. Eita, aí hoje nós não matamo tal bicho...que é uma coisa que vem da cultura, né? **É emocionante por isso, que você vai aprendendo com os seus mais velhos.**

A partir de sua “Biologia do Conhecer”, Humberto Maturana nos deixa importantes reflexões sobre as emoções nas formas orgânicas. Surgindo como disposições corporais que especificam domínios de ações, o referido autor postula que as emoções constituiriam espaços de ações (Maturana, 1998, 2014). Portanto, a partir de determinados contextos experienciais, determinadas emoções seriam suscitadas nos organismos, fazendo com que estes hajam recursivamente com o seu meio. A recursão, nesse sentido, é de fundamental importância. Analisemos o caso Pipipã.

As emoções que atravessam os organismos dos caçadores em seu meio (neste caso, “o mato”) permitiriam uma história de interações recorrentes. Essas interações dependem das emoções envolvidas. Logo, um jovem caçador Pipipã que possua determinadas emoções que o guiam à sensação de pertencimento com o seu lugar, provavelmente permanecerá com tais atividades, pois estas lhes são prazerosas. Nesse histórico de interações recorrentes, organismos e meio vão se configurando em seu processo organizacional. As experiências daí suscitadas, a partir das interpretações dos eventos (Barth, 2000c), irão gerar as explicações para alguns fenômenos vivenciados, gerando os conhecimentos ecológicos locais dos indígenas, conforme demonstrado anteriormente.

Um determinado ambiente pode provocar diferentes interações recorrentes entre os organismos envolvidos e conseqüentemente afetar a distribuição da cultura entre os sujeitos. Conforme veremos no próximo capítulo, as emoções apresentadas pelo ICMBIO e indígenas entrevistados apesar de relativas similaridades, não deixam de ter aspectos particulares, dadas às situações históricas.

Em vias de concluir este tópico e retomando uma breve pergunta colocada anteriormente, sobre a necessidade que os Pipipã ainda possuíam das atividades de caça, já que não dependiam mais diretamente desse alimento, destaco depoimento abaixo:

Porque a gente vem de uma família que gosta, isso vem desde da época dos nossos avô, que gostava. Que matava o veado pra alimentar a família. **Hoje nós caça mais por uma tradição mesmo, porque a gente gosta, mas hoje a gente não tem essa necessidade, né? Mas uma coisa que a gente não pode deixar é cair uma tradição**, porque tem caça que serve pra um remédio. O veado a gente mata porque ele também serve pra remédio, que é o sebo. Serve pra pontada de pau, que você leva uma estrepada. Várias caças serve de remédio, por isso também a gente gosta, porque é uma coisa que faz parte da tradição.

A caça, portanto, seria uma atividade considerada “tradição” para os interlocutores Pipipã e que justamente por isto não poderiam deixar de fazer (por motivos que já observamos e que ainda iremos observar).

A configuração da caça como um sistema sóciotécnico revelaria os estoques técnicos de cada caçador, resultantes não apenas dos processos cognoscitivos, mas em um saber-fazer prático, que culminaria com as suas performances técnicas (Mura, 2011). A eficácia da caça, nesse sentido, não seria mensurada a partir dos resultados imediatos advindos da quantidade de carne caçada, mas a partir de princípios físicos e químicos, sociais, políticos e simbólicos.

Se a afirmação de que o conhecimento da caça vem sempre de tradições familiares, mesmo que não seja o intuito de retornar a um passado longínquo, no qual atestemos a veracidade de algumas informações, procuremos perceber, no próximo tópico, como uma possível continuidade de um conhecimento, mantido através de descontinuidades históricas, atua como elemento de uma construção de identidade étnica.

De antemão, ao considerar os "fluxos de materiais" (Ingold, 2012a) e a importância das atividades de caça para os indígenas Pipipã entrevistados, percebo que é a imersão nas correntes, nos fluxos presentes no ambiente que geram a vida. Desta forma, assim como um pássaro, para Ingold (2012a), seria um "pássaro-no-ar", imerso nas correntes de ar (que ele mesmo introduz) possibilitando o voo, os caçadores seriam "caçadores-no-mato", imersos em fluxos de energia, narrativas, memórias, afetações, processos que configuram os fluxos vitais dos índios Pipipã de Kambixuru em sua afirmação étnica.

“A caça é o sangue do índio”: conhecimento/territorialidade específica e identidade étnica

A afirmação de uma identidade indígena, no Nordeste, foi metaforizada por Pacheco de Oliveira (1999) como uma "viagem de volta". Mas tal viagem "não seria um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (Pacheco de Oliveira 1999: 31). A própria noção de "territorialização", proposta pelo autor (e conforme vimos anteriormente), remete para uma reelaboração da cultura e da relação com o passado.

A partir do momento em que as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias remetem aos “encantados” (espíritos dos ancestrais) para afastar-se da condição de “mistura” nas quais foram colocadas, só assim podendo se reconstruir para se colocarem em relação aos seus antepassados (Pacheco de Oliveira, 1999). Claro que com isto não devemos supor, em nenhuma hipótese, que os índios de hoje seriam os mesmos de um passado imaginado, evocando uma "ilusão autóctone" (Grünwald 1993, 1999).

Com essas breves considerações, vamos procurar refletir sobre como as atividades de caça, sendo uma "tradição", carregam em si os elementos para a construção de uma identidade para alguns indivíduos. Desde já, isso não quer dizer que todos os índios Pipipã se baseiam nisto, mas há de se levar em consideração que tais percepções encontram-se em indivíduos de grande importância para a comunidade, como determinadas lideranças rituais e políticas. É de supor, desta forma, que mesmo que nem todos os sujeitos sejam caçadores, de alguma forma, boa parte dos atuais indígenas (refiro-me aqui às crianças e jovens)

acabem recebendo tais significações identitárias, repassadas e construídas através das atividades cinegéticas. Com isto, também considero os elementos associados a um certo "manejo do ambiente".

Em trabalho realizado entre os Kanindé, no Ceará, Gomes (2010) observa a construção de critérios de uma identidade étnica associada aos itens encontrados no Museu Indígena deste grupo. Em tal acervo, segundo o autor, registra-se um grande número de partes de manutenção e estabelecimento identitários. O que aqui deve ser destacado, semelhante ao caso Pipipã, é a associação de um processo técnico, como a caça, a elaboração de uma identidade enquanto indígena. Porém, mais do que a caça em si, o que se leva em consideração é uma forma própria de se caçar, portanto, uma especificidade técnica associada a um ambiente que, por sua vez, carrega em si uma historicidade que é rememorada e narrada. Como no caso das armadilhas, tais itens museológicos e as relações específicas com o hábitat através da caça seriam como “coisas” que propiciariam diversos (re)encontros.

O significado da carne de caça, para os interlocutores, além de ser considerada uma "carne sadia" (conforme posto anteriormente), associa-se às representações dos antepassados, dos chamados "brabios". Em um tempo no qual é representada a indisponibilidade de outros alimentos, itens como frutos do mato, carne de caça e mel de abelha sem-ferrão aparecem como os principais alimentos. Para além de uma representação imagística, os diálogos com os "encantados" no ambiente da caatinga (e portanto, não se atendo exclusivamente ao contexto ritualístico do Toré) utilizam, majoritariamente, tais elementos. Esses antepassados encantados atuam como "sujeitos da ação" em uma relação com os atuais indígenas Pipipã, tendo sua parcela de contribuição para a construção dos nichos. Desta forma, a caça e o mel são percebidos como elementos associados aos antepassados, ligando-os aos atuais índios Pipipã caçadores, conforme observamos abaixo:

A caça e o mel andam juntos, porque fazem parte da natureza. É a caça que é o alimento do nosso antepassado, ele não usava a carne de hoje do bode, do gado, só usava mais uma carne do mato, que é sadia. E o mel servia pro açúcar. Primeiro não tinha açúcar. E também pra fazer remédio. Vários mel que serve pra fazer remédio. Uruçú...o da própria italiana mesmo. Porque italiana apareceu de um tempo de agora, porque antigamente não tinha italiana (interlocutor Pipipã).

O caráter do segredo aparece frequentemente quando o assunto versa sobre a relação com os encantados. Poucas foram as informações conseguidas a esse respeito, muitas delas incompreensíveis em uma primeira análise e, quando questionadas novamente, visando

melhores explicações, prontamente eram negadas, sempre me sendo informado que não poderiam contar tudo. O segredo, desta forma, faz parte do caçador. Para um dos interlocutores, um caçador precisaria ter quatro coisas, a saber: "Ciência, Opinião, Fé e Paciência".

Em trabalho anterior entre os Atikum-Umã, demonstrei como alguns caçadores desse grupo possuíam o seu próprio arcabouço de conhecimentos, heterogeneamente distribuído e inacessível a certas pessoas, a chamada "Ciência da Caça" (Léo Neto, 2011). Encontro semelhanças também entre os índios Pipipã, o que faz pressupor que tais emaranhados também poderão ser encontrados em outros grupos indígenas, cada qual, evidentemente, com sua especificidade.

Ter "Ciência", desta forma, significa saber se relacionar com o ambiente, entendendo aqui todos os organismos que o compõem e que interagem, bem como os fluxos físicos e químicos. Envolve saber os caminhos e de como se guiar pelo vento e pelas estrelas; saber identificar os rastros dos animais; a época certa para as caçadas; as diversas estratégias de caça e de viver na Caatinga. Significa, também, o diálogo com os encantados, sabendo escutar os seus sinais e os seus pedidos. Pedidos esses, por exemplo, que envolvem às vezes um pouco de fumo ou mel antes da caça. Se atualmente a qualidade do fumo não é a mesma de antigamente e se o mel da abelha sem-ferrão inexistente (devido a desmatamento e competição suscitada por *Apis mellifera*¹⁵), os atuais indígenas Pipipã são forçados a utilizarem outros elementos, como fumos de outra qualidade e, no caso da substituição do mel, utilizando o mel de "abelha com ferrão" (*A. mellifera*) ou até mesmo pequenas cápsulas comercializadas em lojas de doces, contendo soluções adocicadas, semelhantes ao mel. Mesmo que os encantados, segundo informam, não gostem disso, precisam utilizar, precisariam fumar e comer o mel.

A "Opinião" refere-se ao fato de seguir um rastro até o final, mesmo que demore muito para conseguir pegar o animal.

A "Fé", por sua vez, envolve a crença nos seres encantados e nas forças protetoras, além da confiança em si próprio.

Ter "Paciência" para uma caçada envolve a observação e a atenção às sensações despertadas no caçador durante as suas atividades. Refere-se, por exemplo, à necessidade de se esperar, em silêncio, durante uma tocaia para um veado-do-mato.

Mas para além de estarem circunscritos às atividades cinegéticas, tais ensinamentos, como dito e exemplificado anteriormente, extravasam tais ações. Podemos dizer, diante do

¹⁵ Sugiro aqui a leitura de outro trabalho no qual abordo a utilização do mel das abelhas sem-ferrão entre os índios de Atikum-Umã

que foi exposto ao longo deste capítulo, que a "eficácia da caça" não se associa diretamente a captura de animais, mas a todos os outros fluxos que são disparados a partir de tais ações. A manutenção de tais "estoques", proporcionando "performances técnicas" específicas, se coaduna com a afirmação de uma identidade indígena e a busca pela conquista dos direitos associados.

Perceber as atividades de caça desta forma nos leva à possibilidade de reconhecer os diversos fluxos que atuam na construção dos nichos e os seus processos de transformação. Consiste na legitimação dos organismos como "sujeitos" e "objetos" da ação no diálogo com o ambiente, considerando, inclusive, o papel dos pesquisadores (como eu) e de outros sujeitos aí inseridos.

Neste cenário, a associação das atividades de caça com determinados trechos de território toma força na construção dessa identidade. Mesmo que em tais nichos a caça, segundo relatos, nunca tenha ocorrido, nem por isto deixa de ser importante para os emaranhados ecológicos dos ambientes. A Serra Negra surge como um ponto de conexão entre tais ações, bem como as reverberações da caça nesses ambientes. Lembro aqui, contudo, que o exercício de análise não deve ser o de buscar as relações causais e a ligação entre pontos considerados conectivos, mas de se perceber o que se está entre tais pontos.

Considerações: a necessidade de ampliações e colaborações

Ao longo deste capítulo, procurei suscitar reflexões sobre a dinamicidade inerente às atividades de caça, percebidas em seu caráter de experimentações e (re)significações.

Por partir de uma perspectiva que privilegia as interações e os esquemas que dela são suscitados, os itens utilizados nas atividades, como as espingardas, não são tomadas em sentido estrito, mas em seus processos de articulação e potenciais de disparos de outros processos. Tais elementos, desta forma, seriam importantes por propiciarem não a ligação entre pontos pré-determinados, mas a possibilidade de se perceber o que está entre e ao longo de. Essas considerações, acredito, são importantes quando assumimos os processos de co-evolução dos organismos com os seus ambientes. Em tal sentido, as forças aí atuantes contribuiriam para um processo de construção dos nichos e que desses emaranhados, repercutiria na elaboração de critérios de identidade étnica, ao ser percebido as pessoas como sendo daqueles lugares.

Assumir isso é deslocar o eixo de análise de uma lógica utilitarista, nutricional e estruturalista, para uma perspectiva processual e histórica. Em outras palavras, os índios

Pipipã e Kambiwá não caçam, exclusivamente, para fins nutricionais, mas por fatores mais profundos, atrelados à atual existência desses povos. Por se sentirem pertencentes a esse ambiente, estabelecem um denso sistema de conhecimento que não se detém exclusivamente à caça. Observadores (e acima de tudo, “experenciadores”) perspicazes, aprendem sobre as preferências alimentares de cada animal, a diferença entre os sexos, os seus trajetos principais; aprendem a se orientar através do vento e das estrelas, o respeito com os encantados e o seu local de morada, “o mato”. O território seria o disparador de tais “processos didáticos” e co-evolutivos.

Um conhecimento tão diverso e rico, relacionado a aspectos ecológicos, não deve ser desconsiderado. O estabelecimento de parcerias e o reconhecimento dos sujeitos em sua capacidade de gestão do território sempre deve ser levada em consideração. A vivência diária desses sujeitos com o seu ambiente pode gerar informações que auxiliariam a outros estudos e políticas voltadas para o manejo dos recursos. O caso do tatu-bola (*Tolypeutes tricinctus*) pode ser emblemático nesse sentido.

O tatu-bola é uma espécie com baixa taxa de reprodução e bastante sensível a perturbações de seu habitat, única endêmica ao Brasil, encontrada predominantemente na Caatinga e em algumas áreas do Cerrado (MMA, 2014; Feijó et al., 2015). No oeste baiano, apresentou uma área de vida medida de 122 ha e densidade de 1,2 indivíduos por km² (MMA, 2014).

Segundo foi posto inicialmente, tal espécie, segundo os interlocutores, não pode mais ser encontrada na região. Tal observação, para além de reverberar para uma acusação de uma sobre-exploração do ambiente mediante sua capacidade de suporte, pelas atividades cinegéticas, nos indicaria outras forças atuantes no sistema. Não digo com isto que a caça não gere modificações no ambiente, afinal, os processos de co-evolução dos nichos demonstra justamente o contrário. O problema residiria no que ocorre paralelamente às atividades de caça que fazem com que estas se tornem mais danosas ao ambiente. Nesse sentido, conforme também será demonstrado no próximo capítulo, as práticas de desmatamento efetuada por não-indígenas atentam para um cenário no qual a perda de cobertura florestal constitui a principal ameaça ao habitat em questão.

A sensibilidade do tatu-bola às alterações do seu habitat é a mais alta entre as espécies de tatu (MMA, 2014). Visando solucionar tais problemas, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade estabeleceu um acordo junto à sociedade, na forma do Plano de Ação Nacional (PAN) para a conservação do tatu-bola, consolidando uma política pública nos termos da Portaria nº 43/2014 do MMA, que deverá ser implementada nos próximos cinco anos, visando melhorar a situação das espécies

(MMA, 2014). A Reserva Biológica de Serra Negra, próxima aos índios Pipipã e Kambiwá é uma das áreas de ocorrência para tal espécie (Feijó *et al*, 2015). Nos roteiros existentes no PAN, além de um enfoque nos recursos voltados para as unidades de conservação e outros tipos de pesquisa, pontua-se a parceria com as populações locais.

Contudo, conforme veremos no próximo capítulo, tais parcerias não podem ser percebidas como assistencialistas e tutelares, mas colaborativas e dialéticas.

Se Deus quiser, se Deus me ajudar,
Eu vou tirar uma jóia de ouro, ô meu Deus, lá das ondas do mar.
É de ouro, ô mamãe de Aruanda, repara esse mundo como anda
-Toante Pipipã-

CAPÍTULO II

"Nós somos os donos e temos zelo na nossa mata": conflitos socioambientais em uma unidade de conservação inserida em território indígena

Definida pela IUCN (1994) como uma área especialmente dedicada à preservação e manutenção da diversidade biológica, a criação de áreas protegidas tem sido um elemento central nas políticas de conservação desde o início do século 19. No Brasil, por exemplo, alguns parques e jardins botânicos foram criados com a vinda da família real para as terras brasileiras (Barreto Filho, 2004). Contudo, a existência de espaços protegidos para diversos fins é muito mais antiga. Podemos encontrar registros, de acordo com Bensusan (2004), que remontam a 700 a.C., com os assírios determinando reservas reais de caça, na preocupação dos romanos em manter reservas de madeira para a construção de navios e com os poderes coloniais na África destinando espaços para a conservação de recursos naturais, inclusive reservas para a caça (Bensusan, 2004).

No final dos anos 1960, nos Estados Unidos, as linhas teóricas do Preservacionismo encontra fortes aliados na corrente filosófica da Ecologia Profunda, culminando na emergente área da Biologia da Conservação (Diegues, 2004). Pioneiros nos Estados Unidos, a criação dos Parques Nacionais negaram direitos dos povos indígenas que tradicionalmente ocupavam tais espaços. Exemplos disso são a criação de dois parques em território tradicional de povos indígenas: Yosemite e Yellowstone¹⁶. Em detrimento dos direitos desses povos historicamente desconsiderados (tanto lá, quanto cá), construiu-se, nesses dois parques, um grande complexo turístico, destinado a receber uma população urbana que necessitava de espaços de recreação (Colchester, 2004). A intenção era a de observar e sentir os espaços de "natureza selvagem" (*wilderness*), recônditos de pureza e inspiração, longe da suposta presença humana, percebida como contaminadora de tais ambientes e características (Diegues, 2000).

Não sendo importado sozinho, esse modelo operacional de conservação (separando "Natureza" e "Cultura") carregou consigo uma relação entre a sociedade e um conjunto de conceitos que passaram a nortear as escolhas das áreas que seriam protegidas e suas formas de manejo, representando, portanto, um alto custo, dado o enfoque autoritário (Diegues,

¹⁶ O Parque Nacional de Yellowstone passou por uma visão caricata, na década de 1950, através de um personagem animado, o Zé Colméia. Junto com o seu companheiro Catatau, Zé Colméia arquiteta planos para roubar o "pic-nic" dos visitantes do Parque de Jellystone, morada de "ursos selvagens".

2004). Por se tratar de uma visão na qual era necessário a separação do "mundo natural" contra a ação humana, coube aos cientistas naturais a responsabilidade por tais espaços (Diegues, 2004).

A separação entre "Natureza" e "Cultura" no estabelecimento de "áreas protegidas", para West *et al.* (2006), pode gerar impactos, como mudanças nos direitos de uso da terra, deslocamento forçado das populações e conflitos. Segundo os autores, vários são os casos, ao redor do mundo, dos conflitos decorrentes da criação e limitações impostas por tais espaços protegidos, discursivamente produzidos.

Mas a emergência dos povos indígenas enquanto movimento social e as categorias internacionais voltadas aos direitos humanos apontam para outro quadro, no qual as agências de conservação repensam seus conceitos, procurando discernir e respeitar os direitos desses povos (Colchester, 2004) e, poderia dizer, de outras identidades. Temos, entre tais comunidades, um engajamento na proteção de suas terras, procurando a não violação de direitos como os relativos ao auto-reconhecimento e manejo específico dos seus territórios, algo que o estabelecimento de Unidades de Conservação, às vezes, afeta profundamente (Mackay e Caruso, 2004).

É reconhecido, pelo menos por alguns, que a exclusão dos povos indígenas e outras comunidades residentes das áreas protegidas podem minar os objetivos da conservação da biodiversidade, ao gerar conflitos entre as comunidades e os gerenciadores das áreas protegidas (Colchester, 2004). A exclusão dos povos, nesse caso, pauta-se por uma desconsideração de seus saberes locais, ao conceber a dita ciência moderna e os seus representantes (a entender, neste caso, biólogos e ecólogos) como os únicos capazes de assegurar um ambiente para as futuras e presentes gerações.

Dois exemplos de tal situação, encontrados na região Nordeste do Brasil, são o caso dos atuais índios Pataxó (extremo sul da Bahia) e dos índios Kapinawá (Pernambuco).

Os Pataxó, através dos processos de luta pelo reconhecimento étnico, deflagraram a formação de uma comunidade política, quando se mobilizaram para a reivindicação de seu território ancestral, impedido pela delimitação do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP), considerado o "Marco do Descobrimento" (Sampaio, 2000; Carvalho, 2009). Os processos políticos que configuraram na atuação do IBDF visando a criação do PNMP, à época de Getúlio Vargas, em muito se assemelha ao caso que iremos analisar, referente aos Pipipã e a Serra Negra.

Os Kapinawá, situados no município de Buíque, em processos de reconfiguração de seu território em contextos de reivindicações, possuem entraves com o Parque Nacional do Catimbau (Andrade, 2013). Paradoxalmente, tal povo não pode acessar alguns locais, como

as pinturas rupestres existentes em algumas pedras, importante sítio arqueológico atribuído aos povos indígenas da região.

Mas algumas situações empíricas, para longe de apontarem para as populações humanas locais somente como degradadoras do ambiente, nos revelam justamente o caminho inverso. Na Amazônia, as terras indígenas são responsáveis por grande parcela das áreas reconhecidas, oficialmente, como protetoras da biodiversidade, fazendo com que tais territórios sejam valiosos para a conservação da biodiversidade (Peres, 1994; Zimmerman *et al.*, 2001). Em estudo conduzido na Amazônia por Peres e Terborgh (1995), constata-se que dos 459 espaços que possuíam algum tipo de proteção (de terras não privadas) associada à "biodiversidade", um quarto (117) se enquadra como "reservas da natureza" (como posto pelos autores), enquanto que 248 corresponderiam as "reservas indígenas". Nota-se, pelo menos nesta caracterização regional amazônica, a importância das terras indígenas.

Qualquer estratégia que pretenda ser eficiente deveria considerar o potencial das Terras Indígenas, caso contrário, estaremos sobre o risco de desconsiderarmos culturas ricas, sacrificando nossa própria (bio)diversidade (Bensuan, 2004).

O próprio conceito de "biodiversidade", tal qual é concebido, emergiu em 1986, no Fórum Nacional de Biodiversidade, organizado pela Academia Nacional de Ciências e Instituto Smithsonian (Nazarea, 2006). A ideia de biodiversidade e os seus chamados para a conservação na agenda política, acabam por reforçar o discurso dominante que opõe "Natureza" e "Cultura" (Nazarea, 2006). Para Diegues (2004), as longas listas de espécies, das quais os "cientistas" chamam de biodiversidade, é descontextualizada do que é apropriado pelas populações tradicionais. Ao propor uma nova ciência da conservação, é preciso "reconhecer a existência, entre as sociedades tradicionais, de outras formas igualmente racionais de se perceber a biodiversidade, além daquelas oferecidas pela ciência moderna" (Diegues, 2004: 19).

Algumas práticas locais permitem que os seus indivíduos utilizem os recursos ao mesmo tempo que os protegem. Pesquisas devem ser conduzidas, procurando-se demonstrar e incentivar o quanto os sistemas locais podem ser efetivos (Lasimbang, 2004), buscando compreender os processos de interação com o ambiente, por parte dos povos, emaranhados em aspectos cosmológicos (Fragoso *et al.*, 2000; Whitehead 2003; Silvius 2004). Mas contrariamente aos referidos autores que indicam a necessidade de uma complementação dos "estudos ecológicos" por fatores de compreensão "cultural e espiritual", acredito que a associação de perspectivas consideradas separadas devem ser postas, conforme veremos, em uma associação de paradigmas ecológicos e processuais.

Este capítulo visa apresentar ao leitor os conflitos que são suscitados tendo como base o acesso a um território tradicional reivindicado pelos atuais índios Pipipã, a Serra Negra, considerada Reserva Biológica pelo atual ICMBIO.

Um dos problemas aqui apresentados, por exemplo, gira em torno da perda da cobertura vegetal. Como observaremos, a fragmentação florestal possui impacto diretamente relacionada ao declínio da fauna local. As ações de desmatamento por parte de atores sociais, permitidas, em parte, pelos órgãos ambientais, põem em evidência um antigo discurso de acusações no qual os únicos apontados pelas prováveis taxas de declínio faunístico são os índios Pipipã que caçam na região do entorno da Serra Negra (e segundo dizem, não no que seria o limite interno da Reserva Biológica).

