



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO  
PRÓ REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
AGROECOLOGIA E DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL**

**BIANCA COELHO MOURA**

**NO BEM QUERER ENCANTADO:  
AS/OS CONTADORAS/ES DE HISTÓRIAS DO POVO INDÍGENA  
PANKARARU EM DIÁLOGO INTERCULTURAL COM A  
AGROECOLOGIA, A SAÚDE E O DESENVOLVIMENTO ÉTNICO-  
TERRITORIALINDOCENTRADO**

**RECIFE  
2023**

**BIANCA COELHO MOURA**

**NO BEM QUERER ENCANTADO:  
AS/OS CONTADORAS/ES DE HISTÓRIAS DO POVO INDÍGENA  
PANKARARU EM DIÁLOGO INTERCULTURAL COM A  
AGROECOLOGIA, A SAÚDE E O DESENVOLVIMENTO ÉTNICO-  
TERRITORIALINDOCENTRADO**

Tese e Produto Final apresentados ao Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial, como requisito a obtenção do título de Doutora em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial pela Universidade Federal Rural de Pernambuco, em associação ampla de instituições de ensino superior (UNIVASF, UFRPE e UNEB).

**Orientador:** Prof. Dr. Wagner Lins Lira.

**Coorientador:** Prof. Dr. Jorge Luiz Schirmer de Mattos.

**RECIFE  
2023**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal Rural de Pernambuco  
Sistema Integrado de Bibliotecas  
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- M929b Moura, Bianca Coelho  
No Bem Querer encantado: as/os contadoras/es de histórias do povo indígena Pankararu em diálogo intercultural com a agroecologia, a saúde e o desenvolvimento étnico-territorial indocentrado / Bianca Coelho Moura. - 2023.  
125 f. : il.
- Orientador: Wagner Lins Lira.  
Coorientador: Jorge Luiz Schirmer de Mattos.  
Inclui referências e apêndice(s).
- Tese (Doutorado) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial, Recife, 2023.
1. Agroecologia. 2. Desenvolvimento Étnico-territorial Indocentrado. 3. Memória Oralidade. 4. Povo Indígena Pankararu. 5. Saúde. I. Lira, Wagner Lins, orient. II. Mattos, Jorge Luiz Schirmer de, coorient. III. Título

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM AGROECOLOGIA E  
DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL**

**BIANCA COELHO MOURA**

**NO BEM QUERER ENCANTADO: As/os Contadoras/es de Histórias do Povo Indígena Pankararu em diálogo intercultural com a Agroecologia, a Saúde e o Desenvolvimento Étnico-Territorial Indocentrado**

Tese e Produtos Finais apresentados ao Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial, como requisito para obtenção do título de Doutora em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial pela Universidade Federal Rural de Pernambuco, em associação ampla de Instituições de Ensino Superior (UNIVASF, UFRPE e UNEB).

Aprovada em 06 de Setembro de 2023.

**Banca Examinadora**

Documento assinado digitalmente  
 **WAGNER LINS LIRA**  
Data: 11/09/2023 11:35:01-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Prof. Dr. Wagner Lins Lira – UFRPE**

**Orientador**

Documento assinado digitalmente  
 **JOSE NUNES DA SILVA**  
Data: 10/10/2023 11:22:57-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Prof. Dr. José Nunes da Silva**  
**PPGADT – UFRPE**

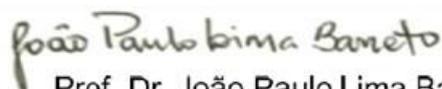
Documento assinado digitalmente  
 **TARCISIO AUGUSTO ALVES DA SILVA**  
Data: 12/10/2023 17:01:06-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Prof. Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva**  
**PPGADT – UFRPE**

Documento assinado digitalmente  
 **WILLIAM CESAR LOPES DOMINGUES**  
Data: 06/10/2023 17:26:07-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---



---

**Prof. Dr. João Paulo Lima Barreto**  
**Centro de Medicina Indígena Bahserikowi**

---

**Prof. Dr. William César Lopes Domingues**  
**UFPA**

## DEDICATÓRIA

À minha mãe Antônia Maria, ao meu pai Manoel João, a minha irmã Bruna (*in memoriam*), aos mestres, Antônio Alves e Carmem Pankararu, ao Povo Pankararu, em especial à família Ramos Andrade, na pessoa de Dona Tida, matriarca da família.

## AGRADECIMENTOS

A Deus e a Força Encantada, pela proteção durante toda a minha vida e que me sustentam diariamente.

Aos Povos Indígenas, em especial, ao Povo Pankararu.

Aos meus pais, **Antônia Maria e Manoel João**, pelo amor incondicional que fizeram de mim reflexo de seu caráter, honestidade e determinação.

À minha irmã (*in memoriam*) **Bruna**, anjo da minha vida, que está sempre presente no meu dia a dia, mesmo em outro plano espiritual.

Ao mestre, amigo e conselheiro **Antônio Alves de Souza**, pela simplicidade, resiliência, honestidade e sabedoria, sendo fonte inspiradora de vida e trabalho, principalmente nos desafios da luta por uma saúde indígena de qualidade.

À minha irmã de alma, coração e luta, **Carmem Pankararu** pela cumplicidade e amizade durante todos esses anos e que contribuiu incomensuravelmente para realização desse trabalho.

A todos as contadoras e contadores indígenas de história, em especial, aos da Terra Indígena Pankararu: **Gean Ramos, Eronildes Ramos, Bia Pankararu, Cássia, Fernando Atiã, Fykya, Antônio Carlos, Ney Batalha e Dona Gomes**.

Ao meu querido orientador **Wagner Lins Lira**, pela paciência, conselhos e sabedoria ao lidar com minhas angústias e sonhos.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial, da Universidade Federal Rural de Pernambuco, em especial ao meu Coorientador **Jorge Luiz Schirmer de Mattos**.

Aos amigos **Fábio Servo, Neto Mesquita, Karina Zambrana, Ana Paula Milhomem, Igor Marcelo, Luciana Barros, Anna Cyntia, Fátima Cristina, Juciany Medeiros, Diana Pinheiro, Gáudia Costa e Fernanda Miranda