Historicamente, algumas dessas ações constituem iniciativas do próprio governo (seja estadual ou federal), a partir de políticas desenvolvimentistas que desconsideram as peculiaridades da região deste estudo, na qual os atuais índios Pipipã e Kambiwá vivem. Visualizaremos como as constatações feitas pelos interlocutores indígenas nos guiam a um cenário de acusações, tanto por parte das sociedades indígenas, como por parte de outros atores envolvidos, especificamente, os órgãos de fiscalização ambiental.

Tem-se, como um dos objetivos deste capítulo (que perpassa as lógicas epistemológicas e políticas, conseqüentemente), demonstrar que ao se falar de “conservação da biodiversidade” (no caso deste estudo, as atividades cinegéticas conduzidas em determinado território) outros fatores devem ser considerados. No caso deste estudo, a presença dos conflitos associados à sobreposição de uma Terra Indígena com uma Unidade de Conservação foi recorrente no discurso dos interlocutores, nos guiando a um cenário no qual a caça, como fenômeno multifacetado, está imersa em relações processuais que a configuram em uma determinada situação histórica. Essas múltiplas ramificações, como diria Little (2006), atesta para uma constante ampliação do escopo de estudo do paradigma ecológico, ao mesmo tempo em que representa respostas para novas realidades políticas e ambientais das quais as sociedades se confrontam.

Reconhecendo a caça como uma intensa relação processual entre vários atores e agentes, metodologicamente a abordagem gerada pela Ecologia Política vem a suprir determinadas lacunas que possam existir, caso nos voltássemos apenas para uma faceta de análise. Ao colocarmos não exclusivamente a caça, mas o conflito gerado pelo acesso ao território como foco central deste capítulo, a situação empírica envolve a análise de vários fatores, conforme veremos. Dessa forma, “a etnografia dos conflitos sociais se insere plenamente no paradigma ecológico: tem foco nas relações; usa uma metodologia processual; e contextualiza o conhecimento produzido” (Little, 2006: 92). Para tal,

reconheço que os “conflitos socioambientais referem-se a um conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico” (Little, 2006: 91).

Perceberemos que através de processos históricos específicos, os diversos sujeitos, interagindo em um (e com o) ambiente, estabelecem os seus próprios esquemas conceituais. Tais situações, muitas vezes revelando uma dinâmica de construção de um Estado-Nação (*Nation Building*), suscitam processos de exclusão que fragilizam o próprio ambiente, percebido aqui como algo dinâmico, no sentido proposto por Ingold (2000).

Isto pode nos alertar para os riscos de abordagens que dão primazia por uma lógica homogeneizadora e instrumental, desconsiderando as diversas concepções de ambiente e de manejo. Tais desconsiderações podem revelar um histórico de marginalização, contradição e ineficácia de todo um sistema voltado à "conservação da biodiversidade" no qual o ser humano, como componente biótico, é percebido somente como agente destruidor.

Políticas de desenvolvimento, apropriações territoriais conflitantes, práticas de desmatamento

A Terra Indígena Pipipã ainda não possui sua delimitação territorial homologada, o que, teoricamente, impediria o uso atual da terra por parte de não-índios. Por enquanto, ressalta-se que a “noção de Terra Indígena diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de território remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (Gallois, 2004).

Os índios afirmaram que a retirada de madeira na região é intensa, processo este chamado por eles de desmatção¹⁷. As informações retratam um processo de falta de fiscalização pelos órgãos ambientais competentes. A retirada de algaroba (*Prosopis juliflora*) na região, de acordo com os interlocutores, seria permitida, já que esta espécie não é nativa de terras brasileiras. Em seções iniciais desta tese, através de dados do IBGE, conseguimos visualizar, ao longo dos anos, o crescimento dessa atividade, bem como os lucros gerados.

¹⁷ Atentemos, inclusive, para um dos termos que compõem esta categoria: matação, podendo indicar uma “matança” das árvores.

Tabela III: Relação de propriedades participantes do Plano de Manejo referente a produtos madeireiros, de acordo com publicação do MMA em 2008.

Protocolo (Nº / Instituição)	Ano	Estado	Município	Nome da Propriedade	Nome do Proprietário	Produto do PMFS	Área da Propriedade (ha)	Área Manejada Total (ha)	Ciclo de Corte Proposto (Ano)	Tipo de Corte	Situação Atual
02019.000229/99-11	1999	PE	Inajá	Faz. Nossa Senhora das Graças	Diocleciano Dantas Júnior	carvão	1.700,00	987,77	10	corte raso	Autorização vencida
02019.000619/98-64	1998	PE	Inajá	Província do Uíge	Miguel Afonso Leal Calado	lenha	7.401,00	5.000,00	8	corte seletivo	Cancelado
02019.000696/01-82	SD	PE	Floresta	Faz. Poço Ferro 2	Maria Zélia Duque	lenha	995,00	750,00	10	corte raso	Reformulação
02019.000721/98-51	1998	PE	Ibimirim	Faz. Redenção	Farfisa -Prod. Agrícola e Industrial Ltda.	carvão	1.470,45	978,54	12	corte raso	Suspensão
02019.001027/00-47	2000	PE	Ibimirim	Sítio Varzinha	José Isídio Bezerra	lenha	600,00	246,21	10	corte seletivo	Paralisado
02019.001158/06-27	SD	PE	Ibimirim E Inajá	Faz. Poço do Ferro L	José Duque Cavalcanti Lima	lenha	1.114,60	721,30	12	corte raso	Em análise
02019.001552/98-21	SD	PE	Inajá	Faz. Poço do Ferro 4	João Duque Filho	lenha - carvão	995,00	700,00	10	corte raso	Ativo
02019.001817/98-63	SD	PE	Inajá	Faz. Poço do Ferro 2.1	Antônio Carlos Manezes Duque	lenha - carvão	958,00	750,00	10	corte raso	Ativo
02019.001818/98-6	SD	PE	Inajá	Faz. Poço do Ferro 5	Maria Elizabete Menezes Duque	lenha - carvão	904,60	700,00	10	corte raso	Reformulação
02019.002034/02-35	2002	PE	Ibimirim	Faz. Serra Verde 1	Maria de Fátima Porfírio dos Santos	lenha	1.100,00	700,00	10	corte raso	Autorização vencida
02019.002169/99-61	1999	PE	Floresta	Faz. Berrante	Elivan Neves Barbosa	lenha	1.770,00	717,16	sd	corte seletivo	Ativo
02019.002350/01-26	2002	PE	Floresta	Faz. Mangueira	Oriosovaldo Barros Mangueira	lenha - carvão	3.897,50	1.929,53	10	corte seletivo	Ativo
02019.002432/99-95	1999	PE	Floresta	Faz. Fonseca 1	Maria das Graças C. Novaes	carvão	3.312,44	500,00	10	corte raso	Ativo
02019.002744/03-46	SD	PE	Ibimirim	Faz. Serra Verde 2	Maria de Fátima Porfírio dos Santos	lenha	517,06	370,00	10	corte raso	Ativo
02019.002745/03-91	SD	PE	Ibimirim	Faz. Posses	Simone dos Santos Siqueira	lenha - carvão	917,40	601,37	10	corte raso	Ativo
02019.002991/98-04	1999	PE	Inajá	Faz. Serrote das Pedras	Clóvis Gomes de Sá	lenha	700,00	400,00	10	corte raso	Cancelado
02019.003585/00-83	2000	PE	Floresta	Faz. Fonseca 2	Maria das Graças C. Novaes	carvão	3.312,44	2.300,00	10	corte raso	Ativo

Porém, segundo os índios, madeireiros retiram árvores importantes para a região, tais como imburana (*Commiphora leptophloeos*), imburana-de-cheiro e umbuzeiros (*Spondias tuberosa*) (**Figura 42**).

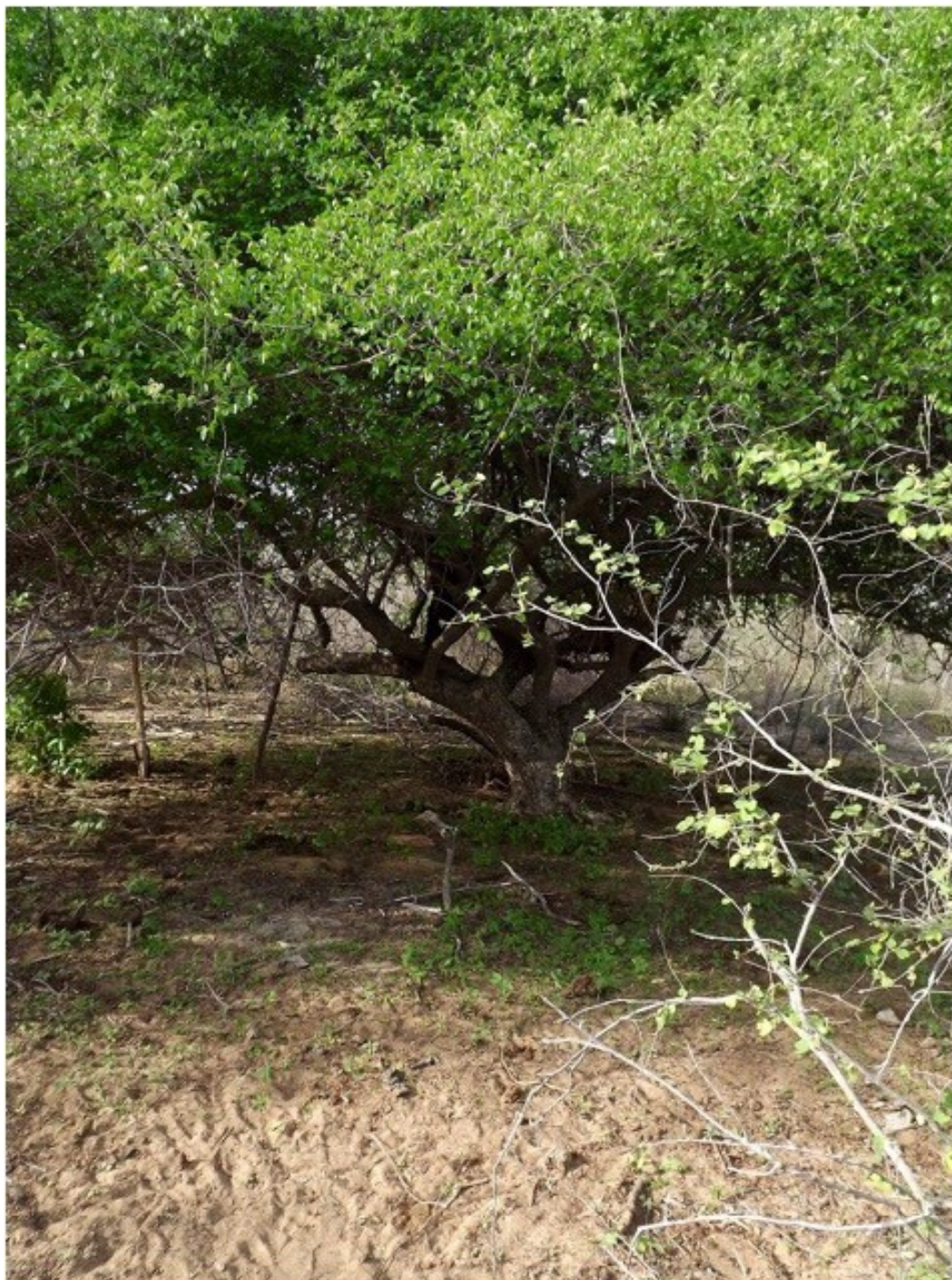


Figura 42: Umbuzeiro (*Spondias tuberosa*), planta de grande importância na caatinga, uma vez que oferece frutos, sombra e, de suas raízes, retira-se água

Verificou-se a passagem de caminhões abastecidos de madeira, transitando em alta velocidade na rodovia, com trabalhadores transportados de forma inadequada, expondo-os a uma situação de risco (**Figura 43**).



Figura 43: Caminhão transitando pela cidade de Inajá com carga de madeira, oficialmente, de algaroba (*Prosopis juliflora*). Atentar para a condição de insegurança do trabalhador sentado no pára-choque.

O próprio local escolhido para a instalação do segundo rancho, durante a expedição de caça com os índios Pipipã, era área de extração de madeira, atestado por restos de árvores cortadas, mudança na vegetação (**Figura 44**) e pneus abandonados dos carros dos madeireiros (**Figura 45**).

Por parte dos índios, essa situação torna-se um motivo de revolta e de conflitos com o IBAMA e o ICMBIO, gerando até a percepção de que este último órgão, especificamente por motivos que serão abordados posteriormente, não teria relações amigáveis com a população indígena:

O ICMBIO não gosta de índio não. Se ela puder massacrar o índio ela massacra.

A percepção de que a questão ambiental tornou-se um pretexto para perseguição dos povos indígenas (em continuidade com o que tem sido registrado pela historiografia), na sua relação com os não-índios, também foi registrado entre os índios Pataxó e os problemas suscitados pela ocupação do Parque Nacional do Monte Pascoal, na Bahia (Timmers, 2001). Tal situação coaduna-se com um preconceito de identidade, por parte de alguns segmentos não-indígenas, na qual se percebe estes povos como "aculturados" e preguiçosos, acusando-os de se aproveitarem do seu estatuto como minoria para conseguirem vantagens e impunidade ante a utilização (vale ressaltar que um "uso tradicional", conforme entendido pela CF) dos recursos ambientais (*idem*).

Os índios entrevistados para esta pesquisa não compreendem os motivos dos órgãos ambientais "autorizarem" a extração de madeira da área, pois percebem que isto empobrece a terra, impossibilitando, inclusive, a caça, já que os animais não teriam o seu hábitat. Conforme depoimento abaixo, em tom de denúncia, o interlocutor culpa os órgãos ambientais de serem os responsáveis pela situação ambiental da região:

O que acaba a caça é o próprio IBAMA. Porque o IBAMA, ele chega aqui e pega uma mixaria de dinheiro, aí aquele fazendeiro desmata uma légua, duas. A caça morre de fome outras desesterra (foge). Outros fazendeiros faz desmatção. Aí larga fogo. Aí não fica nada. Mas a gente caçando não acaba a caça. Foi Deus quem deixou. Quem acaba é o branco, por causa do fogo que ele faz, a desmatção (...). Não é o caba¹⁸ pegar um pebinha aqui e com oito dias pegar outro (interlocutor Pipipã).

¹⁸ Na região Nordeste do Brasil, "caba", possivelmente corruptela de "cabra", faz referências às pessoas.



Figura 44: Panorâmica de área degradada, segundo os índios. À esquerda do caminho, percebemos uma vegetação baixa, em recomposição lenta. À direita, área degradada pela extração de madeira.



Figura 45: Pneu abandonado de caminhão de madeireiros.

Os índios fazem uma analogia da situação do animal sem mata para morar e o índio que mora em terra de fazendeiro. Comentam que da mesma forma que o fazendeiro pode mandar o índio embora de suas terras a qualquer momento, deixando-o sem condições de viver, assim são os animais sem a vegetação. A mata seria a sua casa, segundo os índios e atestado pelo depoimento abaixo:

Acaba a madeira, a caça vai ficar aonde? Acaba a natureza, a caça vai morar aonde? A caça vai embora e se ficar, morre de fome. Desmata a favela. O veado come a favela. A folha quando tá caindo ela fica de vareta. O veado come a imburana, a semente de imburana. Aí não tem mais imburana. Aí vai viver do quê? É ruim. O croá. O bichinho chupa por causa da sede. Mas tem canto que o pessoal botou fogo e não tem mais croá. Do jeito que a gente tá sofrendo, a caça também sofre (interlocutor Pipipã).

Em entrevista com índio da etnia Pipipã, este relatou a sua preocupação por ainda não ter o processo de delimitação territorial homologado e as potencialidades da terra (neste caso, território) estarem se esgotando:

A caça vem da natureza, que nem o índio. O índio podia viver só da natureza. Mas do jeito que acabou-se, o direito do fazendeiro acabar a terra da gente, acabou-se as nossas terras. Quando a FUNAI vier dar a terra da gente, não tem mais nada.

Como vimos no capítulo anterior, algumas dessas árvores, segundo o conhecimento dos interlocutores desta pesquisa, apresentam algum tipo de funcionalidade para outros animais, seja através de itens alimentares ou proteção. Algumas dessas, inclusive, constituem espécies alvos de uso sustentável, segundo informações retiradas do site da Associação Plantas do Nordeste (**Anexos**).

Outras populações também afirmam que o desmatamento é a principal causa para o declínio populacional dos animais. Como exemplo, os índios Atikum-Uma (Léo Neto, 2011) e os Tupinambá de Olivença (Rezende e Schiavetti, 2010), respectivamente no Estado de Pernambuco e Bahia, percebem a fragmentação florestal como agravante em suas áreas. Em outras partes do mundo, como em Gana (Owusu *et al.*, 2006) e na Colômbia (Berduc e Chiaravaglio, s/d), podemos encontrar o mesmo discurso. Relacionada aos mamíferos (mas não somente a esse grupo zoológico), a fragmentação e a degradação dos habitats são processos que ameaçam a existência dessas espécies (Pattiselanno, 2004; Costa *et al.*, 2005; Price e Gittleman, 2007).

Essa composição do mosaico de habitats irá influenciar as preferências de utilização pela vida silvestre, afetando, consequentemente, a abundância e a composição da disponibilidade de animais para a caça de subsistência (Escamilla *et al.*, 2000). Essa redução, ainda segundo os autores citados, irá modificar a cadeia alimentar, uma vez que os predadores de topo não terão mais recursos suficientes para a sua existência. Estudo conduzido por Peres (2000), em florestas amazônicas, indica que o total da densidade dos vertebrados em diferentes locais variou significativamente de acordo com o tipo de floresta, mas não pela pressão da caça, sendo o desflorestamento a principal causa da extinção de espécies nas florestas úmidas (Redford, 1992). A fragmentação das unidades geoambientais, e consequente fragmentação de toda a Caatinga, pode levar ao desaparecimento de espécies de organismos endêmicos de algumas dessas unidades geoambientais (Castelleti *et al.*, 2003).

Ressalto que o processo de fragmentação dos habitats não é algo recente na região em estudo. Conforme pôde ser registrado através de relatos de história oral, esta perda da cobertura vegetal vem ocorrendo desde, pelo menos, a década de 1940. Segundo os índios, antigos fazendeiros da região foram os principais responsáveis pela configuração do que hoje são as matas (ou o que restam delas) da terra indígena. A estratégia desses latifundiários era “limpar” o terreno para a plantação de palma e/ou capim, com o intuito de favorecer a pecuária bovina e a caprinocultura. Alguns nomes foram citados, sendo o principal deles o Múcio Bandeira. Tais ações eram provenientes de incentivos governamentais para a preparação de áreas para o pasto e/ou a plantação de palma e algodão, cujos recursos provinham da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE).

Relata-se que uma grande corrente era presa em dois tratores e quando estes se locomoviam, a corrente ia arrancando qualquer tipo de cobertura vegetal. Ainda hoje, em território Kambiwá, existe a corrente utilizada para, segundo as palavras dos próprios interlocutores, “acabar com as matas do povo Kambiwá” (**Figura 46**).



Figura 46: Correntes utilizadas por fazendeiros para o desmatamento da área para plantação de capim e palma. *À direita*, detalhe de roda dentada localizada no centro da corrente para facilitar a retirada da vegetação.

Após esse desmatamento, era ateadado fogo na vegetação arrancada, causando a morte de vários animais, restando somente os corpos encontrados pelos índios, conforme trecho de depoimento abaixo:

Eles ajuntava um mói assim, quando acabava botava fogo. Que nem fizeram agora com as caça. A caça aí, morreu... a maior parte acabaram com fogo. Eles fazia, aquela corrente ajuntava um mói, né? O cágado, o bola, o peba, aquela caça que tava mais rasa...o peba não. Porque o peba é um pouco mais sabido, né? E tem muita força na unha. Agora o pobi do cágado, a cutia, que fica dentro do buraco. Aí quando acabava, sabe o que eles fazia? Saía um caba com um bujão de 5 litros de óleo assim, jogando, furava assim, como faz um irrigador. Quando acabava botava fogo. Aí o que tivesse ali dentro, não saia mais nada. Quando acabava, jogava a semente do capim pra sair (interlocutor Kambiá).

Relacionada a práticas de desmatamento e processos de acusação por parte de órgãos ambientais às populações indígenas, o caso dos Pataxó guarda uma semelhança com a situação Kambiá e Pipipã. Era inconcebível, aos índios Pataxó, que apenas eles fossem acusados de "inimigos da natureza", enquanto seus vizinhos tinham enriquecido através de atividades destruidoras do Parque Nacional de Monte Pascoal. De acordo com Sampaio (2000), deflagrava-se um discurso de acusações, por parte dos índios, no qual o IBAMA figurava como um órgão passível de corrupção. Se é difícil, segundo o autor, a constatação de tais acusações, pelo menos isto nos revela um cenário no qual os povos indígenas, organizados em uma coletividade social e política, podem reivindicar direitos que consideram seus.

Os problemas relacionados à gestão do território indígena Pipipã ainda possui como agravante a existência de uma Unidade de Conservação (UC): A Reserva Biológica de Serra Negra (REBIO Serra Negra). Para os índios Kambiá e Pipipã, a Serra Negra se reveste de um profundo caráter simbólico, sendo relatado, na memória coletiva dos grupos em questão, como o local de origem dos seus antepassados. Ressalto aqui que, para boa parte dos grupos indígenas de Pernambuco, a Serra Negra também possui esse caráter, sendo cantada nos toantes¹⁹ e contada em relatos. Contudo, não podemos concluir que a apropriação de uma terra resulte na transformação da identidade, uma vez que as concepções nativas de território são essenciais ao entendimento das relações (Gallois 2004).

Agora cabe entender como uma questão política de proteção a hegemonia nacional, pode suprimir os direitos indígenas e configurar, por sua vez, determinados nichos.

¹⁹ Nome pelo qual as músicas cantadas durante os rituais indígenas são chamadas.

Assegurando “a Nação”

A Reserva Biológica de Serra Negra (REBIO Serra Negra) foi criada pelo Decreto nº 87.591, de 20 de setembro de 1982, em plena ditadura civil-militar, do então João Batista de Figueiredo. Possui uma área de 1.044 hectares, sendo a maior parte inserida no bioma da Caatinga, com ocorrência de formações de Brejos de Altitude (Mata Atlântica). Em sua área, três municípios são abrangidos: Floresta (0,28%), Inajá (0,88%) e Tacaratu (0,82%) (Figura 47).



Figura 47: Dentro da Reserva Biológica de Serra Negra, no local onde os limites dos 3 municípios que a compreendem (Floresta, Tacaratu e Inajá) se encontram, há um marco identificatório.

Em seu Plano de Manejo²⁰, lemos critérios elencados como representativos para a existência da REBIO, como o fato de ser a única Reserva Biológica da Caatinga e a única Unidade de Conservação de Proteção Integral situada exclusivamente nesse bioma, tendo a particularidade de ser um ambiente de Brejo de Altitude. Segundo Araújo Filho *et al.* (2000), os brejos de altitude de Pernambuco são regiões úmidas e isoladas dentro de áreas secas, posicionadas a barlavento²¹ com um desnível relativo médio de 200m ou mais. No Estado de Pernambuco, estas regiões situam-se entre os 700 e 1200m de altitude, com

²⁰ Trataremos com mais detalhes o Plano de Manejo em tópicos subsequentes.

²¹ Quando um determinado relevo (a Serra, nesse caso), torna-se uma barreira para o deslocamento das massas de ar que carregam a umidade, o ar que vai em direção a mesma é forçado a subir, com probabilidade de condensar e gerar chuva. Diz-se, portanto, que tal lado está a barlavento e nestas regiões podemos encontrar áreas mais úmidas

predominância de florestas subperenifólias²², subcaducifólias²³ e caducifólias²⁴ em seus topos. Resulta-se, desse tipo de formação, uma condição climática bastante atípica em relação à umidade, temperatura e vegetação locais.

Ainda neste documento, registra-se que a área da UC é considerada como:

Zona Núcleo da Reserva da Biosfera da Caatinga, (...) incluída ainda no “Corredor Ecológico da Caatinga”. O Corredor, oficializado em 2006 (Portaria nº 131/GM, publicada no Diário Oficial da União (DOU) em 04/05/2006), engloba 8 Unidades de Conservação, nos Estados de Alagoas, Piauí, Pernambuco, Bahia e Sergipe e visa: 1) o estabelecimento de ações para a conservação da diversidade biológica de seus ecossistemas; 2) a manutenção do fluxo genético entre remanescentes de áreas naturais localizados em seu interior; 3) a conectividade entre as Unidades de Conservação; 4) o uso sustentável dos recursos naturais; 5) a integração da gestão ambiental; e 6) o bem estar das populações de sua área.

Instituído pela lei 9.985, de 18 de julho de 2000, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) é o conjunto de Unidades de Conservação federais, estaduais e municipais. Para os fins previstos nesta lei, em seu artigo 2º, inciso I, entende-se por Unidade de Conservação:

[o] espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção.

O Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) divide as Unidades de Proteção em Unidades de Proteção Integral - cujo objetivo básico é preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos na lei - e Unidades de Uso Sustentável - cujo objetivo básico é compatibilizar a

²² Vegetação constituída por árvores sempre verdes, com grande número de folhas largas e troncos relativamente delgados, onde o solo apresenta-se coberto por camada de húmus.

²³ Vegetação condicionada pela dupla estacionalidade climática, com uma época de intensas chuvas seguidas por estiagens acentuadas e outra sem período seco, mas com seca provocada pelo intenso frio.

²⁴ Nome dado às plantas que perdem as suas folhas em uma certa estação do ano ou no qual a água se encontra de difícil acesso.

conservação da natureza com o uso sustentável de parcela dos seus recursos naturais, conforme sumarizado a seguir (**Tabela IV**).

Tabela IV: Categorização das Unidades de Conservação pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação

Unidades de Conservação	
Unidades de Proteção Integral	Unidades de Uso Sustentável
Estação Ecológica	Área de Proteção Ambiental
Reserva Biológica	Área de Relevante Interesse Ecológico
Parque Nacional	Floresta Nacional
Monumento Natural	Reserva Extrativista
Refúgio da Vida Silvestre	Reserva de Fauna
	Reserva de Desenvolvimento Sustentável
	Reserva Particular do Patrimônio Natural

A REBIO Serra Negra, categorizada pelo SNUC como Unidade de Proteção Integral, possui como objetivo a preservação integral da biota e demais atributos naturais existentes em seus limites, sem interferência humana direta ou modificações ambientais, excetuando-se as medidas de recuperação de seus ecossistemas alterados e as ações de manejo necessárias para recuperar e preservar o equilíbrio natural, a diversidade biológica e os processos ecológicos naturais (cf. Art.10 da Lei 9985/2000). Logo, nos limites de uma Reserva Biológica (para contextualizarmos ao caso aqui apresentado), não pode existir a presença humana. Mas a atual configuração dessa política ambiental vem antes da categorização de Serra Negra como Reserva Biológica. Voltemos um pouco na história do Brasil.

Em 23 de janeiro de 1934, no governo de Getúlio Vargas, através do Decreto nº 23.793, fica instituído o primeiro Código Florestal brasileiro. Nele, podemos perceber critérios que em conjunto atentam para as florestas existentes no território nacional, constituindo bem de interesse comum. Nesse decreto, percebemos características que se referem ao aproveitamento econômico dos elementos existentes nas florestas, bem como características estéticas (lê-se, por exemplo, no art. 4º, alínea f, “proteger sítios que por sua beleza mereçam ser conservados”) e da soberania territorial (art 4º, alínea d, ”auxiliar a defesa das fronteiras, de modo julgado necessário pelas autoridades militares”)²⁵. Após

²⁵ De acordo com o Decreto 23793/1934, em seu art.4º, são consideradas florestas protetoras as que, por sua localização, servirem conjunta ou separadamente para qualquer dos fins seguintes: a-conservar o regime das águas; b- evitar a erosão das terras pela ação dos agentes naturais; c- fixar dunas; d- auxiliar a defesa das fronteiras, de modo julgado necessário pelas autoridades militares; e- assegurar condições de salubridade

dezesseis anos, em 7 de julho de 1950, através do Decreto nº28.348, o marechal Eurico Gaspar Dutra considera como floresta protetora as existentes na área ocupada pelo acidente geográfico denominado Serra Negra (**Figura 48**).



Figura 48: Placa de identificação da REBIO Serra Negra, localizada na atual base de operações do ICMBIO.

Cabe ressaltar que tanto Getúlio Vargas, quanto Eurico Gaspar Dutra, foram os principais personagens, juntamente com o General Góis Monteiro, na conspiração e instauração da ditadura do Estado Novo, mantendo relações com os Estados Unidos. Como vimos, a transformação da Floresta de Serra Negra em Reserva Biológica de Serra Negra ocorreu no ano de 1982. Nesta época, ainda não existia o IBAMA (muito menos o ICMBIO) e pouco se falava (ou melhor, pouco poderia ser falado) em direitos humanos e, especificamente, de direito das populações às terras tradicionalmente ocupadas. Como instituição protetora de recursos naturais, existiu, na época, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF)²⁶, autarquia federal do governo brasileiro vinculada ao

pública; f- proteger sítios que por sua beleza mereçam ser conservados; g- asilar espécimes raros de fauna indígena.

²⁶ O Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) foi criado pelo decreto lei nº289, de 28 de fevereiro de 1967 e extinto pela lei nº7.732, de 14 de fevereiro de 1989.

Ministério da Agricultura. Portanto, como notado por Barreto Filho (2001: 126), é a árvore que opera como fator unificador das “distintas propostas de criação de espaços territoriais especialmente protegidos e a serem geridos pelo Poder Público em prol do bem comum”. A atuação do IBDF reside na memória dos interlocutores, quando fazem referência a um passado no qual, segundo suas próprias palavras: “o ICMBIO não tomava de conta da Serra Negra”. Segundo Santilli (2004):

Nos tempos do IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, antecessor do IBAMA), que promoveu a criação de boa parte das atuais UCs [Unidades de Conservação], o foco principal da sua atuação era, de um lado, a proteção da natureza genericamente definida – o conceito de biodiversidade ainda não havia emergido –, e, de outro, o “desenvolvimento florestal”, que se valeu, entre outros mecanismos, da criação de Reservas Florestais e Florestas Nacionais com vistas à sua exploração futura. Precursores do ambientalismo valeram-se das categorias de manejo então disponíveis para proteger áreas com endemismo significativo ou de rara beleza natural. À época, ainda não se falava em Unidades de Conservação, mas, sim, em Parques Nacionais e “Reservas Equivalentes”, categoria mais abrangente e que, eventualmente, poderia incorporar objetivos e demandas que hoje se percebem como conflitantes (p.11).

Analisando o processo de constituição e atribuição política da Serra Negra como Unidade de Conservação, percebemos imbuídos nesta construção a dicotomia dos esquemas conceituais de “natureza” e “cultura”. Para Diegues (2000), o objetivo geral das áreas naturais protegidas é preservar espaços com atributos ecológicos considerados importantes (pelo menos para um grupo de pessoas), o que acaba por afastar o homem (a cultura) da natureza, entendendo-se que esta deve ser “selvagem”. Ainda segundo o autor, o modelo de conservacionismo norte-americano, baseado no conceito de “natureza selvagem” (*wilderness*), intocada pelo homem, espalhou-se rapidamente pelo mundo. Esta pode ser a situação encontrada no nosso caso específico de Serra Negra, quando percebemos que os governos ditatoriais que acabaram por instituir as modalidades de proteção tiveram profunda influência norte-americana.

Paralelamente, percebo a possibilidade, tal qual Faleiro (2005: 52), de que os fatores inspirados em valores estéticos, espirituais ou culturais da natureza, podem não ter motivado a criação das primeiras unidades de conservação, mas sim uma “pretensa intenção de evitar a apropriação dos recursos naturais, das belezas cênicas e de apoiar a pesquisa científica”. Barreto Filho (2001), resgatando a gênese das áreas protegidas no Brasil, destaca que o

enaltecimento do discurso sobre a importância do Parque de Yellowstone tende a não considerar o percurso do pensamento ecológico-político brasileiro.

De acordo com Diegues (2000), o período em que mais foram criadas Unidades de Conservação (1970-1986), durante a ditadura civil-militar, era realizada sem consultas às populações afetadas em seus modos de vida pelas restrições que lhes eram impostas.

Acostumados a poderem usufruir do ambiente da Serra Negra, a população ali residente e que reivindica o espaço como originário de seus antepassados, começa a se indignar com a repressão dos agentes externos. Os índios contam sobre a chegada do IBDF e de como, para eles, Serra Negra passou a ser inacessível às determinadas atividades:

Mandou uma carrada de arame, mandou os cabras, eu ainda vi o carro. Era até um Ford 21, o carro. Aí ele mandou o carro, carregado de arame, pra cercar (interlocutor Kambiwá).

Quando o índio tava, protegia. Mas quando o índio foi afastado, por causa de fazendeiro, de política, aí foi quando o branco começou a tirar madeira (interlocutor Pipipã).

Já que um mesmo evento pode ter narrativas diferentes sobre os seus acontecimentos, a chegada do IBDF na Serra Negra possui dois personagens, considerados principais, pelos interlocutores em questão²⁷. A narrativa indígena atenta para a atuação do líder João Fortunato, mais conhecido como João Cabeça de Pena. Ao ocupar, com um pequeno grupo, parte da Serra Negra, sofrendo severa repressão policial e sendo preso, João Cabeça de Pena pede para que o governo proteja as matas da Serra Negra, já que as narrativas apontavam para um intenso desmatamento ocasionado pelos fazendeiros (os próprios que perseguiam esse líder). De acordo com estudos anteriores entre os Kambiwá e Pipipã, conduzidos por Barbosa (2003), registra-se que o acontecimento relatado acima, ocorrendo no fim da década de 1940, foi suscitada a partir da "informação do padre Alfredo Dâmaso, de Bom Conselho, segundo o qual Getúlio Vargas teria autorizado sua ocupação por telegrama, declarando: 'Serra Negra é dos índios'".

Em um depoimento relativamente longo, uma das interlocutoras desta pesquisa descreve a lembrança que possui desse momento:

²⁷ Um terceiro personagem poderia ser aqui também inserido, mas não relatado pelos interlocutores em seu discurso. Trata-se de João Cleofas, técnico responsável pela delimitação de uma linha divisória móvel, na qual em seus limites existiram roças ou pasto para animais de criação. O então "Travessão" foi uma estratégia para minimizar os conflitos existentes, na época, entre pecuaristas e agricultores.

Lá era onde vivia o brabio, os índio antigamente, né? Viviam lá. Aí os brancos foi e correu com tudo, de lá. Saíram tudo, mataram outros, né? Aí correram. Ficou um bocado em Atikum, que era Serra do Umã que chamava nesse tempo, agora é Atikum, né? E saíram outros pro Brejo, pracolá. Que hoje não é mais o Brejo, é...Pankararu, né? Mudou os nomes tudo agora. Aí ficaram assim, ajogado. Aí depois que tava tudo lá abandonado, aí tinha João Fortunato. Que era João Cabeça de Pena que chamavam, né? Que o cocar dele só era pena de papagaio. Aí diz que chamava João Cabeça de Pena. Aí ele veio e chamou pai, uns bocado deles aqui, parece que foi 8 famílias que subiu pra Serra. Aí ele já tava vencendo lá, que diz que veio o telegrama (...). Aí chegou o telegrama: João Fortunato, João Cabeça de Pena, Serra Negra tá entregue. Aí foi quando deram uma pisa nele que inventaram que disse que ele tinha roubado um caititu. Caititú era uma bola, de casa de farinha, né? Antigamente a gente chamava de caititu, hoje é as bola. Aí disse que ele tinha carregado, mas história, que nós tava lá mais ele. Nós subimos a Serra, quando cheguelo lá, a primeira casa, era de pai. Fizeram de Incó Branco (...). Fizeram as casinha, né? Cobriram tudo e taparam com aquelas folhas de Incó. Era pai, encostado parece que era o finado Bastião, irmão dele. E era o finado Mané Preto, casado com a irmã da mãe daquele Expedito ali, o finado Valdemar, que já morreu. Que a finada Amélia era casada com o irmão de pai, o finado Bastião. Só tinha eles dois aqui. O resto desapareceu tudo, não sei pra onde. Aí sei que eram 8 casinhas: pai, Mané Preto, finado Bastião, finado Tenório, que era casado com a finada Cecília e era...quem era o outro? E o finado João Fortunato, o Cabeça de Pena. A última casa de lá, era no pé do juazeiro que tinha lá, que quando ela matava galinha, a Mariquinha, que era mulher dele, pendurava no pé do juazeiro. Aí passemos assim...acho que quase um mês. Aí quando foi um dia, pai desceu pra cá pra matar, como era que chamava...zabelê. Agora não tem mais, né? É um pássaro grande azul assim, põe uns ovos do tamanho de galinha mesmo, agora sendo azul os ovinhos dela. Eles desciam pra cá. Aí subiu dois soldados. Mas quando chegaram lá, não buliram com a gente não, né? Chegaram, nós corremos tudo, se escondemos pracolá, que a gente tinha medo mesmo, né? Hoje não...mas antigamente, a gente não podia ver gente. Corria, se escondia. Aí nós fiquemos ali e eles chegaram. Mãe tava, agora eu não sei qual era o menino de mãe. Parece que ela tava com 15 dias de resguardo. Eu não me lembro qual era dos meninos, desses daí não. Aí quando chegaram, procuraram pelos homens. Estavam no mato. Vai embora tudo. Mandado por Quincas Jardim, ele já morreu.

Ao escutar tal narrativa, perguntei a interlocutora em questão se ela percebia esse fato como um processo de "retomada", comum em situações de reivindicações territoriais. Expressando sua opinião, se deteve a dizer que não, pois a Serra Negra já era dos índios. Para Timmers (2001), não temos como perceber processos desse tipo (semelhante ao caso

de estudo do autor, com relação aos Pataxó e o Parque Nacional do Monte Pascoal, na Bahia) como sendo uma "invasão", sendo mais prudente falar sobre "reocupação".

Por sua vez, a narrativa dos funcionários do ICMBIO atentam para a atuação do ecólogo João Vasconcelos Sobrinho, considerado por muitos como o "pai" da Ecologia no Nordeste. Este pesquisador, segundo os funcionários, ao considerar a Serra Negra como um "oásis" em meio a Caatinga, foi o primeiro a alertar para a necessidade de sua proteção, conforme podemos visualizar em depoimento de um dos funcionários do ICMBIO entrevistados:

(...)quando se criou essa Unidade a ideia era essa, sabia da importância, sabia que existia muitas espécies endêmicas, que só ocorriam aqui, isso na época do ecologista Vasconcelos Sobrinho, que é o pai da Ecologia no Nordeste. Foi ele, inclusive, que indicou a criação de uma Unidade nessa região aqui. E daí...o histórico só foi aumentando (...). A gente só tá continuando o trabalho que começou, sei lá...na década de 50.

Apesar das duas narrativas indicarem, cada qual, uma versão para o estabelecimento de um sistema de proteção territorial à Serra Negra, não devemos tomá-las como excludentes. Ao se refletir sobre as contribuições dos diversos sujeitos para as construções dos nichos, não devemos desconsiderar as relações de poder que daí são suscitadas e de como tais esquemas disparam outros fluxos. Com a desarticulação do IBDF surge a personificação do IBAMA através de seus agentes e, posteriormente, do ICMBIO. Para os interlocutores indígenas, o ICMBIO possui ações discriminatórias, conforme depoimentos abaixo:

Aí o que acontece, o ICMBIO tomou de conta pra proteger, pra não deixar o branco tomar de conta, caçar, não, tá proibindo os índios. Os brancos caça. Que aqui acolá a gente vê fumaça e vê rastro de branco, mas o índio não pode andar por lá. Se andar é preso. O ICMBIO entrou pra condenar a gente, não foi pra perseguir branco (interlocutor Pipipã).

Os governantes dizem que fizeram uma proteção. Mas lá, segundo o que eu vi lá, eu vi lá muita destruição. Muita, muita, muita mesmo. Foi abaixo o que foi de cerca. Na mata, onde era origem mesmo de lá, não entrava animal não. Encontrei animal lá em cima do chã da serra. Rastro de gado, bosta. Lá não! Só tinha o rastro do caititu, o grito do louro, da arara, o punhado do tatu, do peba. Quase acabou, tá devastado assim (interlocutor Kambiwá).

No discurso de um funcionário do ICMBIO entrevistado, observamos certo reconhecimento da situação plural encontrada em Serra Negra, relacionado ao seu quadro fundiário, no qual há a presença de não-índios (fazendeiros, especificamente), conforme atestamos abaixo:

Serra Negra tem esse ponto, a ser trabalhado, que vem sendo trabalhado, que é comunidade indígena. Inclusive que é importante você saber, e sabe, que você já esteve lá, que ela ocupa, tem vizinhança com um lado só da unidade, os outros tem outro tipo de problema: fazendeiro que solta o gado, que arranca a cerca. Quer dizer, ela tá ali, tem os índios de um lado, do outro não tem, já é outro tipo de problema, outra forma de abordar, que é o que eles tanto reclamam, que eles dizem que do lado deles, em um dos debates, reuniões que a gente já teve, é o lado mais preservado, é o lado menos invadido porque eles estão ali pra cuidar. Do outro lado não tem ninguém. Realmente os fazendeiros arrancam a cerca. Do outro lado tem comida, do lado deles não tem. Não é ele índio que é problema! Não pode ser entendido assim. São realidades do entorno desta unidade que são problemas bem distintos. Fazendeiro, muitas vezes, é mais degradador do que eles (Funcionário 1-ICMBIO).

Em trecho percorrido no interior da Serra Negra com um grupo de indígenas Pipipã, estes me apontaram sinais de grupos de caçadores provindos, segundo os mesmos, de cidades vizinhas (**Figura 49**). Sobre este fato é que residem severas acusações aos índios Pipipã, que são apontados costumeiramente pelos órgãos de fiscalização ambiental como os únicos responsáveis pelos vestígios de caça encontrados, apesar de ser reconhecido a entrada de outras pessoas nessa área com finalidade de caça.



Figura 49: Vestígios de caçadores dentro da REBIO. À esquerda, os círculos em vermelho foram indicados pelos índios como as marcas dos cachorros, cujo detalhe está à direita. Ainda na foto da esquerda, a área sem folhas teria servido como dormida para o caçador.

As atitudes repressivas do ICMBIO geram revoltas por parte dos indígenas, expressadas publicamente, como as que ocorreram no Abril Indígena. Em abril de 2013, no campus da UFPE, na cidade de Recife, índios de diversas etnias se reuniram para discutirem os seus direitos, se posicionando politicamente em caráter reivindicativo. Os Pipipã, nesta ocasião, expressaram o seu posicionamento em relação à Serra Negra, conforme podemos visualizar na figura abaixo (**Figura 50**):



Figura 50: Na cidade de Recife (Pernambuco), índios Pipipã, durante atividades referentes ao Abril Indígena, no ano de 2013, reivindicam acesso à Serra Negra. Foto: Camila Santana.

Para refletir sobre isto, o conceito de “conflitualidade”, proposto por Fernandes (2013), vem ao caso. Como uma reação ao processo de exclusão, o conflito surge como movimento que promove a territorialização-desterritorialização-reterritorialização de diferentes relações sociais. Logo:

A conflitualidade e o desenvolvimento acontecem simultâneos e consequentemente, promovendo a transformação de territórios, modificando paisagens, criando comunidades, empresas, municípios, mudando sistemas agrários e bases técnicas, complementando mercados, refazendo costumes e culturas, reinventando modos de vida, reeditando permanentemente o mapa da

geografia agrária, reelaborado por diferentes modelos de desenvolvimento (p.179).

A reação a exclusão leva a lógica propriamente simbólica da distinção, que para Bourdieu (2012):

Não é somente ser diferente mas também ser reconhecido legitimamente diferente e em que, por outras palavras, **a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença** – qualquer unificação, que assimile aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra (p.129: **grifo meu**).

Todos estes mecanismos possuem como suporte a própria legitimidade do grupo, reconhecida pelo Estado, por meio de sua identidade enquanto povo indígena. Aos mecanismos de autoidentificação, reivindicação e exposição de uma identidade étnica diferenciada, Pacheco de Oliveira (1999) propõe a noção de “territorialização”, definida como um processo de reorganização social que, segundo o autor, implica:

(i) a criação de uma nova identidade étnica diferenciadora; (ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; (iii) **a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais**; (iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (p.22: **grifo meu**).

O que se reivindica é a legitimidade de acesso a um espaço tradicional do grupo indígena, hoje impedido mediante a legislação ambiental das Unidades de Conservação. Esse espaço, simbolizado como território, é um espaço político por excelência, e a criação deste, portanto:

Está associada às relações de poder, de domínio e controle político. Os territórios não são apenas espaços físicos; são também espaços sociais e culturais em que se manifestam as relações e as ideias, transformando em território até mesmo as palavras. As ideias são produtoras de territórios com suas diferentes e contraditórias interpretações das relações sociais (Fernandes, 2013: 204).

A Serra Negra, no discurso dos interlocutores desta pesquisa, surge como espaço de origem dos seus antepassados. Teríamos então uma origem que repercute em uma trajetória, elementos que, para Pacheco de Oliveira (1999), estão englobadas na etnicidade, já que esta, para o referido autor:

Supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (p.30).

Como podemos perceber a partir de dois diferentes depoimentos, a Serra Negra aparece como espaço de origem não só dos índios Kambiwá e Pipipã, mas inclusive de outros grupos étnicos do Estado de Pernambuco:

Nascia na serra, mas vivia mais no sertão da Serra Negra. Porque na Serra eles não agüentava o frio que era demais e o antepassado não tinha lençol nem roupa, né? Era o brabio. Aí nascia nos arrebalos da Serra Negra, nas caatinga, que o frio é menos, onde tinha o alastrado e a caça pra eles comerem. Na Serra Negra a caça é mais ruim de matar, o mato é mais fechado e lá o frio é demais, né? Aí eles descia pras ribeiras em baixo, pros sertão da Serra, lá embaixo, porque lá nós podia viver bem. Chuva era menos. Na Serra dos Pipipã tinha asfurna pra eles se enfiar dentro pro modo da chuva (interlocutor Pipipã).

Quase todo mundo dessas aldeias que eu conheço, Xukuru de Ororubá, Kapinawá, Atikum, Pankará, Pankararu, o pessoal de Palmeira dos Índios e um bocado de Fulni-ô, tudim sabe da história de Serra Negra e tudim tem raça de Serra Negra. A maioria dos escorramento daí, o pessoal se espalhou, pra cada canto foi um, dois, dez e ficou esse pessoal, tudo nessas outras áreas. E quando a gente elegeu o causo e botou, todos eles deram apoio, que qualquer tempo que quisesse vir visitar, já sabia pra onde vinha e pra que canto vinha, porque sabia que nós tava segurando o torrão. Por isso eu digo, ela é, daqui do Nordeste, eu acho que ela é o eixo de um bocado das aldeias. Porque todas as aldeias fala de Serra Negra e tem os toantes de Serra Negra. O mesmo que nós temos, eles tem também (interlocutor Kambiwá).

Participando de um evento no município de Rio Tinto (João Pessoa), pude presenciar um ato performativo da “indianidade” associada à Serra Negra. Durante um encontro de formação referente a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena (PNGATI), professores universitários, pesquisadores, funcionários do ICMBIO e da FUNAI se juntavam a representantes de povos indígenas da região Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo para discutirem temáticas que envolviam a gestão ambiental de seus territórios. Colocava-se como uma das atividades um momento de exposição da situação de conflitos socioambientais entre os Pipipã e o ICMBIO. Para a ocasião, estavam presentes o cacique Pipipã e uma funcionária do ICMBIO, coordenadora da regional das Unidades de Conservação na qual a Serra Negra está inclusa.

Os discursos de cada um, por si só, renderiam boas análises. Contudo, fico com a descrição de um acontecimento logo no início da fala do cacique Pipipã e que se conecta ao que foi dito em depoimento transcrito anteriormente.

No início de sua fala, ao pedir licença aos Mestres Encantados para falar de um território sagrado que é a Serra Negra, o cacique Pipipã começa a cantar o seguinte toante:

Quando é romper do dia,
Todo passarinho pia
Pia um de papo cheio
Outro de papo vazio

O que mais chamou atenção em tal momento foi o ato das lideranças, seguidamente uma após a outra, ficarem de pé, cantando juntamente com o cacique Pipipã. Os que não cantavam a letra, emitiam sons de pássaros e vibravam os seus maracás. Se os atos performativos de representação da identidade ocorrem em contextos situacionais, talvez a atitude dos indígenas ali presentes indicassem aos funcionários do ICMBIO que a questão da Serra Negra não envolve somente os índios Pipipã, mas segredos associados a identidade enquanto indígena. Tal percepção, inclusive, pôde ficar ainda mais clara com as falas posteriores de algumas lideranças, claramente indicando sua ligação com tal ambiente.

A terra é significada como um território singular, de liberdade e vida, sobre o qual as diversas trajetórias são inscritas, fazendo com que os habitantes sejam conhecidos (e reconhecidos) como daquele lugar (Gusmão, 1999). Todavia, cabe considerar que as relações específicas imbuídas na noção do lugar não devem ser confundidas com as da noção de originariedade (remetendo à idéia de terras imemoriais). Deve-se levar em

consideração que “a noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos de uma área imemorial quanto os grupos que surgiram historicamente numa área através de processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar representa seu verdadeiro e único homeland (Little, 2002: 10).

Ingold e Kurtilla (2000) versam que o sistema de conhecimentos gerados por aquelas pessoas, em determinadas circunstâncias, é que permitem que aquele seja o "seu lugar". Em uma relação dialética, portanto, pessoas e lugares se constituem mutuamente. Organismos e ambientes, desta forma, emaranhados em seus fluxos, trocam constantemente informações que os formam, construindo os seus nichos (Laland e Boogert, 2008).

A Serra Negra se apresenta como um importante elemento para a (re)construção da identidade enquanto Pipipã de Kambixuru. Em um mesmo sentido de identidade cultural, o processo de ocupação do Parque Nacional do Monte Pascoal pelo povo Pataxó, carregava o discurso de que somente eles (indígenas) poderiam tomar conta de "sua" mata, assegurando a preservação, o não desmatamento e outras práticas, incorporando, portanto, um discurso conservacionista ao seu pleito por direitos territoriais (Sampaio, 2000). No caso dos Pataxó, Timmers (2001) observou uma reconstrução da identidade e auto-estima, estimulada por conquistas territoriais e (re)interpretação das tradições. Para o referido autor, a "proteção ativa dos ecossistemas do Monte Pascoal é percebida como motivo de orgulho e símbolo de construção de um futuro mais digno".

A aliança com tais povos, visando a conservação dos ambientes, pode ser mais vantajosa do que com outros setores de uma sociedade envolvente. Os processos e noções de pertencimento ao lugar, destacados pela afirmação de uma identidade étnica, são mais consistentes do que as sensações dispostas em indivíduos cuja lógica produtivista não guardaria maiores laços de afetividade com o seu lugar, seu ambiente, seu nicho. Observemos, por exemplo, o etnônimo Kambixuru, associado aos Pipipã. Os indígenas afirmam que na língua dos seus antepassados, Kambixuru significa Serra Negra, indicando a sua identificação, pertencimento e desejo de retornarem à esse lugar.

A luta pela terra, entendida aqui também como acesso aos espaços, possui um caráter eminentemente político. Levando-se em consideração que a “natureza” não pode ser dissociada das relações humanas, temos que a luta pela conquista dos direitos sobre o ambiente pode embasar movimentos políticos de afirmação de uma identidade étnica. De acordo com Parajuli (1998), esses movimentos étnicos se contrapõem a uma lógica de apropriação capitalista, ocasionando uma espécie de “arena de conflito em um regime de globalização”.

O espaço da “terra-território” (ao invés de terra-mercadoria, como exige a lógica capitalista), torna-se, assim, um espaço de uma existência material e imaterial, onde a cultura própria é criada e recriada (Gusmão, 1999). Logo,

A relação com a terra estrutura diferentes visões de mundo e constitui o direito de nela estar e nela permanecer. A terra-território torna-se um valor de vida, um espaço de sentido, investido pela história particular de cada grupo, tornando-se polissêmica, dinâmica e mutável. A terra não é apenas realidade física; antes de tudo é um patrimônio comum e, enquanto tal, difere de outras terras, de outros lugares e de outros grupos. **A terra é sinônimo de relações vividas, fruto do trabalho concreto dos que aí estão, fruto da memória e da experiência pessoal e coletiva de sua gente, os do presente e os do passado (p.150; grifo meu).**

Desta forma, a "terra-território", assim como os nichos, guardariam em sua formação os diversos percursos históricos dos sujeitos que exerceram sua influência (Laland e Boogert, 2008).

Mais adiante, perceberemos como essas relações vividas configuram o ambiente da Serra Negra. No início desta tese observamos uma breve reconstrução histórica, atentando para processos de ocupação e conflitos da região. Se os agentes institucionais se modificam ao longo do tempo (saindo as forças catequética e a ação das bandeiras), alguns permanecem, tendo a sua lógica instrumental prevalecida. A “razão instrumental” do Estado-Nação, portanto, procura preponderar sobre a “razão histórica” das populações residentes (Little, 2002). Mas, o que acontece quando a própria “razão instrumental” do Estado-Nação encontra-se em paradoxo? Sobre esses fatores, agora nos deteremos.

Controvérsias jurídicas e conflito intra-Estado

As populações indígenas possuem determinadas garantias sobre o seu território asseguradas por diversos dispositivos normativos. De acordo com o artigo 15, da Convenção nº169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) sobre Povos Indígenas e Tribais, do qual o Brasil é signatário, lê-se:

Os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados.

Ainda na referida Convenção, no artigo 14, lê-se:

Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência.

Direitos assegurados, também, pela Constituição Federal de 1988, no artigo 231, caput:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Entende-se por “terras tradicionalmente ocupadas” as de caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (CF/88, artigo 231, parágrafo 1º). No caso Pipipã, as terras não estão demarcadas e tampouco protegidas. Estimular a população local para auxiliar na salvaguarda de seu território deveria ser uma meta para auxiliar na própria conservação da dita “natureza”, que aqui deveríamos compreender como “natureza humanizada” (Valenzuela, 1996). Em conversa com o cacique do povo Pipipã, este manifestou a vontade do povo de atuar em uma gestão compartilhada da Serra Negra.

Esse tipo de participação, segundo Diegues (2000), não deve ser de cunho paternalista, destacando, por exemplo, moradores mais ativos, geralmente jovens, para atuar como guardas. Essa instituição oficial da delação ocasiona rupturas na comunidade, gerando atritos entre os indivíduos, enquanto estes deveriam estar unidos em prol de uma meta comum. No caso da REBIO Serra Negra, em seu Plano de Manejo²⁸, estabelece um Conselho Consultivo²⁹, com a finalidade de contribuir para o efetivo cumprimento dos objetivos de criação e implementação do referido plano. Composto por várias

²⁸ O Plano de Manejo da Reserva Biológica Serra Negra foi aprovado através da Portaria nº80, de 6 de outubro de 2011

²⁹ O Conselho Consultivo da Reserva Biológica de Serra Negra foi criado através da Portaria nº100, de 5 de setembro de 2012.

representações da administração pública e dos segmentos da sociedade civil, percebemos que a composição heterogênea deste guarda diferentes interesses.

Há, nesses povos que possuem íntima relação com o ambiente, um alto grau de interesse e de compreensão quanto à disponibilidade futura de recursos naturais (Santilli, 2004). Para Santilli (2004), a melhor alternativa seria a de criar condições para que os povos possam manejar os recursos de suas terras, ajudando, inclusive, em outras áreas protegidas. Nesse sentido, a criminalização de tais povos (como se fossem protagonistas e não vítimas) funcionaria como um "tiro no pé" (ibidem).

Mas o grande conflito entre os índios e os órgãos ambientais não se encontra, ipso facto, nas atividades cinegéticas. Como base de sua cosmologia, os índios Pipipã necessitam da Serra Negra para a realização do ritual conhecido por Ouricuri ou Auricuri.

Esta situação, reconhecidamente no discurso de uma funcionária do ICMBIO, é a mais conflitante em termos práticos e jurídicos. Segundo o seu depoimento:

O trabalho maior, o que mais pega, em relação aos índios, é compatibilizar algumas atividades deles, propriamente os rituais. Do ritual indígena que eles fazem, o Ouricuri ou Auricuri, que eles realizam e na realidade é dentro da Reserva Biológica, com caça, uma série de coisas que nós, inicialmente até como servidores públicos e posteriormente nos cargos de comando, de chefia, por sermos servidores de carreira, temos dificuldade de poder enfrentar, já que há uma controvérsia jurídica gigantesca. Somos uma unidade de conservação federal na categoria mais restritiva e tem um povo indígena, que é guardado pela Constituição Federal, com soberania nas suas ações e tendo que atuar de forma totalmente antagônica (Funcionário 2- ICMBIO).

De realização anual no mês de outubro, apenas índios podem participar salvo aquelas autorizações esporádicas (como as que obtive) para se acompanhar alguns momentos. Durante um período determinado de dias (especificamente dez dias), os índios sobem a Serra Negra e acampados da forma que podem passam por aquilo que é chamado, por muitos, de "penitência". Neste período, além de rituais de toré que ocorrem todas as noites, pôde ser observado uma grande mobilidade, transações de conhecimento que reforçam antigos laços de reciprocidade e estabelecem outros tantos. Como percebem alguns indígenas entrevistados, a Serra Negra constitui a principal "escola" do povo Pipipã, quando estes, durante o tempo do Auricuri, possuem contato com os seus antigos (seja aqueles ainda presentes ou os que já se foram e se tornaram Encantados de Luz), recebendo conselhos, ensinamentos que reforçam a construção da identidade enquanto indígena.

O caso dos brigadistas pode ser algo emblemático nesse sentido. Como parte das atividades de manutenção da Reserva Biológica de Serra Negra, o ICMBIO treina algumas pessoas (majoritariamente indígenas) para atuarem como brigadistas, cujas funções podem variar desde atividades de fiscalização como combate a incêndios. Contudo, durante o Auricuri, esses indígenas, mesmo dormindo no acampamento do Auricuri, não acompanham todos os momentos, justamente por estarem trabalhando em atividades do ICMBIO. Tive algumas opiniões de lideranças indígenas de que esses brigadistas deveriam estar com o povo, aprendendo as lições.

Como dito anteriormente, com a promulgação da Constituição Brasileira de 1988, os povos indígenas iniciaram um processo de conquista dos seus direitos. Relativos aos processos educacionais, passaram a ter direito a uma educação escolar diferenciada. Além da Constituição, outras leis e acordos internacionais passaram a assegurar tais processos. Podemos citar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9394/96), o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei 8.069/1990), a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas de 2007, as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos (definidas no Parecer CNE/CP 8/2012) e as demais Diretrizes Curriculares Nacionais do Brasil que tratam das modalidades de educação básica, educação infantil, ensino fundamental e médio.

O que podemos perceber é que tais dispositivos reconhecem as formas de transmissão dos conhecimentos dos povos em questão. Em uma perspectiva circunstancial, os sistemas de conhecimento tornam-se locais a partir do momento em que estes encontram-se em uma espécie de diálogo com o ambiente, não percebido como uma estrutura externa aos indivíduos, mas como algo fluido, processual e dinâmico, aberto a ressignificações (Ingold, 2000). Alguns etnoecólogos, como Toledo (1992) e Marques (1995), já destacavam o potencial dessa transmissão que, inclusive, atua nos sistemas de manejo do ambiente. Em páginas anteriores, observamos, inclusive, alguns processos de conhecimento pertinentes às atividades de caça.

Durante o ritual do Auricuri, os índios consideram os dez dias que ficam afastados das aldeias como dias letivos, oficialmente inclusos no calendário das escolas indígenas do grupo. As aulas iniciavam debaixo de uma árvore, com todos os estudantes, professores, professoras e algumas lideranças reunidos (**Figura 51**).



Figura 51: Professores, professoras, estudantes, pais e algumas lideranças indígenas iniciam as aulas no ambiente da Serra Negra.

As aulas eram organizadas naquele mesmo espaço. Em alguns momentos, deliberavam sobre situações do ambiente escolar, em uma espécie de reunião com os pais de alguns estudantes que também estavam presentes. Mas também conversavam sobre a história dos antepassados e da importância de estarem ali. Entre os povos indígenas, a religiosidade é bastante marcante, tendo no ritual do Toré uma das expressões da identidade desses povos (**Figura 52**).



Figura 52: Pintura em parede de escola indígena da etnia Kambiwá.

Por isso as Linhas de Toré (a forma pela qual são conhecidas as músicas que são cantadas durante o ritual) e o balanço dos maracás (instrumentos percussivos, a semelhança de um chocalho), eram considerados como um sinal para o início das aulas na Serra Negra. Essas aulas envolvem uma forma contextualizada e abrangente do sistema de conhecimento local, estimulando processos investigativos e experienciais.

Por exemplo, uma das atividades conduzidas pelas professoras e professores foi uma visita a alguns locais da Serra Negra considerados importantes para o grupo indígena, como antigas roças e casas-de-farinha, cemitérios e árvores consideradas sagradas. Guiados por pessoas mais antigas, detentoras das antigas narrativas daqueles locais (voltaremos a elas mais adiante), os jovens e inclusive os próprios professores, exercitando o que chamaríamos de "pesquisa de campo", ouvem, perguntam e anotam em seus cadernos as informações que ali experienciam.

Percebemos, portanto, que o sistema de educação indígena parte de realidades circunstanciais, propondo a geração de temas multiplicadores para discussão e aprofundamento das impressões. Tal processo didático, semelhantemente, foi pensado pelo pedagogo brasileiro Paulo Freire em uma de suas obras mais famosas, a "Pedagogia do Oprimido". Para o referido autor, as relações dialéticas implicariam em um aprendizado

recíproco entre os "educadores" e os "educandos", percebendo as parcelas de contribuição de cada um nos processos didáticos (Freire, 2013).

Por procurarmos refletir sobre os processos investigativos que ocorrem no ambiente da Serra Negra, bem como as parcelas de contribuição existentes nos processos didáticos, destacamos o potencial dos fenômenos da experiência disparados nos ambientes. Para tal, nos embasamos na perspectiva de Ingold (2000), para o qual o ambiente seria não algo meramente externo ao indivíduo, mas que, por ser aberto a ressignificações, processual e dinâmico, propiciaria uma espécie de diálogo, atuando nos processos de transmissão do conhecimento.

Ao abrir-se para o ser de outro, para o ambiente, desta forma, o conhecimento se faria no movimento, nos processos de afetações suscitados pelo caminhar, pelo disparo de outras sensações (Ingold, 2012). As ligações afetivas emaranhadas no ambiente da Serra Negra podem ser observadas nas expressões artísticas dos estudantes, quando solicitados a escreverem poesias nas quais, constantemente, menciona-se a Serra, e até mesmo em desenhos, no qual retratam, dentre tantos assuntos, alguns locais sagrados (cantados inclusive em toantes), por exemplo (**Figura 53-57**).



Figura 53: Desenho de criança no qual observamos alguns lugares sagrados para os indígenas Pipipã, como a árvore do Pau-Oco, o Pau-Alho (*Gallesia integrifolia* (Spreng.) Harms) e a Mata do Ventador.



Figura 54: Pau-Alho (*Gallesia integrifolia* (Spreng.) Harms)



Figura 55: Desenho feito por uma criança de oito anos, no qual observamos a representação da Serra Negra e do local no qual os índios ficam acampados, durante os dez dias do Auricuri.



Figura 56: Desenho feito por criança de sete anos, no qual observamos a representação da Serra Negra com alguns pontos considerados sagrados, como a Mata do Ventador e o Pau-Oco.



Figura 57: Representação da subida que leva à Serra Negra

Durante o período permanecido no Auricuri (no ano de 2014), tive conhecimento de uma pessoa que era reconhecida por seus versos. Solicitei que escrevesse uma poesia sobre a Serra Negra e o Auricuri, a importância desse momento para ela e o seu povo, o que aprendiam e qualquer outra coisa que desejasse e que sentisse que tivesse ligação. Abaixo transcrevo tal poesia:

Auricuri

Serra Negra encantada que a natureza criou,
Viva os Encantos de Luz e a mata do Ventador

Todo ano em 10 de outubro
Temos uma penitência a cumprir,
Subimos pra Serra negra forjar no Auricuri,
Com Tupã ao nosso lado
Nunca iremos desistir

Sempre seguindo o pajé
Que vai nos fortalecer
Enfrentando todo o mal
Para os Tanajir defender,
A natureza sagrada a ele vai proteger

Todos Encantos de Luz sempre irão nos guiar
Para nosso Auricuri cada dia melhorar,
Que Tupã é verdadeiro, os índios vai ajudar

Nós, os índios Pipipã, levamos a tradição,
Ficamos em cima da Serra, pisando forte no chão,
Que o Tanajir guerreiro fortalece a nação

A natureza sagrada é quem irá nos guiar,
O Mestre Jataizinho também vai nos preparar,
Que somos índios guerreiros, nunca vamos fracassar

A Serra tem seus encantos que a natureza criou,
A beleza que tem nela a todos nós encantou
E os índios Pipipã que dela sempre cuidou

Aqui em Kambixuru nós podemos encontrar Inxará,
Intaruana, Gaiapú e Makuá
É obra da natureza, os índios tem que preservar

Ficamos em baixo de lonas sem de Tupã perder a Fé,
Enfrentando sol e chuva, prontos pro que der e vier,
Somos filhos da mãe terra e Jesus de Nazaré

Os tanajir e as merú ficam sempre a cuidar dos pequenos curumins,
Para mãe é preservar,
não jogar lixo no chão para não danificar

Ao senhor antropólogo eu quero me desculpar,
Se as rima não foi boa, você vai me perdoar,
Sou uma índia Pipipã, tenho orgulho em falar.

Percebemos, portanto, a inserção e reconhecimento de diversos sujeitos nesse ambiente. A citação aos animais, como o gaiapú (veado) e sua consequente proteção pelos índios Pipipã, bem como a própria inserção do indígena, ao se referir aos tanajir (homens), merú (mulheres) e curumins (crianças). Nota-se, inclusive, a própria inserção do pesquisador, quando ao se referir sobre minha presença, me associa a um antropólogo (voltarei a isso mais adiante).

São marcantes as relações e as formas afetuosas pelas quais os indígenas Pipipã falam sobre a Serra Negra e agem em seu ambiente. Concedendo às emoções um locus privilegiado, Anderson (1996) nos alerta para a proposta de percebermos as "Ecologias do Coração" existentes nos ambientes. Observamos, no primeiro capítulo, como as relações de afetações compõem o ambiente. Contrariamente a uma lógica de educação na qual os sentidos e os fenômenos da experiência seriam colocados de lado, dando primazia aos processos unidirecionais de transmissão de conhecimento, a educação indígena interage

com esses processos afetivo-emocionais, dialogando, desta forma, com o ambiente no qual estão situados, em uma espécie de "educação da atenção" (Ingold, 2000).

Como dito anteriormente, nesse processo de se afetar, observamos intermediários, narradores detentores de conhecimentos específicos sobre os assuntos em questão. Neste caso, temos a atuação de caçadores, raizeiros, cacique, rezadores, parteiras, em suma, uma multiplicidade de atores que neste cenário atuam como professores e professoras no processo dialético de ensino-aprendizagem. Seriam, portanto, os chamados especialistas em determinados sistemas de tradições locais.

Os sistemas de conhecimento gerado nas práticas de localidade, assim como definem Ingold e Kurttila (2000), caracterizariam as pessoas como daquele lugar, criando uma relação dialética com o ambiente, quando os seres que ali habitam, em "emaranhados", se influenciam mutuamente.

No caso Pipipã, temos o exemplo de caçadores que atuam no que é chamado por Diegues (2000) de "etnoconservação", consistindo em sistemas de manejo locais. Exímios caçadores, os índios Pipipã de Kambixuru asseguram que não caçam nos limites da Serra Negra, uma vez que esta, como Mãe, torna-se um local de reprodução para os animais, que depois saem e, em outros lugares, são caçados. Atestamos tal percepção em depoimentos abaixo:

Pruquê aqui, nem nossos antepassado gostava de matar os bichim. Ela cria, que ela é Mãe e solta pros filhos que tão lá fora. A caça é que sai pra fora e nós come (...).Ninguém pode matar um bichinho que sai da Mãe pra dar o alimento a outro que tá lá fora.

Aqui destaco o potencial que tal percepção pode suscitar para formas participativas de "manejo do ambiente", tendo em vista, inclusive, o que foi discutido no capítulo anterior. Para se avaliar a "sustentabilidade da caça", os modelos gerados devem incorporar a complexidade espacial das áreas, bem como o movimento dos animais ao longo do hábitat (Novaro *et al.*, 2000). Ao aceitarmos isto, perceberemos que os estudos que abordam a caça somente nos locais onde tais atividades ocorrem podem gerar dados enviesados.

O modelo de "fonte-ralo", proposto por Novaro *et al.* (2000), nos guia para um cenário semelhante ao que presenciamos na Serra Negra. Para os referidos autores, os animais, com os seus mecanismos de dispersão, se locomoveriam pelos ambientes entre áreas nas quais as atividades de caça ocorreriam, procurando refúgio, em alguns momentos, em "áreas não perturbadas" (a entender sem a caça).Tais regiões serviriam como uma espécie de "fonte", atuando como abrigos nos quais os animais poderiam se alimentar e

reproduzir. Não devemos desconsiderar que o estabelecimento de uma Reserva Biológica tenha afetado tal processo, mas também devemos considerar que o discurso dos índios Pipipã se coaduna com uma "conservação" emaranhada na própria cosmologia do grupo indígena, percebendo a Serra Negra como uma espécie de "terra sagrada".

Dudley *et al.* (2005) afirmam que a existência de "terras sagradas" geralmente funciona como uma espécie de "refúgio", semelhante a funcionalidade das áreas protegidas por aparelhos governamentais do Estado. Como constatado por Alvard *et al.* (1997), preservar sítios de reprodução da vida silvestre permite a possibilidade de fluxo migratório dos animais das áreas protegidas para as áreas onde ocorre a caça, garantindo o repovoamento das áreas mais impactadas.

Mas para além de resguardar tais regiões, Novaro *et al* (2000) destacam que tais processos são afetados por algumas variáveis, como especificidades ecológicas de cada animal, distância das "áreas fonte" para áreas de caça e questões relacionadas a fitossociologia do ambiente. Sobre esta última, diante um intenso quadro de desmatamento como o que vem sendo demonstrado nesta tese, podemos pressupor que a fragmentação florestal do entorno da REBIO, causada por retirada de madeira para práticas de carvoaria, bem como a construção do Eixo Leste do PISF pelo Exército, venha colaborar decisivamente para prováveis perturbações da fauna.

Logo, o que muitas vezes ocorre é que a área protegida pelo sistema de conhecimento local acaba por se tornar pequena para as atuais demandas ecológicas, gerando a necessidade da adoção de outros mecanismos. Para a Amazônia, Peres (2005) advoga a existência de "megareservas", nas quais a grande extensão territorial favoreceria tais componentes. Ressalto que o estabelecimento de tais espaços não deve nunca desconsiderar as populações locais, sob o risco, como estamos percebendo, dos esforços serem ineficientes. No caso Pipipã, a delimitação do território indígena, segundo procedimentos da FUNAI, pode vir a auxiliar os esforços para a conservação da Serra Negra. Ao dizer isto, levo em consideração que a delimitação envolveria a desapropriação de indivíduos não-indígenas da região, muitos destes envolvidos com práticas de desmatamento, pecuária e carvoaria. O restabelecimento de áreas de vegetação nesses espaços, a partir de políticas ambientais participativas, juntamente com a parceria das populações residentes no entorno, poderia favorecer o estabelecimento de nichos nos quais a fauna (ao levar em consideração atividades de caça) teria chances de se restabelecer.

As Terras Indígenas possuem um papel fundamental em um contexto de interconectividade (corredores ecológicos) dos mosaicos de áreas protegidas, ao viabilizar condições para áreas de preservação (Timmers, 2001). Considerando o desmatamento das

florestas um tipo de disfunção entre as terras e as populações, de acordo com Gayer (2008), o projeto dos "corredores ecológicos" procura reduzir a fragmentação das florestas, ao perceber a conservação desses nichos (como o da Serra Negra) dependendo da incorporação das populações tradicionais no planejamento. Isto só será possível, contudo, quando tais povos possuírem terras suficientes, bem como apoio e recursos (Timmers, 2001).

Considerar o conhecimento indígena sobre tais configurações pode ser uma solução plausível para formas colaborativas de "manejo do ambiente". Como dito no primeiro capítulo, para além desse conhecimento estar atrelado exclusivamente às atividades cinegéticas, aborda os diversos serviços ecossistêmicos proporcionados pelo ambiente da Serra Negra, como exemplificados resumidamente na frase a seguir (**Figura 58**):

“A mata é uma coisa que cria chuva e caça pra nós”

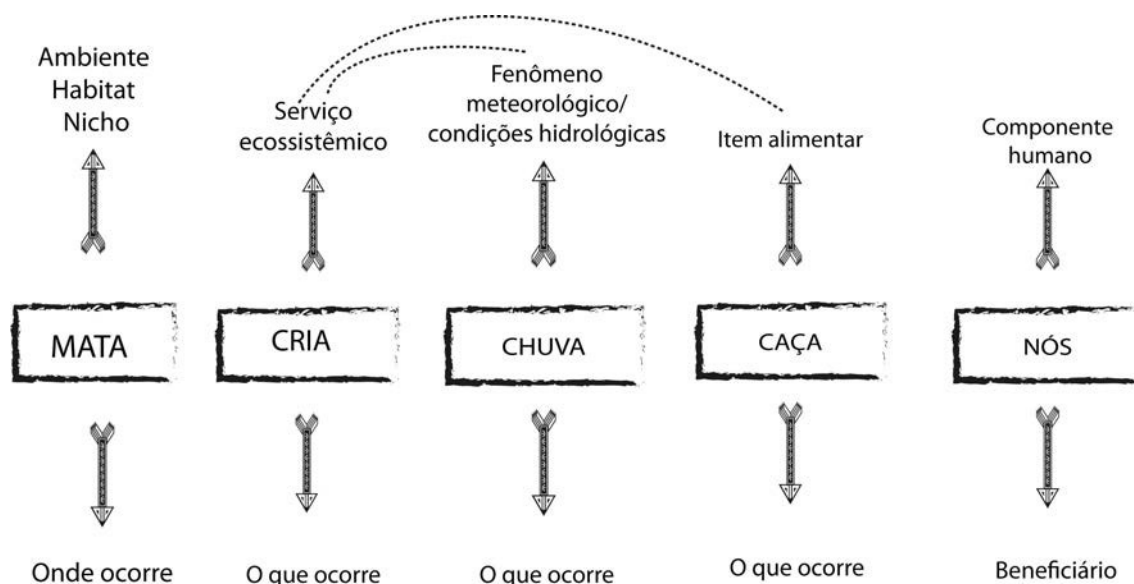


Figura 58: Esquema representativo abordando serviços ecossistêmicos proporcionados pelo Brejo de Altitude da Serra Negra segundo a vivência dos interlocutores Pipipã.

A seguir, observamos um exemplo de desenho feito por uma criança, durante o Auricuri, quando o primeiro autor solicitou que representasse a Serra Negra. Nele, observamos alguns animais, o Pau-Oco (ponto sagrado para os índios) e a própria representação do indígena Pipipã (**Figura 59**).



Figura 59: Desenho feito por criança de 10 anos, no qual percebemos alguns elementos, inclusive com a colocação do indígena no ambiente.

Poderíamos interpretar desta imagem que a colocação da criança Pipipã considera o ambiente da Serra Negra, bem como outros animais e seres (alguns, inclusive, "Encantados", já que a Serra Negra é morada dos antepassados) que ali habitam. Registro similar ocorreu com um antigo caçador (o mesmo que esculpia animais em madeira), desenhando a Serra Negra com alguns animais, junto com a execução do ritual do Toré, durante o Aricuri (**Figura 60**).

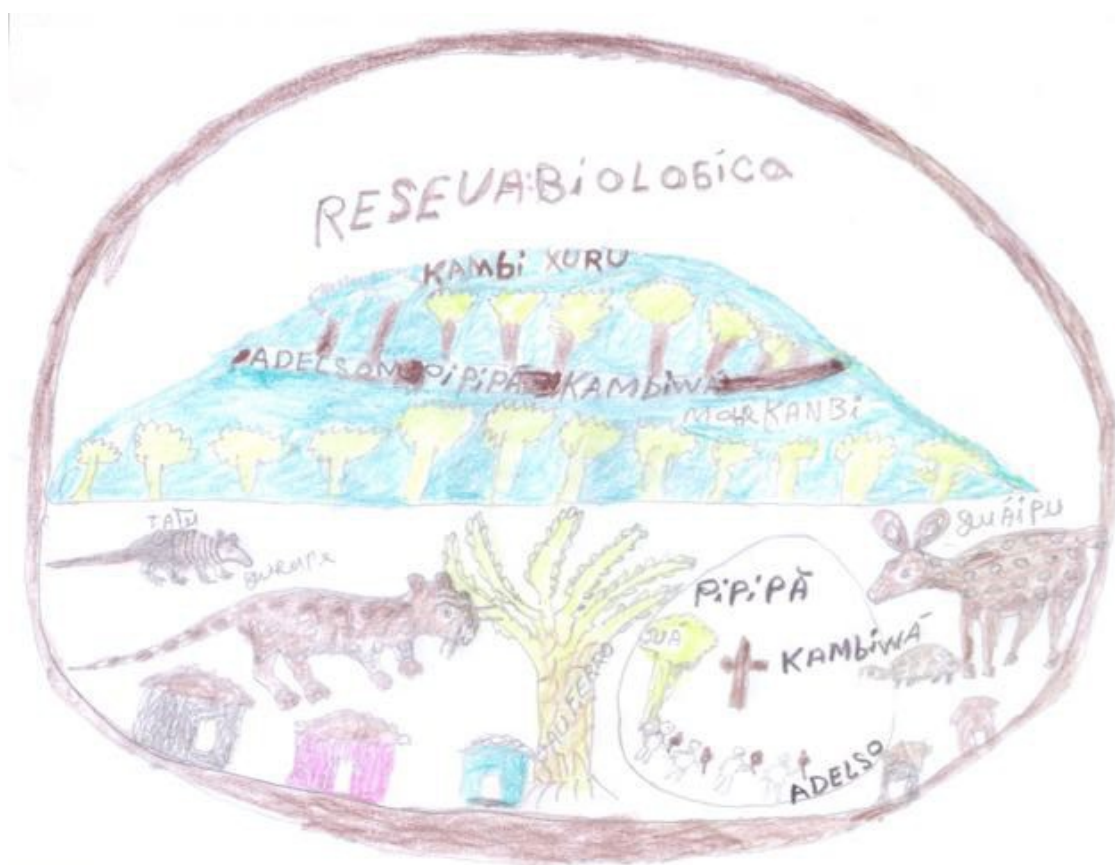


Figura 60: Desenho feito por um antigo caçador, no qual notamos a Serra Negra, alguns animais e a execução do ritual do toré, durante o Aricuri.

Como dito anteriormente, a minha própria presença durante o Auricuri no ano de 2014, evidentemente não foi desconsiderada. Por vezes visto como "antropólogo", não foi sem surpresa que os indígenas descobriam que eu também era um "biólogo". Acostumados a se relacionarem, majoritariamente, com os biólogos do ICMBIO, a minha presença, agindo em um sentido não discriminatório de suas práticas, demonstrou outra possibilidade de interação. Ao solicitar a uma indígena que desenhasse a Serra Negra e as suas atividades escolares nesse ambiente, além de um desenho no qual é marcante uma densa vegetação, com os dizeres "Nosso passeio" (em referência a uma das aulas guiadas), foi elaborado um

desenho registrando a minha presença (**Figura 61**). Considerar isso, portanto, é reconhecer os processos de autopoiese que emanam desses contextos, bem como os fluxos que constantemente modificam os nichos.



Figura 61: Desenho feito por uma jovem Pipipã, registrando a minha presença, enquanto pesquisador, durante o Auricuri da Serra Negra no ano de 2014

Tais "emaranhados", como diria Ingold (2000), teriam lugar, no caso da educação Pipipã, no ambiente da Serra Negra e que este não desconsidera, inclusive, o papel de outros indivíduos como detentores de conhecimento, como os caçadores.

Como demonstrado brevemente, os índios Pipipã necessitam da Serra Negra para estabelecerem o seu sistema de conhecimento local. Este, ao invés de ser desconsiderado por órgãos governamentais de fiscalização ambiental, deveria fazer parte das estratégias de manejo e gestão colaborativas de um determinado lugar.

O processo de estabelecimento visando estratégias de co-manejo adaptativo do ambiente revelam profundas estruturas políticas de dominação, nos quais atos de "comandar e controlar" (ou o famoso "leia e cumpra-se" dos instrumentos normativos do Estado Brasileiro) precisariam ser destituídos (Armitage *et al.*, 2009). O reconhecimento das assimetrias de poderes, nessas situações, daria lugar às predisposições ao diálogo e aprendizado mútuo, aceitando o pluralismo, a auto-crítica e mudanças de paradigmas. Tais estratégias de manejo, evidentemente, devem estar contextualizadas a cada situação.

Ao reconhecer os direitos das crianças e adolescentes a uma educação que promova a sua inserção atuante no mundo, questiona-se se as restrições impostas pelo ICMBIO aos índios Pipipã se justificam, tendo como base a alegação da preservação de uma "natureza intocada". As próprias políticas ambientais reconhecem a necessidade de uma chamada "Educação Ambiental" para as populações que residem no entorno de Unidades de Conservação. Caberia então questionar qual tipo de Educação Ambiental pretende ser instaurada, uma vez que os próprios índios Pipipã, ao reconhecermos o conceito de ambiente dado por Ingold (2000), já propiciam aos seus jovens uma Educação Ambiental tendo como base a história do povo indígena.

Em uma pesquisa-participativa com os indígenas Nasa de Tierradentro (Colômbia), Velasco (2014) levanta importantes considerações referentes aos processos de transmissão de conhecimento entre esse povo. Semelhantemente aos indígenas Pipipã de Kambixuru, os Nasa consideram o território como aquilo que irá proporcionar os ensinamentos necessários para a vida, onde se inicia escutando, atendendo aos sinais que se manifestam no corpo e espírito de cada ser. Fundamentando as necessidades da construção de currículos escolares, visando uma educação própria (como as que são garantidas no Brasil), para os Nasa:

el territorio como proyección de la existencia indígena fundamenta la base de los conocimientos propios y con ello la construcción de los currículos escolares en la enseñanza de las ciencias naturales, ya que las concepciones y significados que se tienen respecto a características estructurales del territorio, los sistemas de vida, sus nichos ecológicos específicos y el reconocimiento de las fuerzas y

relaciones espirituales de los diversos seres que lo conforman y habitan, constituyen sistemas de cognición que responden a percepciones culturales específicas cuyo abordaje es indispensable para el reconocimiento y revaloración de la diversidad biocultural en el contexto escolarizado, todo ello partiendo de la sabiduría ancestral y la historia que los ha forjado (Velasco, 2014: 80).

Ao considerar a diversidade biológica muito mais que genes e espécies, os Nasa (Velasco, 2014), assim como os Pipipã de Kambixuru, consideram outras formas de existência que a compõem. Somos levados a considerar, portanto, que o território, como ambiente habitado por diversas formas de existência, torna-se disparador de processos didáticos.

Tamanha é a importância da Serra Negra para os Pipipã, que ao ser questionado se ela poderia ser considerada a maior escola do povo, o cacique (professor de química, física e biologia) entrevistado informa que seria a principal, como observamos em trecho de depoimento abaixo:

É a maior e a principal escola dos Pipipã. Nenhuma aprendizagem lá embaixo surte efeitos se não tiver o aprendizado daqui de cima. Nós procuramos uma integração em todos os exemplos, seja ele nas Ciências Biológicas, seja nas Ciências...seja em qual for a disciplina, toda ela sempre termina, tem um direcionamento pra cá, pra Serra Negra. Então é a principal e a maior escola do povo Pipipã.

Negar esses direitos, penso, seria um paradoxo com outros tantos que são assegurados por dispositivos jurídicos nacionais e internacionais, inclusive passando por conceitos abrangentes, como os de "saúde" proposto pela Organização Mundial de Saúde (OMS), no qual se define como "um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades".

Ao não reconhecer tais possibilidades de sistemas de manejo, embasados em sistemas de conhecimentos locais, o ICMBIO acaba por criminalizar os indígenas, como o acontecimento que observamos no dia 28 de março de 2012.

Nesta data, a procuradora da república Raquel Teixeira Maciel Rodrigues, através de Portaria de Instauração de Inquérito Civil Público Nº 012 de 28 de março de 2012-2ºOF (Conversão de Procedimento Administrativo), resolve converter procedimento administrativo, cujo objeto foi “apurar notícia de possíveis ações contra o meio ambiente, praticados por índios da etnia Pipipã, no interior da Reserva Biológica da Serra Negra – inseridas nos municípios de Inajá/PE e Floresta/PE, durante o ritual denominado ‘ouricuri’,

realizado no mês de outubro de cada ano”. Cerca de um ano depois, no dia 18 de março de 2013, há o arquivamento do supracitado procedimento. Como causas, elencam-se que após reuniões realizadas entre os envolvidos, repercutindo em um Acordo Extrajudicial, posteriormente moldado na forma de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), não existiria motivo para a sustentação do feito, uma vez que os envolvidos, através do TAC, conciliaram os interesses em conflito.

No referido TAC, assinado entre os envolvidos no dia 19 de setembro de 2012³⁰, constam compromissos assumidos por ambas as partes, visando a utilização do espaço da Serra Negra para a realização do ritual. Compromissos que vão, por parte dos indígenas, por exemplo, de não caçarem nos limites da Reserva Biológica, não desmatarem ou praticarem qualquer ato que esteja contra as restrições previstas nessa modalidade de Unidade de Conservação; até as competências do ICMBIO, majoritariamente envolvendo fiscalizações. Ao observarmos os termos contidos no supracitado documento, constatamos o seguinte trecho (posto no início do documento, sendo uma das considerações elencadas que guiam a redação do texto como um todo):

CONSIDERANDO que o presente procedimento administrativo descortina a **oposição de interesses constitucionalmente protegidos**, a saber: a integridade do meio ambiente e a preservação do bem cultural, consubstanciando no ritual indígena (**grifo meu**).

A essa “oposição de interesses constitucionalmente protegidos”, como foi explicado em páginas anteriores, citando os dispositivos normativos, encontramos semelhanças discursivas com depoimento de funcionária do ICMBIO:

Sobre a questão com os índios, hoje, nós temos um TAC, junto com eles, pra realização de dois eventos, justamente pelas controvérsias jurídicas....porque como falei, nós somos fiscais, como é que eu vejo um índio pegando um tatu? Não posso! Então só o MPF pra fazer essa mediação. Então conseguimos construir um TAC, com direitos e deveres de ambas as partes (Funcionário 2-ICMBIO).

Normativamente situações que podem ser contraditórias, paradoxais ou, pelo menos, passíveis de várias interpretações. O Estado brasileiro, na figura do ICMBIO, em sua

³⁰ Assinam o referido documento: Silvia Regina Pontes Lopes (Procuradora da República), Roberto Ricardo Vizentin (Presidente do ICMBio), Marta Maria do Amaral Azevedo (Presidente da FUNAI), Valdemir Amaro Lisboa (Cacique da comunidade indígena Pipipã), Gilberto José Pereira da Silva (Cacique da comunidade indígena Pipipã), Expedito Roseno dos Santos (Pajé da comunidade indígena Pipipã) e Josué Pereira da Silva (Cacique da comunidade indígena Kambiwá).

soberania e tutela sobre o “território da nação”, concede aos índios acesso para o ritual, desde que estes sejam fiscalizados por agentes federais (ICMBIO, FUNAI, Polícia Federal). Mesmo que a fiscalização, por parte de agentes federais, durante o Auricuri, esteja contida no TAC, os índios Pipipã entrevistados argumentam que isso gera uma sensação de constrangimento para eles, uma vez que os próprios agentes andam armados (conforme atestado pelo primeiro autor). Em um cenário onde os recursos financeiros são escassos, todas as operações de fiscalização planejadas para a Reserva Biológica de Serra Negra se restringem, atualmente, ao período do Ouricuri, segundo os próprios funcionários do ICMBIO entrevistados para esta pesquisa, como podemos visualizar abaixo:

Funcionário 2-ICMBIO: Os recursos são muito reduzidos, de operação, e as fiscalizações são sempre voltadas pra proteger isso.

Funcionário 1-ICMBIO: Essas ações, como (nome do funcionário ICMBIO 1) está dizendo, acontecem mais na época do Ouricuri até por força do TAC. Pra protegê-los, vamos dizer assim. E eles participam, eles colaboram.

Pesquisador: Você falou proteger, proteger quem?

Funcionário 1-ICMBIO: Não...evitar que pessoas estranhas ao Auricuri venham tumultuar. Então há uma interação, tanto entre a equipe que vai e eles que estão no Auricuri. Então realmente fica uma coisa quase acordada, pacífica, vamos dizer assim. Porque eles até colaboram, ficam extremamente colaborativos.

Os interlocutores indígenas questionam as fiscalizações concentradas somente nessa época, enquanto, ao longo do ano, as próprias instalações da REBIO, construídas para servirem como base de apoio, estão abandonadas (**Figura 62**).



Figura 62: Vista de uma das casas da base de operações da REBIO Serra Negra, atualmente abandonada.

Percebemos que há um impasse entre a legislação ambiental e a constituição federal, o que gera conflitos entre esses atores. Para Leitão (2004), as leis até agora existentes não inovam com relação ao impasse da permanência/aceso dessas populações ao ambiente, pois, uma vez que não conseguem romper a rígida e antiga classificação utilitarista do meio ambiente, que só enxerga os atores pelo viés maniqueísta de quem faz uso ou não dos recursos naturais, esta visão não estabelece gradientes.

Conforme demonstramos em páginas anteriores, se analisarmos as leis existentes que abordam o assunto, perceberemos contradições no campo empírico, como por exemplo a questão dos crimes ambientais aplicados aos índios, como demonstrado por Santilli (2004b):

Se há uma superposição dos limites de Unidades de Conservação sobre terras tradicionalmente ocupadas por índios, não há como alegar que os índios, ao praticarem atividades tradicionais incompatíveis com a natureza da Unidade de Conservação – por exemplo, caçar ou pescar, ou coletar plantas ou sementes dentro de um Parque Nacional ou Reserva Biológica cujos limites incidem sobre Terras Indígenas – estejam praticando o referido crime (de dano a Unidade de Conservação). Se a Constituição assegura aos índios direitos originários sobre suas terras tradicionais, não há como responsabilizá-los quando praticam atividades tradicionais, segundo seus usos, costumes e tradições, dentro de Unidades de Conservação cujos limites incidem sobre suas terras tradicionais –

mesmo quando se trate de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, em que aquela atividade é vetada pela legislação ambiental. Se a categoria de Unidade de Conservação criada sobre os limites das Terras Indígenas é incompatível com as atividades tradicionais desenvolvidas pelos povos indígenas, não há como sustentar a sua validade jurídica em face dos direitos originários assegurados constitucionalmente aos povos indígenas (p.24).

O fato demonstra que para além dos argumentos jurídicos que se possa invocar em defesa de uma ou outra posição, o problema das superposições entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação é entendido, pelas diversas estruturas do Estado, como uma disputa de território e poder (Leitão, 2004). Portanto:

A criação de Unidades de Conservação é indispensável para a proteção do meio ambiente, que, por sua vez, é determinante da sustentabilidade do país e do planeta para as presentes e futuras gerações. Apesar disso, ao criar Unidades de Conservação, o Estado não raro afeta as condições de reprodução sociocultural de determinados grupos humanos, que de uma hora para outra passam a ter os seus modos tradicionais de vida ameaçados. O respeito aos direitos das populações que desde sempre ocuparam os espaços agora objeto de proteção especial é, portanto, também fundamental e deve integrar o elenco de garantias de um Estado democrático de direito. **Conciliar esses dois objetivos, por vezes conflitantes, é o desafio a ser enfrentado pelo Estado (executivo, legislativo e judiciário) e pela sociedade como um todo** (Leitão, 2004: 21: grifo meu).

Como instrumento de diagnóstico e de direcionamento das políticas do Estado sobre uma Unidade de Conservação, analisaremos, no próximo tópico, o Plano de Manejo da Reserva Biológica de Serra Negra.

O Plano de Manejo da REBIO Serra Negra: discurso anti-indígena?

Iniciado em fevereiro de 2007 e concluído em dezembro de 2010 (aprovado em Portaria nº80 de 6 de outubro de 2011), o Plano de Manejo (PM) da Reserva Biológica de Serra Negra³¹36 foi elaborado com recursos de compensação ambiental resultantes da implantação da linha de transmissão 230 kV Recife II/Pau Ferro/Natal, da Companhia Hidro

³¹ O Plano de Manejo está disponível no portal do Instituto Chico Mendes (www.icmbio.gov.br)

Elétrica do São Francisco – CHESF, sobre responsabilidade da INGÁ Engenharia e Consultoria Ltda.

Já no início de sua redação, constatamos a funcionalidade desse instrumento, conforme trecho abaixo:

O papel do PM é ser um instrumento de gerenciamento de Unidades de Conservação, devendo ser elaborado com base na análise dos fatores bióticos, abióticos e antrópicos existentes na Unidade e seu entorno, e prevendo ações de manejo a serem implementadas. Além disso, ele contempla a continuidade dada pela gradação de conhecimento gerado, mantendo-se sempre atualizado para dar início ou continuidade às ações apropriadas ao manejo das Unidades (p.1).

A Lei 9985 (SNUC), em seu Artigo 2º define o Plano de Manejo como um:

documento técnico mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade.

Fica claro, portanto, a funcionalidade do PM dentro de uma Unidade de Conservação. Sendo um documento técnico, mediante o qual determinadas ações serão tomadas, possui importância normativa, ao mesmo tempo que também possui o objetivo de dialogar com a sociedade em geral, visando esclarecimentos sobre a UC da qual se refere, possuindo, desta forma, uma importância comunicativa. Alvo de muitas reclamações, os Planos de Manejo possuem, na maioria dos casos, uma linguagem excessivamente técnica-científica (dificultando a compreensão dos que não são acadêmicos), além de serem custosos e terem uma complexidade em seus roteiros metodológicos que acabam por dificultar a sua aplicabilidade nos contextos para os quais são pensados (Kinouchi, 2014).

Questiona-se, portanto, os motivos de produção de tais documentos que não conseguem orientar, de fato, o gerenciamento de uma UC, reconhecendo, na mesma via, que os questionamentos desses modelos são essenciais para a operação de mudanças necessárias e imprescindíveis (Kinouchi, 2014).

Sobre o Plano de Manejo da REBIO Serra Negra, especificamente a parte relativa à presença e cooperação dos indígenas, muitos trechos, ao longo do texto, deixam lacunas de compreensão para o leitor (especificamente se quem estiver lendo conhecer a realidade da região). Dado o caráter de elemento mediador entre diversas esferas do poder público, alguns termos presentes não revelam determinadas situações, como por exemplo a simples

colocação de um termo “povoado” (referência ao “povoado de Caraibeira” e “Baixa da Alexandra”), quando, a condição jurídica a que esses indivíduos estariam incluídos (principalmente em termos de direitos adquiridos), seria a de aldeias indígenas. Outras colocações nos remeteriam a uma percepção unidirecional da situação ambiental em questão, quando são elencadas organizações e legislações com aplicabilidade para a REBIO Serra Negra, esquecendo, contudo, outras informações relativas aos povos indígenas, postos, desde o início, como uma situação conflitante. Fundamenta-se um quadro que, aparentemente, aponta-se o que são considerados problemas, mas sem prestar maiores informações de como poderiam ser mediados.

Passemos agora a algumas considerações sobre pontos dos quais aqui são considerados como falhos.

A desconsideração dos saberes

No primeiro capítulo desta tese, ao ser apresentado o conhecimento relativo às atividades cinegéticas dos indígenas Pipipã e Kambiwá, foram propostas reflexões sobre a desconsideração desses saberes, em detrimento de uma suposta "autoridade científica". Para além de uma situação específica (com a caça), o que aqui pode ser constatado é um quadro de deslegitimação dos sistemas de conhecimento de um povo, quando em uma postura paradoxal são reconhecidos alguns direitos, sem, contudo, concedê-los.

Epistemologicamente, poderíamos nos questionar o quanto determinados discursos estarão presentes em cada disciplina e que através disto, relações de poder e dominação seriam legitimadas.

Para Foucault (2012), o discurso está carregado de desejo e poder, heterogeneamente distribuído e dotado, para tal, de mecanismos de interdições, já que, em suas próprias palavras:

O discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (p.10).

Para a formação do Plano de Manejo da REBIO Serra Negra, uma equipe heterogênea, com profissionais de disciplinas variadas, ficou responsável, cada qual, por

uma determinada área (mastozoologia, botânica, socioeconomia, etc). Novamente, para Foucault (2012):

A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras (p.34).

Logo, cada profissional, dentro de sua respectiva área, estaria “legitimado” a proferir um determinado discurso sobre aquilo que analisa. A “autoridade científica”, legitimada através da eficácia de um “discurso performativo”, guardaria os fatores de uma luta pelo poder de “di-visão” (Bourdieu, 2012). Este profissional atua, se não como um “porta-voz do Estado”, mas como uma espécie de mediador, repercutindo em si, todavia, critérios de personificação.

Com essas considerações, analisemos o caso da Serra Negra, detendo-se, agora, ao discurso de uma das funcionárias do ICMBIO entrevistadas para esta pesquisa. Quando questionada quais seriam os procedimentos adotados pelo órgão, caso o grupo Pipipã reivindicasse (como vem apresentando ao longo desta pesquisa) a Serra Negra como seu território e a FUNAI tivesse que intervir, a técnica em questão responde, entre outras considerações, o seguinte:

Então veja bem....se nós temos mais de 100 **nascentes** naquela área, **só isso era pra todos quererem conservá-la**. Porque isso coloca toda uma comunidade em pé. Sem água, ninguém sobrevive. Então se você está preservando, vou nem falar de conservação, mas de preservação, determinados ambientes e que tenha uma comunidade, uma população em volta, nós **temos que cuidar daquilo como um grande tesouro. Se tem um órgão, uma instância, que tenha uma preparação para aquilo, pra fazer, um preparo técnico, eu acredito que isso é um privilégio que nós temos**. Agora existem todos os hábitos, costumes dos índios, da sua vida construída, seus conhecimentos tradicionais, enfim, adquiridos, que também conservam esses ambientes, enfim. Então **são dois pesos, duas medidas que não nos cabe aqui colocar**. O que vai caber na hora é nós colocarmos nossas defesas, então é uma decisão totalmente de vontade do governo. Vamos argumentar isso: que **estamos trabalhando a conservação em benefício de toda uma comunidade, mas também não só de índios, não-índios também**. Principalmente lugares de nascentes que é muito complicado você manter.

Curioso perceber que mesmo reconhecendo as possíveis medidas adotadas pelos povos indígenas (neste caso, os Pipipã) na conservação do ambiente, a “autoridade científica” prevalece. Seguindo o PM, constatamos o seguinte trecho:

A (...) "Carta de Princípio" da Rede Nacional Pró-Unidades de Conservação³² abunda em formulações nesse sentido. Nela se reconhece 'que a seleção, criação, implantação e gestão das unidades de conservação de proteção integral são atividades que necessitam pautar-se por critérios científicos e técnicos, os quais deverão prevalecer sobre outras considerações'. Outrossim, assevera que, se a participação e a cooperação das comunidades locais e dos demais cidadãos na defesa das unidades de conservação de proteção integral são desejáveis e necessárias, [...] tais ações não podem ser confundidas com os processos decisórios em relação à seleção das áreas, sua implantação e gestão, que devem se pautar por critérios técnicos e científicos.

O poder de soberania creditado ao Estado surge (nesse caso) quando somente ele possui os critérios (acadêmico-científicos) para regular esse uso. O que está em jogo aqui são as categorias jurídicas de intervenção no território (Terra Indígena, pela FUNAI, e Unidades de Conservação, pelo ICMBIO) e de como os atores aqui analisados, na personificação da FUNAI e do ICMBIO, desvelam um conflito intra- Estado.

Nesse sentido, um pretense discurso científico proclamado por biólogos e ecólogos, tomado como dogma (um "cientificismo"), culmina na percepção de que esse campo de conhecimento seria o porta-voz de uma verdade sobre as dinâmicas ambientais. A isto, o PM se refere a estratégias de educação ambiental, na qual visaria a "conscientização ambiental" e a informação sobre a importância de se preservar a fauna e a flora, por exemplo. Ora, se considerarmos, no caso desta tese, que os indígenas caçadores possuem um íntimo sistema de conhecimento com o seu ambiente, elaborando os seus próprios significados e valores, bem como discursos de uma proteção ao ambiente (veja por exemplo as interdições dos próprios indígenas de caçarem na Serra Negra, percebida aqui como Mãe), quem estaria no papel de informar e "conscientizar"?

O que aqui se pontua, portanto, é a necessidade de um diálogo entre os envolvidos, procurando uma legitimação dos sistemas de conhecimento ao reconhecer as potencialidades dos encontros entre os saberes, observando os pontos fortes e fracos de cada um.

³² Para saber mais sobre a Rede Nacional Pró-Unidades de Conservação: www.redeprouc.org.br.

As contradições sobre a eficácia de um sistema gestor

Algumas informações registradas no PM demonstram um quadro de funcionalidade de determinados técnicos do ICMBIO, especificamente o do chefe da REBIO, à época da execução desse documento, como um indivíduo com boas relações entre os índios, destacando-se em seu potencial de articulação e diálogo. Algumas páginas registram as suas funções desempenhadas, envolvendo palestras de educação ambiental em escolas da região, convites para o acompanhamento de rituais e outros eventos. Não devemos, evidentemente, desconsiderar que tais atividades poderiam sim ser feitas. Contudo, as interpretações se agravam quando no próprio Plano de Manejo há contradições.

Se em alguns trechos consta essa boa atuação do ex-gestor da REBIO, como um indivíduo dado ao diálogo, em outras, há a constatação do que é chamado das "principais ameaças" identificadas em relação a REBIO de Serra Negra. Menciona-se a ausência de projetos de educação ambiental para as escolas e comunidades do entorno, não realização de atividades fiscalizatórias e o pequeno apoio do ICMBIO em relação às questões indígenas.

Os interlocutores desta pesquisa (ressalto que não só indígenas) afirmaram um quadro de funcionalidade questionável por parte de uma antiga gestão, percebida como extremamente autoritária e indisposta ao diálogo. Tais afirmações nos guiam, inclusive, para uma forma de gestão aplicada na REBIO durante esses anos, registrado no PM, com forte apoio de instituições militares, como dois contingentes da Companhia do Grupo de Apoio Tático Itinerante, a GATI-Petrolândia e a GATI-Floresta. Além desta, consta como grupo atuante a Companhia Independente de Operações e Sobrevivência na Área da Caatinga (CIOSAC), da qual já mencionamos no primeiro capítulo.

Se a justificativa de forças militares podem ser embasadas sobre a perspectiva de uma violência, associada ao narcotráfico na região, penso que não devemos, também, desconsiderar possíveis casos de "violência institucional" e "racismo ambiental", como as que ocorreram desde o início do século XVIII. Lida-se aqui com a possibilidade de se pensar as práticas de tutela e gestão militar como forças configuradoras de territórios (Pacheco de Oliveira, 2014).

Cabe questionar se a força da fiscalização e da repressão, mobilizando recursos financeiros para tal, é adequada a um modelo de gestão territorial e ambiental que visa ganhos para a posteridade. Para além disto, tais tipos de ações, atualmente inexistentes (até certo ponto), demonstram como a pessoalidade pode influenciar a gestão pública. Do discurso dos interlocutores, consta que as formas de gestão para cada área e as políticas

direcionadas a tais sistemas podem sofrer variações ao longo do tempo, tanto, evidentemente, por manobras políticas que revelam interesses específicos (como os de uma "bancada ruralista"), mas por depender de quem esteja a frente de cada instância.

Nesse sentido, se atualmente os índios Pipipã começam a passar por mudanças na execução do ritual do Auricuri na Serra Negra, isto não significa que tais conquistas sejam efetivadas para uma posteridade, pois tais ações dependem de quem esteja tanto na gestão da UC, na Coordenação Regional ou, inclusive, na presidência do ICMBIO. Em suma, se atualmente procura-se uma gestão mais participativa, nada implica em dizer que posteriormente, a depender de mudanças, a força da fiscalização e repressão armada voltem a se configurar. Uma vez que, segundo os próprios interlocutores, há divisões de percepções dentro do ICMBIO, com pessoas que acreditam que conservação tenha que ser feita com participação, enquanto outras pensam em processos de exclusão, o cenário é incerto.

Lógicas desenvolvimentistas

No que é considerado o entorno da REBIO Serra Negra, como grande obra desenvolvimentista, encontramos o Projeto de Integração do Rio São Francisco (PISF), especificamente com a presença do Eixo Leste. No início deste capítulo, observamos como a presença do Estado, através de políticas voltadas para essa região, incentivou práticas de desmatamento visando a monocultura. Cabe ressaltar, inclusive, que o estabelecimento de Unidades de Conservação responde, em parte, a obras de cunho desenvolvimentista, quando se almeja proteger determinados ambientes de um suposto impulso destrutivo por parte dos seres humanos. Opta-se por "isolar" determinadas regiões ao invés, por exemplo, de questionar os sistemas produtivos que estão por trás dessas ações.

No caso que aqui analisamos, a presença do Eixo Leste do PISF é, evidentemente, registrada em muitas partes do Plano de Manejo e permeada de contradições discursivas. Passemos agora para a análise de dois trechos desse documento:

Tal fato aponta para uma problemática que envolverá a **desapropriação de terras indígenas e consequente relocação de sua população, agravando ainda mais os conflitos já existentes na região pela posse da terra** (p.68: grifo meu).

As obras, segundo as expectativas divulgadas na imprensa, deverão estar concluídas até 2010. Sem dúvida, a magnitude desse empreendimento certamente ocasionará impactos socioambientais significativos (desapropriação de terras;

agravamento de conflitos entre as etnias presentes no entorno da UC; pressão de ocupação do entorno da Unidade, em locais ainda não ocupados; alteração das condições locais de clima e disponibilidade de água, interferindo no padrão de uso do solo das comunidades atingidas, entre outros) nos trechos de território onde será construído o canal, o qual deverá cortar áreas próximas à Serra Negra, atingindo algumas localidades, inclusive terras indígenas, e, mais diretamente, a aldeia Caraíba, distante aproximadamente 7km do leito do rio. A passagem do canal nesse trecho poderá significar uma valorização das terras, vindo eventualmente a acarretar um processo de reocupação da área, com vistas para outro tipo de exploração agrícola, como, por exemplo, a lavoura irrigada (p.106).

Em outras partes do PM, o assunto relativo à lavoura irrigada é mencionado, ressaltando uma lógica produtivista, na qual elenca-se sempre os potenciais de ganho que essa prática pode ter para esses povos. Contudo, a incerteza dos reais ganhos do Eixo Leste do PISF são sobrepostas a previsões de agravamento de conflitos, envolvendo, inclusive, uma "relocação" (compulsória?) da população, neste caso, indígena. Em um cenário no qual o processo de delimitação territorial dos Pipipã de Kambixuru ainda não está concluído, a constatação de uma força institucional que remaneja os sujeitos frente a pressões de desenvolvimento, descortina uma lógica de apropriação territorial (re)produzida ao longo dos anos.

Em conversa com lideranças indígenas, foi informada sobre a oferta de pedaços de terra que conteriam um sistema de irrigação. Esses terrenos seriam insuficientes para a quantidade de famílias existentes, inclusive, nas proximidades que seriam atingidas diretamente. Tal proposta, negada pelas lideranças indígenas, nos revela um posicionamento no qual a garantia plena do território, percebido aqui não meramente no sentido pragmático e econômico, surge por entre os mecanismos de afirmação identitária, de luta política e, como aqui percebemos, de uma gestão ambiental participativa.

Práticas erradas de irrigação, no município de Ibimirim, podem ter colaborado para um emergente processo de desertificação constatado por Silva (2006). Segundo a autora, as especificidades das regiões devem ser levadas em consideração quando do estabelecimento de tais políticas, uma vez que os lucros vindos inicialmente, posteriormente passam a representar grandes prejuízos. Descrevendo tal situação, o referido estudo atenta que a partir do abandono de alguns perímetros de lavoura irrigada por moradores das chamadas "Agrovilas", estes passaram a se dedicar à práticas de carvoaria.

Como vimos, tais práticas de desmatamento acarretam em grandes prejuízos. Contudo, ressalto que também não devemos perceber esses agricultores como os grandes causadores dos "distúrbios ambientais", uma vez que estes também estão a mercê de

políticas descontextualizadas, sendo literalmente abandonados posteriormente, não possuindo um acompanhamento mínimo de suas práticas. Ao percebermos a degradação ambiental como uma das consequências da pobreza, notamos como torna-se mais fácil, por parte dos setores que exercem a exploração, omitir a questão dos atuais padrões de produção e consumo, do que questionar os rumos do desenvolvimento econômico globalizado (Timmers, 2001).

Roteiro de operações: os objetivos de uma não-sobreposição

A partir da sistematização da pesquisa feita pela equipe de pesquisadores responsáveis pela redação do Plano de Manejo, ao final deste documento, encontramos um diagnóstico da UC e região, gerando subsídios para o estabelecimento dos objetivos, normas e programas de manejo da Unidade. Estes estão organizados em 8 temas: 1) Operacionalização; 2) Consolidação Territorial; 3) Proteção; 4) Manejo; 5) Pesquisa e Monitoramento; 6) Conscientização Ambiental; 7) Integração com o Entorno; e 8) Alternativas de Desenvolvimento.

Apresentando as diretrizes em forma de tabela, o referido roteiro resume e norteia ações que foram expostas anteriormente. Nesta ocasião, pela primeira vez no documento, aparece explicitamente o acompanhamento do ICMBIO para uma não-sobreposição da Terra Indígena com a Unidade de Conservação. Depois de uma representação sobre os indígenas criada sobre a situação da Serra Negra, muitas delas contraditórias, os objetivos de uma não-sobreposição, para os que estiverem lendo o Plano de Manejo, pode se tornar em algo extremamente convincente.

Há de se considerar, também, uma semelhança com a situação registrada entre os Pataxó e o Parque Nacional do Monte Pascoal, na Bahia. Para Gayer (2008), para além de uma questão de sobreposição de uma Terra Indígena com Unidade de Conservação, temos que levar em consideração as outras sobreposições, de ordem econômica e política, que por ventura se apresentem.

Como exemplificado anteriormente, mesmo que a categorização como Reserva Biológica implique em obrigações jurídicas específicas, as interpretações individuais dos sujeitos implicam uma possível modificação em tais dinâmicas.

Para Faleiro (2005), a influência da pessoalidade na interpretação jurídica é notória. O autor cita como exemplo casos de entendimento de alguns técnicos da FUNAI, para os quais sequer há superposição, pois ao reconhecer uma TI, o Estado, automaticamente,

estaria anulando qualquer ato que incida sobre a área, enquanto que alguns técnicos do IBAMA questionam os procedimentos de reconhecimento de uma Terra Indígena.

Portanto, ao seguir as considerações de Faleiro (2005), temos que essa concorrência institucional pode ser mais bem entendida pelo viés da superimposição:

Assim, superimpondo categorias de intervenção territoriais indigenistas e ambientalistas, cada sujeito abstrato concebendo-a como cosmografia única, por argumentos estéticos, técnicos, políticos; que, um dia, esperam culminar na prevalência de uma sobre a outra e até, em alguns casos, na coadunação de ambas. No entanto, enquanto a concorrência não é superada, o que pode nunca vir a acontecer, percebe-se outra superimposição das cosmografias de categorias jurídicas superpostas (p.80-81).

No entanto, como evidencia o referido pesquisador, as predominâncias de determinadas categorias pode ser cíclica. É evidente, contudo, que ambas as agências institucionais elencam critérios dos quais procuram assegurar um possível pleito pela área.

Sobre tal circunstância, em um cenário político atual, onde observamos um intenso ataque aos direitos indígenas e a legislação ambiental³³ pela chamada “bancada ruralista”, associada ao crescente interesse (associada, muitas vezes, ao chamado “capitalismo verde”) pela conservação dos “recursos naturais” (emergindo na categoria política de biodiversidade), o discurso do ICMBIO pode ser o mais repercutido, uma vez que julga-se proteger para o bem-estar de uma pretensa humanidade. Contudo, reconhecendo o próprio caráter fluido das articulações e interesses políticos, bem como as facetas abstratas que estes revelam, esse processo social pode ocultar outras nuances. Regularizar uma área, justificando a sua proteção para o bem-estar de todos, subjetivamente implica o questionamento de quem compõe essa humanidade. Ainda mais se refletirmos que na concepção de “recursos naturais” implica uma futura lógica de apropriação e, para tal, a experiência prática demonstra que pode ser mais fácil explorar uma área sem a presença humana (“áfona”, poderíamos insinuar) do que com uma multiplicidade de atores residentes (uma polifonia), implicando o descortinamento das contradições das políticas estatais.

Para Barreto Filho (2001):

A criação de UCs só pode ser plenamente compreendida no contexto do tempo e do lugar em que se dá, na medida em que implica a alocação diferencial de certos

³³ Ataques esses não somente aos povos indígenas, mas aos quilombolas e as chamadas populações tradicionais.

recursos naturais e simbólicos, constituindo, por essa razão mesma, uma questão política, social e econômica (p.67).

Compreender a importância do ambiente e, no caso específico, da Serra Negra, para as populações indígenas que residem em seu entorno, torna-se de fundamental importância para o vislumbamento de possíveis alternativas mitigadoras para as situações lá encontradas. O que nos remete a considerar as formas específicas através das quais esses grupos imprimem sua lógica territorial ao seu espaço, com o objetivo de não reduzirmos a abrangência das relações territoriais à produção e às atividades de subsistência (Gallois, 2004). Como destacado por Barbosa (2003):

a construção social do patrimônio cultural dos Kambiwá e Pipipã tem se pautado em grande medida na produção material e sua cultura, pela escolha de elementos significativos tomados de forma objetificada. Marcos territoriais internos e externos à Serra são eleitos e incorporados às narrativas nativas sobre a diáspora e o reconhecimento, tornando-se elementos importantes na construção da história social do grupo. A possibilidade de expansão do repertório atual de marcos significativos para a identidade Kambiwá – ou Pipipã – será tão mais vasta quanto menos prevaleça a ideia de manutenção de um repertório limitado de objetos e práticas estabelecidas (p.148).

Ainda para o referido autor, nessa relação com a serra, da qual se dizem “filhos apartados”, podem ser encontrados elementos para uma discussão sobre identidade e territorialidade. A Serra Negra não possui relevância econômica para o grupo, mas tem grande importância ritual, o que “contradiz uma série de pressupostos sobre a relação índio-terra e reintroduz a discussão sobre territorialidade em outros termos que não a da utilização meramente pragmática da identidade étnica ou do território” (Barbosa, 2003: 147).

Considerações: Em nome de qual Lei?

Ao longo deste capítulo, procurei demonstrar algumas dinâmicas socioambientais que perpassam o ambiente que envolve a Serra Negra.

A Serra Negra, penso, não deve ser percebida somente como um lugar no qual estão presentes espécies botânicas e zoológicas, algumas consideradas endêmicas (somente encontradas ali e por isso recebendo esforços, por parte das políticas ambientais, concentrados em sua conservação). Não deve ser percebida, também, somente como

detentora de uma geografia e hidrografia complexa. A Serra Negra é um ambiente de relações que se constituem historicamente. Desde os tempos dos índios "brabios" e das bandeiras, passando pelos governos ditatoriais e, atualmente, com a questão do ICMBIO e o Auricuri dos atuais índios Pipipã de Kambixuru. Em outras palavras, a Serra Negra só é Serra Negra devido ao seu processo histórico.

Algo que podemos interpretar desta análise é o histórico de violências institucionais, desde pelo menos o início do século XVIII. Se naquela época, os atores institucionais existentes, como o rei e o clero, perseguiram os povos indígenas por serem considerados "bravios", "selvagens", "bárbaros", "pagãos", atualmente, órgãos de fiscalização ambiental, assumindo esse papel, fazem com que os atuais povos sejam percebidos, muitas vezes, como "inimigos da conservação da biodiversidade". Tais violências, embasadas em dispositivos jurídicos, assumem a forma das "guerras justas", seja pela evangelização dos infiéis ou através de uma educação ambiental (que desconsideraria uma diversidade de saberes) aos que, supostamente, destroem o ambiente.

A desconsideração de todo um amplo sistema de conhecimento, historicamente processual e dinâmico, embasa-se em dispositivos normativos que asseguram ao Estado (neste caso o ICMBIO) os mecanismos de controle e decisão sobre a área. Tais concepções ancoram-se na concepção da efetividade de um modelo colonialista de territorialização e manejo do ambiente (Ferreira, 2014), em muito semelhante a "Tragédia dos Comuns" postulada por Hardin (1968). Contudo, algumas situações empíricas demonstraram que tal modelo torna-se inoperante, uma vez que as populações, em processos coevolutivos com o seu ambiente, estabelecem seus próprios sistemas de manejo.

Não podemos deixar de questionar se realmente há uma "oposição de interesses constitucionalmente protegidos" (assim como consta no TAC) ou se as interpretações jurídicas para determinadas categorias tornam-se insustentáveis diante certas demandas contemporâneas. Dito isto, deve haver um pleno reconhecimento dos sujeitos envolvidos de que os esforços são dirigidos para a manutenção de um determinado lugar. Talvez, caso não fossem prezadas as dicotomias que, aparentemente, nos afastam (ao invés de nos aproximar) do que chamamos de "vida", tais situações empíricas, se não inexistentes, assumiriam outras formas. Ao perceber a "vida" como um processo dinâmico, no qual as possibilidades do "ser" são mais importantes do que os "elementos" em si, dialeticamente, o ambiente seria percebido de uma forma mais ampla (Ingold, 2000; Ingold e Kurtilla, 2000).

O cenário que se desenrola, sobre a questão das sobreposições territoriais, ganha novo enfoque a partir da compatibilidade entre os objetivos de preservação do ambiente e

de realização dos direitos indígenas através do regime de dupla afetação (Ferreira, 2014). Segundo resume Ferreira (2014: 384), "o regime jurídico de dupla afetação de bem público da União é uma prerrogativa exclusiva da Presidência da República, segundo interesse público, atribui mais de uma destinação ao bem". A referida autora ainda nos concede os recentes casos nos quais tal atribuição ocorreu, sendo no ano de 2005 a Terra Indígena (TI) Raposa Serra do Sol, em Roraima, ao Parque Nacional do Monte Roraima; Em 2006 do Parque Nacional do Araguaia, ao decreto de homologação da TI Inãwébohona, no Tocantins; e em 2012, na TI Riozinho do Alto Envira, no Acre, a UC de uso sustentável da Floresta Nacional de Santa Rosa dos Purus.

A equidade, desta forma, torna-se um grande desafio à convivialidade entre os atores envolvidos (Ferreira, 2014). A referida autora, contudo, ressalta que não se deve generalizar e simplificar uma situação plural encontrada em Terras Indígenas e Unidades de Conservação, como se constituíssem um bloco monolítico de bens da União, não considerando a diversidade de culturas indígenas e diferenças entre as categorias de manejo. O reconhecimento e a proteção das "terras tradicionalmente ocupadas" e/ou "territórios tradicionais", uma vez que estas se constituem a partir dos processos coevolutivos dos povos com os seus ambientes, se afiguram, para Barreto Filho (2014:287), "como parte e parcela de uma gestão ambiental e territorial que se pretenda democrática, colaborativa, participativa e integradora".

Os mecanismos de pacificação e tutela militar, destrinchados por Pacheco de Oliveira (2014) em uma análise sobre povos indígenas e o controle sobre favelas e periferias, como pontua o próprio autor, nos revelam um processo de construção nacional (*Nation Building*) que nos permite refletir sobre as ideologias de exclusão. Tais processos de exclusão, afastando-se de uma lógica colaborativa e participativa, leva à tona determinados questionamentos por parte dos indígenas Pipipã, que reforçam os conflitos. Questiona-se, por exemplo, uma efetiva proteção do que é chamado, por eles, de "matas", uma vez que algumas proibições impostas não são exigidas de não-indígenas, e inclusive, de políticas federais.

Opera-se, portanto, com a dúvida da categoria de uma efetiva "conservação da biodiversidade" que desconsidera os saberes dos povos, enquanto as Políticas de Aceleração de Crescimento (PAC), através da construção do Eixo Leste do canal do Projeto de Integração do rio São Francisco (PISF), atravessa o território indígena Pipipã que é reivindicado, causando intenso desmatamento (autorizado e legitimado pelos próprios órgãos ambientais competentes).

Além disto, ainda nesta obra e suas consequências, alguns acontecimentos presenciados por certos indígenas Pipipã agravam ainda mais a situação de insatisfação relacionada às políticas ambientais que são adotadas. A descoberta (não comunicada oficialmente às lideranças indígenas) do que pode vir a ser sítios arqueológicos, cercados para evitar a entrada de "estranhos" e, posteriormente sendo removidos, nos demonstra um pouco da gestão civil e militar (uma vez que o Exército brasileiro é responsável por certos setores do empreendimento) que ainda é exercida em territórios indígenas. Tais atos, como procurei demonstrar, desconsideram todo um ambiente dinâmico e processual, negligenciando os saberes indígenas ali presentes.

Saberes esses que, vale destacar, constituem um dos pilares da identidade dos Pipipã, quando durante o Auricuri, também são realizadas atividades escolares. Professores, professoras e os jovens de várias aldeias, reunidos, aprendem com os seus mais antigos as histórias de seus antepassados e, inclusive, a respeitarem a Serra Negra. Através de outros tantos dispositivos jurídicos (assim como os que garantem as terras indígenas e o meio ambiente), os sistemas de ensino diferenciado, bem como os direitos da criança e do adolescente, devem ser resguardados.

De forma semelhante, tais nuances também se enquadrariam em conceituações que envolveriam as questões sobre patrimônio (como a Chancela da Paisagem Cultural, através da Portaria IPHAN 187/ 2009). Relacionado aos povos indígenas, além de algumas expressões, especificamente no “Livro dos Lugares” do IPHAN, encontramos registrados ambientes significativos para alguns grupos. A Cachoeira do Iauaretê, lugar sagrado para os povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM), por exemplo, em seu Dossiê de registro, elenca um complexo de lugares que remetem as narrativas de origem de alguns povos. De forma semelhante, recentemente o ritual do Quarup, de realização de 10 povos do Xingu em homenagem aos seus mortos, teve pedido para ser registrado como Patrimônio Nacional.

Esses exemplos demonstram um pouco dessa diversidade de manifestações que estão associadas aos ambientes. É de se questionar, nesta mesma via, o porquê da Serra Negra, como patrimônio dos povos indígenas do Nordeste, e o ritual do Auricuri também não serem assim reconhecidos. Em um cenário de marginalização e deslegitimação, a circunstância dos povos indígenas que se encontram em tal região do Brasil se apresenta em uma face perversa, na qual facilmente se atribui a alcunha de que “não existem índios no Nordeste”. Essas manifestações, acredito, também constituem o que percebemos como "vida", seguindo as asserções de Ingold (2000).

Como destacado por Andrade (2013) em relação ao Parque Nacional do Catimbau e a situação conflituosa existente com os índios Kapinawá, em tempos de hegemonia de um

discurso do “capitalismo verde”, impasses desse tipo ganharão visibilidade e dividirão (como já fazem) opiniões.

Muito mais do que a garantia de um acesso a terra (entendida como unidade física), o que se procurou problematizar é a garantia de direitos associados (educação, saúde, patrimônio, etc) e que são impedidos de fluírem, devido a entraves gerados por percepções consideradas antagônicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As atividades de caça, ou mais propriamente falando, as diversas ações que se emaranham na disposição para se caçar, se precipitam em movimentos de afirmação identitária. Ao lidar com a distribuição heterogênea do conhecimento entre os indivíduos, reconheço que tais percepções não se encontrariam em todos os sujeitos de uma mesma comunidade. Dentro desta, esses conhecimentos podem implicar também em determinados status, legitimando alguns indivíduos perante outros.

A importância do movimento da caça não se ater exclusivamente a necessidades nutricionais, mas a outros fatores como de reconhecimento territorial, transmissão (e geração) de conhecimento, lazer, contato com os antepassados. A multiplicidade de interações que assim podem ser disparadas demonstram um ambiente plural e dinâmico.

Para sua realização, os indígenas geram sistemas de conhecimento locais, um “estoque técnico” que possibilita a adoção de determinados mecanismos e processos. Tais processos sociotécnicos encontrariam (re)significações a partir das experiências individuais. Não a toa, mesmo com uma perda da cobertura florestal, declínio populacional da fauna e a impossibilidade do acesso aos territórios ancestrais, as atividades de caça persistem, se não em quantidade, mas em intensidade. A capacidade de transformação de tais processos, atuando na construção daqueles nichos, indicam para a co-evolução dos organismos com o seu ambiente e que no caso aqui analisado, encontrou a caça como um dos feixes desse emaranhado.

Nos “sertões da Serra Negra”, a ação dos organismos (não somente os humanos) transforma os ambientes, nichos que se constroem para que esses organismos possam habitar. Não diferentemente, o caçador participa dessa ação de transformação do ambiente e dizendo isto, não me ateno exclusivamente ao fato de existir um abate de outro animal. A própria existência do caçador habitar o mato e de ser habitado por este, exerce ações significativas nos outros organismos, como o veado-do-mato, um caititu, funcionários do ICMBIO, FUNAI, fazendeiros, caçadores não-indígenas, os seres encantados, enfim, uma polifonia, sons que habitam esses sertões. Em tais emaranhados, cada qual teria sua relação de poder e forma de ação específica no ambiente.

A marginalização de todas as atividades de caça, indicadas como as principais causadoras do declínio populacional da fauna em muitas regiões, deve dar lugar a uma forma de compreensão (e relativização) que se pretenda mais ampla. Nesse caso, não basta

apenas gerar dados e análises sobre essas atividades, mas sobre outros fatores que atuam no ambiente e, inclusive, da ação do próprio pesquisador. No caso Pipipã, por exemplo, as políticas voltadas para tal ambiente devem considerar os impactos causados pelas obras do PAC, a não delimitação territorial, a atuação do ICMBIO e de antigas ações executadas na região.

Não devo deixar de pontuar novamente um paradoxo que assim como eu, outros devem ter percebido. Como observamos, afirma-se que determinados ambientes não podem coexistir pacificamente com a presença humana. Para que isso ocorra, contudo, a ação de “cientistas naturais” deve ocorrer. Evidentemente o fato aqui não seria, em si, a presença humana ou não, mas de quais humanos estariam neste ambiente. A legitimação de determinados saberes e a consequente desconsideração de outros pode nos revelar cenários de discriminação que se emaranham, por exemplo, em aspectos econômicos, raciais e identitários.

A diversidade de sobreposições ideológicas de apropriação territorial podem indicar uma sincronicidade nos objetivos que se pretenda alcançar. Ao considerarmos o caso da Serra Negra, por exemplo, observamos pelo menos três movimentos, sendo (1) aquele embasado na cosmologia indígena, (2) em categorizações conservacionistas e (3) uma última relativa a questões patrimoniais. Se bem observarmos, todas elas atentam para a necessidade de se proteger a Serra Negra.

Um diálogo no qual os sujeitos possam se escutar e, conjuntamente, decidirem sobre objetivos em comum, torna-se muito mais interessante do que (in)disposições para algumas coisas. Lembro de em uma conversa na Serra Negra, um experiente caçador comentar que seria muito bom uma iniciativa na qual pudessem reflorestar árvores de massaranduba (*Pouteria* sp.). Importante notarmos que o fruto desta árvore é alimento de caititus, mas principalmente de algumas espécies de psitacídeos, que voam até a chã (parte alta) da serra, onde as árvores frutificam. Um dos motivos elencados como importantes para o estabelecimento da REBIO seria a existência do periquito cara-suja (*Pyrrhura griseipectus*), espécie considerada ameaçada. Abordar aspectos inerentes aos sistemas de conhecimento Pipipã poderia ser uma via de diálogo entre os diversos “sujeitos da ação” existentes neste ambiente. Os caçadores afirmam não abaterem espécies de psitacídeos uma vez que “falam que nem gente”.

A interação que determinados organismos estabelecem com o seu ambiente gera sentimentos de identificação e que no caso aqui analisado, repercute na significação da Serra Negra como marco identitário do povo Kambiwá e Pipipã de Kambixuru. Sobre a questão de ambientes, identidade étnica, movimentos sociais e lutas por direitos, cabe uma reflexão

de um toante, encontrado, com alguma semelhança, entre vários povos indígenas do Nordeste:

Papagaio verde e amarelo
Que comeu na chã da serra
Canta e voa meu papagaio
É Deus no céu e os índios na terra

No período no qual esta tese era redigida e, para além deste, durante a minha formação acadêmica (iniciada em 2005), severos ataques foram feitos tanto aos direitos ambientais quanto aos direitos dos povos indígenas e comunidades tradicionais. Não cabe aqui enumerar todos (e são vários), mas de refletir sobre as necessidades e demandas circunstanciais que se apresentam. Quando ataques são efetuados, pelos mesmos sujeitos, às questões ambientais e indigenistas, acredito que passa da hora da existência de processos colaborativos que unam ao invés de separar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AISHER, A. 2007. Voices of Uncertainty: Spirits, Humans and Forests in Upland Arunachal Pradesh, India. **Journal of South Asian Studies** 30(3): 479-498.

AIYADURAI, A. 2007. **Hunting in a Biodiversity Hotspot: A survey on hunting practices by indigenous communities in Arunachal Pradesh, North-east India. Technical report.** Submitted to The Rufford Small Grants Foundation, United Kingdom.

ALBUQUERQUE, U.P.; ARAÚJO, E; LIMA, A; SOUTO, A; BEZERRA, B; FREIRE, E.M.X.; SAMPAIO, E.; CASAS, F.L.; MOURA, G; PEREIRA, G; MELO, J.G.; ALVES, M.; RODAL, M, SCHIEL, M; NEVES, R.L.; ALVES, R.R.N., AZEVEDO- JÚNIOR, S.; TELINO JÚNIOR, W. (2012). Caatinga revisited: ecology and conservation of an important seasonal dry forest. **Scientific World Journal** 2012.

ALBUQUERQUE, U.P & ALVES, A.G.C. 2014. O que é Etnobiologia? In: **Introdução à Etnobiologia.** Ulysses Paulino de Albuquerque (org.). Recife: NUPEEA. pp.17-22.

ALBUQUERQUE, U.P & MEDEIROS, P.M. 2013. Introdução à etnobiologia de bases ecológicas e evolutivas. In: **Etnobiologia: bases ecológicas e evolutivas.** ALBUQUERQUE, U.P. e MEDEIROS, P.M. (Orgs.). Recife: NUPEEA. pp.9-14.

ALMEIDA, M.B.; LIMA, E.C.; AQUINO, T.V. & IGLESIAS, M.P. 2002. Caçar. In: CUNHA, M.C. & ALMEIDA, M.B. (Orgs.). **Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações.** São Paulo: Companhia das Letras. Pp.311-336.

ALVARD, M. S. & ROBINSON, J. G., REDFORD, K. H. 1997. The sustainability of subsistence hunting in the neotropics. **Conservation Biology** 11(4): 977-982.

ALVES, A.G.C. 2008. **Pesquisando pesquisadores: aspectos epistemológicos na pesquisa etnoecológica.** Resumo da apresentação do autor no Simpósio "Os conhecimento tradicionais frente à ciência, ao Estado e ao mercado: impasses e diálogos", organizado pela Associação Brasileira de Antropologia, durante a 60 RSBPC, Campinas.

ALVES, A.G.C. 2014. Não perguntem apenas o que devemos ensinar em etnoecologia: perguntem primeiro o que a etnoecologia tem a nos ensinar. In: **A Etnobiologia na educação ibero-americana: compreensão holística e pluricultural da biologia**. Feira de Santana: EDUEFS. pp.501-511.

ALVES, A.G.C & ALBUQUERQUE, U.P. 2014. Etnobiologia ou Etnoecologia? In: **Introdução à Etnobiologia**. Ulysses Paulino de Albuquerque (org.). Recife: NUPEEA. pp.29-33.

ALVES, R.R.N.; LEITE, R.C.; SOUTO, W.M.S.; BEZERRA, D.M.M., LOURES-RIBEIRO, A. 2013. Ethno-ornithology and conservation of wild birds in the semi-arid Caatinga of northeastern Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine** 9:14.

ALVES, R.R.N.; MENDONÇA, L.E.T.; CONFESSOR, M.V.A.; VIEIRA, W.L.S. & LOPEZ, C.S. 2009. Hunting strategies used in the semi-arid region of northeastern Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine** 5:12.

AMARAL, P. 2004. **Levantamento de caça na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã**. Relatório Final. Coordenador: Dr. Helder Lima de Queiroz, Diretor Técnico/ Científico do IDSM.

ANDERSON, E.N. 1996. **Ecologies of the Heart: emotion, belief, and the environment**. New York: Oxford University Press.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida. 2013. **Kapinawá: o processo de construção de um grupo étnico**. In: Anais da IV Reunião Equatorial de Antropologia (Grupo de Trabalho: Dinâmicas territoriais, processos políticos e lógicas identitárias).

ATRAN, S. 1998. Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars. **Behavioral and Brain Sciences** 21, 547–609.

AYRES, J.M. & AYRES, C. 1970. Aspectos da caça no alto rio Aripuanã. **Acta Amazonica** 9(2): 287-298.

BARBOSA DA SILVA, A. 2009. Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani do Mato Grosso do Sul. **Tellus** 16: 81-104.

BARBOSA DE OLIVEIRA, F.C. 2012. **Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no baixo Teles Pires**. Brasília: Paralelo 15, 2012. 386p.

BARBOSA, W.D. 2003. **A Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã**. Rio de Janeiro: Contra Capa;LACED.

BARRETO FILHO, H.T. 2001 **Da Nação ao Planeta através da Natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo: USP.

BARRETO FILHO, H. T. 2001. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental.pp.53-65.

BARRETO FILHO, H. T.. 2014. Gestão Ambiental e Territorial: um panorama dos espaços territoriais e especialmente protegidos no Brasil. In: LITTLE, Paul: **Os novos desafios da política ambiental brasileira**. Brasília: IEB. PP.274-303.

BARTH, F. 2000a. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Pp.107-140.

BARTH, F. 2000b. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Pp.141-165.

BARTH, F. 2000c. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Organização de Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. p. 167-186.

BARTH, F. 2002. An Anthropology of Knowledge. **Current Anthropology** 43 (1).

BENSUSAN, Nurit. 2001. Terras Indígenas: as primeiras unidades de conservação. In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp.66-73.

BENSUSAN, N. 2014. Diversidade e unidade: um dilema constante. Uma breve história da ideia de conservar a natureza em áreas protegidas e seus dilemas. In: BENSUSAN, Nurit e PRATES, Ana Paula: **A diversidade cabe na unidade? áreas protegidas no Brasil**. Brasília: IEB. Pp..30-81

BERDUC, A.J. & CHIARAVIGLIO, M. s/d. **Usos de la fauna silvestre por los pobladores del norte Cordobés: importancia em la economia familiar, aplicación a la educación y el desarrollo sustentable**. Informe de beca de la Secretaría de Extensión Universitaria, Universidad Nacional de Córdoba.

BERKES, F; COLDING, J; FOLKE, C. 2000. Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management. **Ecological Applications** 10 (5): 1251-1262.

BEZERRA, D.M.M.; ARAÚJO, H.F.P.; ALVES, R.R.N. 2012. Wild birds as source of food in the semi-arid region of Rio Grande do Norte State, Brazil. **Sitientibus Série Ciências Biológicas** 11: 177-183.

BEZERRA, D.M.M.; ARAÚJO, H.F.P.; ALVES, R.R.N. 2011. Avifauna silvestre como recurso alimentar em áreas de semiárido no estado do Rio Grande do Norte, Brasil. **Sitientibus** 11(2): 177–183.

BOURDIEU, P. 2012. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. pp.107-133.

CARVALHO, Maria Rosário. 2009. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. **Caderno CRH** 22(5): 507-521.

CASAL, M. A. de. 1817. **Corografia Brazilia, ou Relação Histórico-Geografica do Reino do Brazil**. Tomo II.

CASTELLETTI, C.H.M. ; SANTOS, A.M.M.; TABARELLI, M. ; SILVA, J.M.C. 2003. Quanto ainda resta da Caatinga? Uma estimativa preliminar. In: Inara Roberta Leal; Marcelo Tabarelli; José Maria Cardoso da Silva. (Org.). **Ecologia e conservação da Caatinga**. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 2003. pp. 719- 734.

CECHIN, Sonia Zanini ; MARTINS, Marcio. 2000. Eficiência de armadilhas de queda (pitfall traps) em amostragens de anfíbios e répteis no Brasil. **Revista Brasileira de Zoologia** 17 (3): 729-740.

CLIFFORD, J. 1998. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro, UFRJ. p.17-62.

COLCHESTER, Marcus. 2004. Conservation Policy and Indigenous Peoples. **Cultural Survival Quarterly** 28. Disponível em : <http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/none/conservation-policy-and-indigenous-peoples>.

COLDING, J. & FOLKE, C. 2001. Social taboos: ‘invisible’ systems of local resource management and biological conservation. **Ecological Applications** 11: 584-600.

COSTA, L.P.; LEITE, Y.L.R.; MENDES, S.L. & DITCHFIELD, A.D. 2005. Mammal Conservation in Brazil. **Conservation Biology** 19 (3): 672-679.

CUESTA-RIOS, E.Y.; VALENCIA-MAZO, J.D. & JIMÉNEZ-ORTEGA, A.M. 2007. Aprovechamiento de los vertebrados terrestres por una comunidad humana en bosques tropicales (Tutunendo, Chocó, Colombia). **Revista Institucional Universidad Tecnológica del Chocó: Investigación, Biodiversidad y Desarrollo** 26 (2): 37-43.

CUEVA, R.; ORTIZ, A & JORGENSON, J.P. 2004. Cacería de fauna silvestre en el área de amortiguamiento del Parque Nacional Yasuní, Amazonía Ecuatoriana. **MEMORIAS: Manejo de Fauna silvestre en Amazonia y Latinoamérica**: 524-539.

CUNHA, M.C. 2009. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo, Cosac Naify, p.301-310

DIEGUES, A. C. 2000. **O mito moderno da natureza intocada**. 3 ed. São Paulo: Hucitec.

DIEGUES, Antonio Carlos. 2004. Saberes tradicionais e conservação. In: **Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica**- coletânea de textos apresentados no Seminário alternativas de manejo sustentável de recursos naturais do Vale do Ribeira (1999). Antônio Carlos Diegues e Virgílio M. Viana (orgs). São Paulo: HUCITEC: NUPAUB: CEC. pp.9-22.

DUDLEY, N.; HIGGINS-ZOGIB, L. & MANSOURI, S. 2005. **Beyond Beliefs: linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation** . Switzerland: WWF: ARC.

DUDLEY, N.; HIGGINS-ZOGIB, L. & MANSOURIAN, S. 2009. The Links between Protected Areas, Faith, and Sacred Natural Sites. **Conservation Biology** 23(3): 568-577. Dufrene e Legendre (1997)

DUMORA, C. 2006. Viver e sobreviver numa Área de Proteção Ambiental: o caso da pequena agricultura familiar em uma das comunidades rurais da APA de Guaraqueçaba. **Desenvolvimento e Meio Ambiente** (14): 47-67.

DUNN, M. 2004 . **Re-interpreting the Impacts of Indigenous Hunting: A Participatory Geographic Analysis of Miskito Wildlife Use in Eastern Honduras.** Unpublished M.A. thesis, Department of Geography and Environmental Studies, Carleton University, Ottawa, Canada.

FALEIRO, R. P. 2005. **Unidade de Conservação versus Terra Indígena, um Estado em conflito: estudo da influência da pessoa na gestão pública.** Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Brasília: UnB.

FEIJÓ, Anderson; GARBINO, Guilherme S.T.; CAMPOS, Bruno A.T.P.; ROCHA, Patrício A.; FERRARI, Stephen F.; LANGGUTH, Alfredo. 2015. Distribution of *Tolypeutes* Illiger, 1811 (Xenarthra: Cingulata) with comments on its biogeography and conservation. **Zoological Science** 32: 77-87.

FERNANDES, B. M. 2013. Questão agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: STEDILE, Pedro (Org.): **A Questão Agrária no Brasil: o debate na década de 2000**, 173-238. São Paulo: Expressão Popular.

FERNANDES-FERREIRA, H.; MENDONÇA, S.V.; ALBANO, C.; FERREIRA, F.S.; ALVES, R.R.N. 2012. Hunting, use and conservation of birds in Northeast Brazil. **Biodiversity and Conservation**: 221-244.

FERREIRA, I. V. 2014. O dilema das terras indígenas no SNUC: uma nova abordagem de um velho problema. In: BENSUSAN, Nurit e PRATES, Ana Paula: **A diversidade cabe na unidade? áreas protegidas no Brasil.** Brasília: IEB. PP. 364-397.

FOUCAULT, M. 1979. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, M. 2012. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola.

FRAGOSO, J.M.V.; SILVIUS, K.M. & VILLA-LOBOS, M. 2000. **Wildlife Management at the Rio das Mortes Xavante Reserve, MT, Brazil: Integrating Indigenous Culture and Scientific Method for Conservation**. Vol. 4. Brasília: World Wildlife Fund-Brazil.

FRESCAROLO, Frei V. de. 1883. Informações sobre índios bárbaros dos sertões de Pernambuco. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro XLVI**. Rio de Janeiro.

GALINDO, M. 2011. A submergência tapuia. In: OLIVEIRA, João Pacheco de: **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contra Capa. Pp. 167-216.

GALLOIS, D.T. 2004. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental. Pp.37-41

GAYER, Corina Carmen. 2008. Diversidade cultural e diversidade biológica no Monte Pascoal. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro Manuel, et alli. **Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis**. Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCS - Edições UESB. 2008, 500p.

GILCHRIST, G.; MALLORY, M.; MERKEL, F. 2005. Can Local Ecological Knowledge contribute to wildlife management? Case studies of migratory birds. **Ecology and Society** 10(1), 20. [online].

GOMES, Alexandre Oliveira. **Aquilo é uma coisa de índio: objeto, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará**. 2012. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Recife: UFPE.

GREINER, C & KATZ, H. 2001. Corpo e processos de comunicação. **Revista Fronteiras-estudos midiáticos III** (2): 65-74.

GRÜNEWALD, R.A. 1993. “**Regime de Índio**” e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional, UFRJ.

GRÜNEWALD, R.A. 1999. Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Umã. In: João Pacheco de Oliveira (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Pp.137-172

GUEVARA, L.G. & GARCIA, V.V. 2003. “Haciendo la vida”: relaciones ambientales de gênero em torno a la cacería en una comunidad indígena del sureste Veracruzano. **Revista de estudios de genero**.

GUHA, R. 2000. O Biólogo autoritário e a arrogância do anti-humanismo. In: Diegues, A.C. (Org.), **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: NUPAUB;HUCITEC;ANNABLUME. 81-100.

GUNDERSON, L.H. Ecological resilience-in theory and application. **Annu. Rev. Ecol. Syst** **31**: 425-439.

GUSMÃO, N.M.M. de 1999. Herança Quilombola: negros, terras e direito. In: Bacelar, J. & Caroso, C. (orgs.). **Brasil: um país de negros?** Rio de Janeiro: Pallas. Pp. 143- 162.

HANAZAKI, N.; ALVES, R.R.N. & BEGOSSI, A. 2009. Hunting and use of terrestrial fauna used by Caiçaras from the Atlantic Forest coast (Brazil). **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine** **5**:36.

HANNERZ, U. 1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. **Mana** **3**(1): 7-39.

HARDIN, G. 1968. The tragedy of commons. **Science** **162**: 1243-1248.

HENFREY, T. 2002. **Ethnoecology, Resource Use, Conservation and Development in a Wapishana Community in the South Rupununi, Guyana**. Unpublished Ph. D. dissertation, Department of Anthropology and Durrell Institute of Conservation and Ecology, University of Kent at Canterbury.

HERBST, D.F.; HANAZAKI, N. 2014. Local ecological knowledge of fishers about the life cycle and temporal patterns in the migration of mullet (*Mugil liza*) in Southern Brazil. **Neotropical Ichthyology** **12**(4): 879-890.

HILL, K. & HAWKES, K. 1983. Neotropical hunting among the Aché of eastern Paraguay. In: Hames, R.B. & Vickers, W.T. (Eds.) **Adaptive Responses of Native Amazonians**. Orlando, FL: Academic Press. Pp. 139-188.

HUNTINGTON, H.P. 2000. Using traditional ecological knowledge in science: methods and applications. **Ecological Applications** **10** (5): 1270-1274.

IKEYA, K. 1994. Hunting with dogs among the San in the central Kalahari. **African Study Monographs** **15** (3): 119-134

INGOLD, T. 1990. An Anthropologist looks at Biology. **Man** **25** (2): 208-229.

INGOLD, T. 2000. **The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill**. New York, Routledge, 465p.

INGOLD, T. 2006. Sobre a distinção entre Evolução e História. **Antropolítica** **20**: 17- 36.

INGOLD, T. 2012a. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos** (37): 25-44.

INGOLD, T. 2012b. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold**. Steil CA e Carvalho ICM (orgs.). São Paulo, Terceiro Nome, p.15-30

INGOLD, T. & KURTTILA, T. 2000. Perceiving the Environment in Finnish Lapland. **Body & Society** 6.

IUCN. 1994. **Guidelines for protected area management categories**.

KATZ, H. & GREINER, C. 2005. Por uma teoria do corpomídia. In: **O corpo: pistas para estudos indisciplinados**. Christine Greiner. São Paulo: Annablume.

KUPER, Adam. 2008. **A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito**. Recife: EDUFPE. 340p.

KINOUCI, M.R. 2014. Plano de Manejo: fundamentos para mudança. In: **A Diversidade cabe na Unidade? áreas protegidas no Brasil**. BENSUSAN, N. & PRATES, A.P. (Orgs.). Brasília: IEB: 220-249.

LALAND, K.N. & BOOGERT, N.J. 2008. Niche construction, co-evolution and biodiversity. **Ecological Economics**.

LASIMBANG, Jannie. 2004. National Parks: indigenous resource management principles in protected areas and indigenous peoples of Asia. **Cultural Survival Quarterly** 28.

LEITÃO, S. 2004. Superposição de leis e de vontades: por que não se resolve o conflito entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação? In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp.17-23

LÉO NETO, N. 2011. **A “Ciência da Caça”: estratégias e construções simbólicas associadas às atividades cinegéticas entre os índios de Atikum-Uma**. Dissertação (Mestrado em Ciências Biológicas – Zoologia). João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.

LEÓN, P. & MONTIEL, S.A. 2008. Wild Meat Use and Traditional Hunting Practices in a Rural Mayan Community of the Yucatan Peninsula, Mexico. **Human Ecology** 36: 249–257.

LITTLE, P. E. 2006. Ecologia Política como Etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos** 25: 85-103.

LITTLE, P.E. 2002. Territórios Sociais E Povos Tradicionais No Brasil: Por Uma Antropologia Da Territorialidade. **Série Antropologia** 322.

MACKAY, Fergus; CARUSO, Emily. 2004. Indigenous Lands or National Parks? **Cultural Survival Quarterly** 28. Disponível em: <http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/none/indigenous-lands-or-national-parks>.

MADZOUL, Y.C. & EBANEGA, M.O. 2006. Wild game and its use in the tropical environment, Cameroon: the forest in search of a balance between exploitation for survival and conservation in the Northern region of Boumba-Bek (South East Cameroon). **Nature & Faune** 21 (1): 18-33.

MARQUES, J.G.W. 2001. Pescando Pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica. São Paulo: NUPAUB.

MATURANA, Humberto. 1998. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 98 p.

MATURANA, Humberto. 2014. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. 2 ed. Belo Horizonte: EDUFMG.

MEDEIROS, Maria Franco Trindade. 2010. A interface entre a história, a etnobiologia e a etnoecologia. In: **Aspectos históricos na pesquisa etnobiológica**. Medeiros, Maria Franco Trindade (org.). Recife: NUPEEA. pp.9-16

MFUNDA, I.M. & ROSKRAFT, E. 2010. Bushmeat hunting in Serengeti, Tanzania: An important economic activity to local people. **International Journal of Biodiversity and Conservation** 2 (9): 263-272.

MIRANDA, J.R. & MANGABEIRA, J.A.C. 2002. **Extrativismo animal em zona de fronteira agrícola na Amazônia: o caso do município de Machadinho d'Oeste-RO**. Embrapa, Documentos 16.

MMA (Ministério do Meio Ambiente). 2008. **Estatística florestal da caatinga**. Ano 1. Natal:APNE.

MMA, Ministério do Meio Ambiente. 2014. **Sumário Executivo do Plano de Ação Nacional para a Conservação do Tatu-Bola**.

MOTA, C. N. 2005. Performance e Significações do Toré. In: **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Grunewald, Rodrigo de Azeredo (org.). Recife:Fundaj, Editora Massangana. pp.173-186.

MURA, Fábio. 2011. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da Técnica e da tecnologia. **Horizontes Antropológicos** (36): 95-125.

NAZAREA, V.D. 1999. A view from a point: Ethnoecology as situated knowledge. In: NAZAREA, V.D. **Ethnoecology: situated knowledge/located lives**. University of Arizona press.

NAZAREA, Virginia D. 2006. Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation. **Annu. Rev. Anthropol** 35: 317–335

NOVARO, Andres J.; REDFORD, Kent H; BODMER, Richard E. 2000. Effect of hunting in source-sink systems in the Neotropics. **Conservation Biology** 14 (3). pp.713-721.

OLIVEIRA, R.C. 1998. **O trabalho do Antropólogo**. Brasília, Paralelo 15; São Paulo, Editora UNESP.

ORLOVE, B. 2006. The Third Stage of Ecological Anthropology Processual Approaches. In: **The Environment in Anthropology: a reader in Ecology, Culture and Sustainable living**. Haenn N, Wilk RR (eds). New York University Press.

OWUSU, E.H.; NTIAMOA-BAIDU, Y & EKPE, E.K. 2006. The dependence of local people on bushmeat in the Afadjato and Agumatsa Conservation Area, Ghana. **Nature & Faune** 21 (1): 33-44.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 1999. Uma etnologia dos “índios misturados”: a situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: João Pacheco de Oliveira (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Pp.11-40.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 2014. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. **Mana** 20(1): 125-161.

PARAJULI, P. 1998. Beyond capitalized nature: ecological ethnicity as an arena of conflict in the regime of globalization. **Ecumene** 5 (2): 186-217.

PATTISELANNO, F. 2004. **Wildlife utilization and food security in West Papua, Indonesia**. Paper presented in SEARCA Agriculture and Development Seminar Series.

PATTISELANNO, F. & KOIBUR, J.F. 2008. Cuscus (Phalangeridae) Hunting by Biak Ethnic Group in Surrounding North Biak Strict Nature Reserve, Papua. **HAYATI Journal of Biosciences** 15 (3): 130-134.

PEREIRA DA COSTA, Francisco A. 1953. **Anais pernambucanos: 1701-1739**, vol V. Recife: Arquivo Público Estadual.

PERES, Carlos A. 1994. Indigenous reserves and nature conservation in Amazonian forests. **Conservation Biology** 8(2): 586-588.

PERES, C.A. 2000. Effects of subsistence hunting on vertebrate community structure in Amazonian forests. **Conservation Biology** 14 (1): 240-253.

PERES, Carlos A. 2005. Why we need Megareserves in Amazonia. **Conservation Biology** 19 (3): 728–733.

PERES, Carlos A.; TERBORGH, John W. 1995. Amazonian nature reserves: an analysis of the defensibility status of existing conservation units and design criteria for the future. **Conservation Biology** 9 (1): 34-46.

PIANCA, C.C. 2004. **A caça e seus efeitos sobre a ocorrência de mamíferos de médio e grande porte em áreas preservadas de mata Atlântica na Serra de Paranapiacaba (SP)**. Dissertação (Mestrado em Ecologia de Agroecossistemas). Piracicaba, São Paulo.

POMPA, C. 2011. História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII-XIX. In: OLIVEIRA, João Pacheco de: **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contra Capa. PP.267-294.

PRADO, R.M. 2012. Viagem pelo conceito de populações tradicionais, com aspa. In: **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold**. Steil CA e Carvalho ICM (orgs.). São Paulo, Terceiro Nome. p173-190.

PRICE, S.A. & GITTLEMAN, J.L. 2007. Hunting to extinction: biology and regional economy influence extinction risk and the impact of hunting in artiodactyls. **Proc. R. Soc. B** 274: 1845–1851.

REDFORD, K. H. 1992. The empty forest. **Bioscience** 42: 412–422.

REDFORD, K. H. & ROBINSON, J. G. 1987. The Game of Choice: Patterns of Indian and Colonist Hunting in the Neotropics. **American Anthropologist** 89(3): 650-667.

REESINK, E. 2000. O Segredo do Sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: Organizadores: Luiz Sávio de Almeida, Marcos Galindo, Juliana Lopes Elias. **Índios do Nordeste: temas e problemas – II**. Maceió: EDUFAL. p.315-346

REO, N.J. & WHYTE, K.P. 2012. Hunting and Morality as Elements of Traditional Ecological Knowledge. **Human Ecology** 40, 15–27

REZENDE, J.P. & SCHIAVETTI, A. 2010. Conhecimentos e usos da fauna cinegética pelos caçadores indígenas “Tupinambá de Olivença” (Bahia). **Biota Neotrop.** **10**(1): 175-183.

ROA, M.M.G.; PIÑERA, E.J.N.; AGUIRRE, F.L.; MÉNDEZ, R.M. 2004. Factores que intervienen en la regulación local de la cacería de subsistencia en dos comunidades de la Selva Lacandona, Chiapas, México. **Etnobiología** **4**: 1-18.

ROBINSON J.G. & BODMER, R.E. 1999. Towards wildlife management in tropical forest. **J Wildl Man** **63**:1-13.

ROBINSON, J.G. & REDFORD, K.H. 1994. Measuring the sustainability of hunting in tropical forest. **Oryx** **28**: 249-256.

ROSA, H. L. 1988. **A Serra Negra: refúgio dos últimos “bábaros” do Sertão de Pernambuco** (Trabalho de Conclusão de Curso). Centro de Filosofia e Ciências Humanas Departamento de História. UFPE: Recife, 1988.

ROSS, E. B. 1978. Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology. **Current Anthropology** **19**(1): 1-36.

SAHLINS, M. 2001. **Como pensam os nativos: sobre o Capitão Cook, por exemplo**. São Paulo: EDUSP.

SALDANHA, S. M. 2002. **Fronteiras dos Sertões: conflitos e resistência indígena em Pernambuco na Época de Pombal** (Dissertação). Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Departamento de Pós-Graduação em História. UFPE: Recife.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. 2000. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. **Cadernos de História** **5** (6): 31-46.

SANTOS-FITA, D.; NARANJO, E.J.; RANGEL-SALAZAR, J.L. 2012. Wildlife uses and hunting patterns in rural communities of the Yucatan Peninsula, Mexico. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine** 8:38.

SANTILI, M. 2004. A cilada corporativa. In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental. Pp.11-14.

SANTILI, J. 2004. A lei de crimes ambientais se aplica aos índios? In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental. Pp.24-25

SARTRE, J.P. 2011. **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: L&PM.

SILVA, J.S.; EL-DEIR, A.C.A.; MOURA, G.J.B.; ALVES, R.R.N.; ALBUQUERQUE, U.P. 2014. Traditional Ecological Knowledge About Dietary and Reproductive Characteristics of *Tupinambis merianae* and *Hoplias malabaricus* in Semiarid Northeastern Brazil. **Human Ecology** 42, 901–911

SILVA, Valéria Brito. 2006. **Diagnóstico da desertificação no município de Ibimirim - PE**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em gestão e Políticas Ambientais). Recife. 88p.

SILVIUS, K.M. 2004. Bridging the gap between western scientific and traditional indigenous wildlife-management: the Xavante of Rio das Mortes Indigenous Reserve, Mato Grosso, Brazil. In: SILVIUS, K.M.; BODMER, R.E.; FRAGOSO, J.M.V. (Eds). **People in Nature: wildlife conservation in South and Central America**. New York: Columbia University Press. PP 37-49

SMITH, N.J.H. 1976. Utilization of game along Brazil's transamazon highway. **Acta Amazonica** 6(4): 455-466.

SOLDATI, G.T. 2013. Transmissão de conhecimento: origem social das informações e evolução cultural. In: **Etnobiologia: bases ecológicas e evolutivas**. ALBUQUERQUE, U.P. e MEDEIROS, P.M. (Orgs.). Recife: NUPEEA. pp.37-62.

SOUZA-MAZUREK, R.R.; PEDRINHO, T.; FELICIANO, X.; HILÁRIO, W.; GERÔNIO, S. & MARCELO, E. 2000. Subsistence hunting among the Waimiri Atroari Indians in central Amazonia, Brazil. **Biodiversity and Conservation** 9: 579– 596.

STEIL, C.A & CARVALHO, I.C.M. 2012. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: diálogos com Tim Ingold. In. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. Carlos Alberto Steil & Isabel Cristina de Moura Carvalho (orgs.). São Paulo: Terceiro Nome. pp.31-49.

THOMPSON, P. 1992. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TOLEDO, V.M. 1992. What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline. **Etnoecológica** 1(1): 5-20.

TOLEDO, V.M.; BARRERA-BASSOLS, N. 2009. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente** 20: 31-45.

TRINCA, C.T. & FERRARI, S.F. 2006. Caça em assentamento rural na Amazônia Matro-grossense. In: JACOBI, P. & FERREIRA, L.C. (Orgs.). **Diálogos em ambiente e sociedade no Brasil**. Indaiatuba: ANNABLUME. Pp.155-167

ULLOA, A.; RUBIO-TORGLER, H.; CAMPOS-ROZO, C. 2004. Conceptual basis for the selection of wildlife management strategies by the Embera people in Utría National Park, Chocó, Colombia. In: SILVIUS, K.M.; BODMER, R.E.; FRAGOSO, J.M.V. (Eds.). **People in Nature: wildlife conservation in South and Central America**. New York: Columbia University Press. Pp. 11-36;

VALENZUELA, A.F. 1996. Los yaquis, tradición cultural y ecología. In: PARÉ, L.; SÁNCHEZ, M.J. (Coords.). **El ropaje de la tierra: naturaleza y cultura en cinco zonas rurales**. Pp.17-28

VALSECCHI, J & AMARAL, P.V. 2009. Perfil da caça e dos caçadores na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Amazonas-Brasil. **Uakari** 5(2): 33-48.

VELASCO, Victoria. 2014. La educación propia, una estrategia de conservación biocultural en el territorio Nasa. In: **A etnobiologia na educação ibero-americana: compreensão holística e pluricultural da biologia**. Geilsa Costa Santos Baptista, Mauricio Vargas-Clavijo, Eraldo Medeiros Costa Neto (Orgs.). Feira de Santana: UEFS. pp.65-92.

WEST, Paige; IGOE, James; BROCKINGTON, Dan. 2006. Parks and Peoples: the social impact of protected areas. **Annu. Rev. Anthropol** **35**: 251-277.

WHITEHEAD, N. L. 2003. Three Patamuna trees: landscape and history in the Guyana highlands. In: Whitehead, N.L. (Ed.). **History and Historicities in Amazonia**. Lincoln and London: University of Nebraska Press. Pp. 59-77.

WOLVERTON, S. 2013. Ethnobiology 5: Interdisciplinarity in an Era of Rapid Environmental Change. **Ethnobiology Letters**, v.4, p. 21-25.

ZAPATA-RÍOS, G.; URGILÉS, C. & SUÁREZ, E. 2009. Mammal hunting by the Shuar of the Ecuadorian Amazon: is it sustainable? **Oryx** **43**(3): 375-385.

ZIMMERMAN, B.; PERES, C.A.; MALCOLM, J.R.; TURNER, T. 2001. Conservation and development alliances with the Kayapó of south-eastern Amazonia, a tropical forest indigenous people. **Environmental Conservation** **28** (1): 10-22.

ANEXO

- Declaração de Belém -

(Escrita em 1988, durante o I Congresso Internacional de Etnobiologia)

<http://www.ethnobiology.net/what-we-do/core-programs/global-coalition/declaration-of-belem/>

CONSIDERANDO-SE: que as florestas tropicais e outros ecossistemas frágeis estão desaparecendo, muitas espécies animais e vegetais se encontram em perigo de extinção e as culturas indígenas de todo o planeta estão sendo desmembradas e destruídas;

ENTENDENDO-SE: que as condições econômicas, agrícolas e de saúde das populações dependem destes recursos, as populações nativas têm sido os fornecedores de 99% dos recursos genéticos do mundo, existe uma inseparável ligação entre diversidade cultural e diversidade biológica;

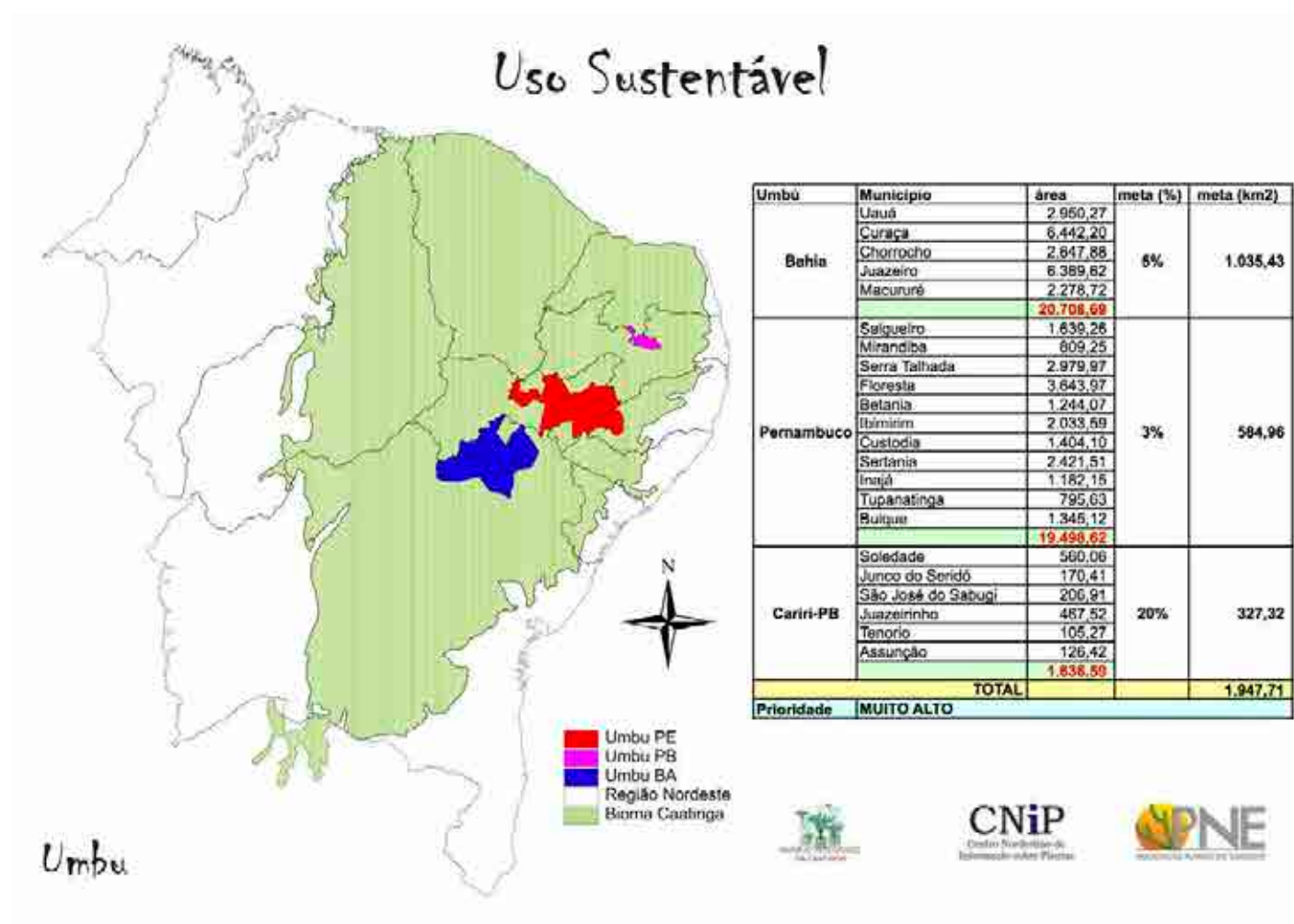
nós, membros da Sociedade Internacional de Etnobiologia, exigimos que sejam tomadas as seguintes providências:

DAQUI EM DIANTE:

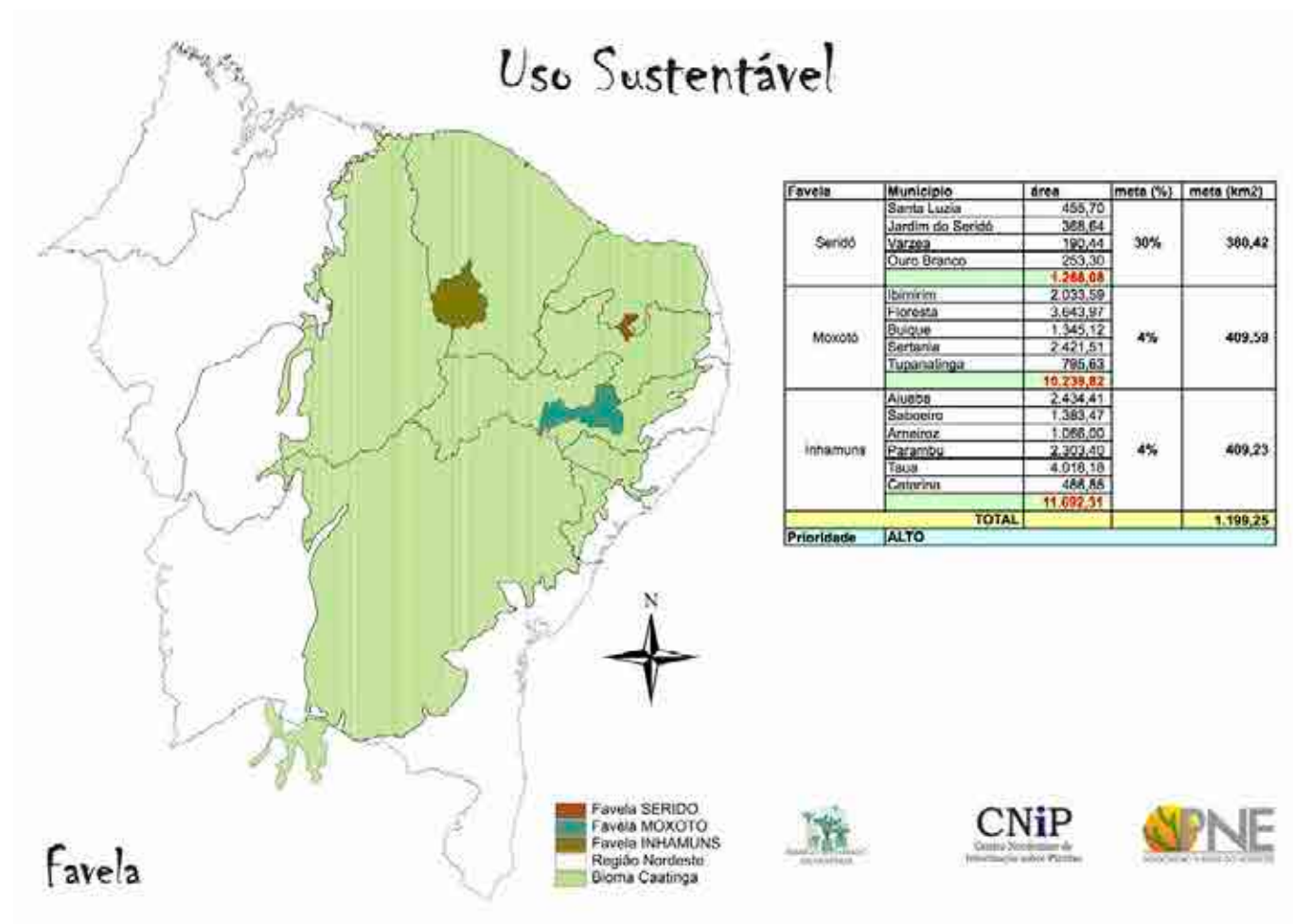
1. Uma considerável e substancial proporção de ajuda para o desenvolvimento deve ser direcionada para os esforços objetivando um inventário etnobiológico, conservação e programas de manejo;
2. Mecanismos devem ser estabelecidos para que os especialistas locais sejam reconhecidos como autoridades competentes e sejam consultados em todos os programas que os afetem, seus recursos e seus ambientes;
3. Que os direitos humanos inalienáveis sejam reconhecidos e garantidos, incluindo a identidade cultural e linguística;
4. Sejam desenvolvidos procedimentos para compensar as populações locais pela utilização de seus conhecimentos e de seus recursos biológicos;
5. Sejam implementados programas educacionais para alertar a comunidade global do valor do conhecimento etnobiológico para o bem estar dos seres humanos;
6. Todos os programas médicos devem incluir o reconhecimento e o respeito pelos curadores tradicionais e a incorporar práticas tradicionais de saúde que elevem o status destas populações;

7. Os etnobiólogos devem colocar à disposição os resultados de suas pesquisas para as populações locais com quem eles trabalharam, especialmente a divulgação na língua nativa;
8. Deve ser promovida a troca de informações entre os povos com respeito à conservação, ao manejo e à utilização dos recursos.

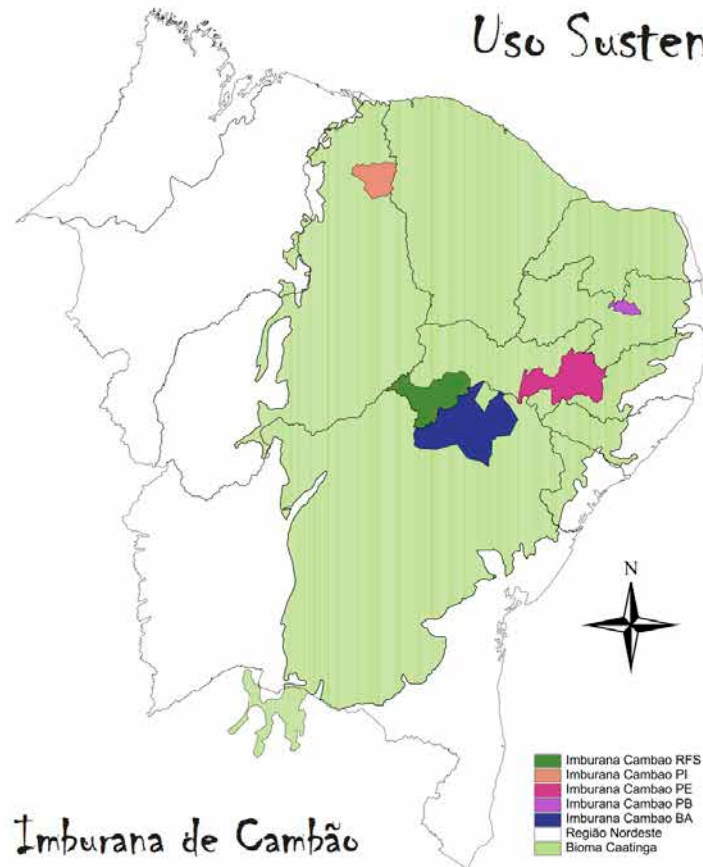
ANEXO
Alvo de Uso Sustentável/Espécie citada nas entrevistas



ANEXO
Alvo de Uso Sustentável/Espécie citada nas entrevistas



ANEXO
Alvo de Uso Sustentável/Espécie citada nas entrevistas



Imburana de cambão	Município	Área	meta (%)	meta (km2)
Moxotó	Ibimirim	2.033,59	4%	527,18
	Arcoverde	353,38		
	Custodia	1.404,10		
	Sertania	2.421,51		
	Itajá	1.182,15		
	Tupanatinga	795,63		
	Buique	1.345,12		
	Floresta	3.643,97		
		13.179,45		
Bahia	Uauá	2.950,27	2%	517,72
	Curuçá	6.442,20		
	Chorrocho	2.647,88		
	Juazeiro	6.389,62		
	Macururé	2.278,72		
		20.708,69		
Piauí	Domingos Mourão	846,83	10%	530,13
	Pedro II	1.518,18		
	Lagoa de São Francisco	155,63		
	Piripiri	1.408,92		
	Milton Brandão	1.371,76		
		5.301,32		
Vale RSF	Petrolina	4.558,53	5%	545,12
	Santa Maria da Boa Vista	3.001,16		
	Lagoa Grande	1.852,18		
	Afrânio	1.490,61		
		10.902,48		
Cariri-PB	Soledade	560,06	30%	490,98
	Junco do Seridó	170,41		
	São José do Sabugi	206,91		
	Juazeirinho	467,52		
	Tenório	105,27		
	Assunção	126,42		
		1.636,59		
TOTAL				2.083,95
Prioridade		EXTREMAMENTE ALTA		

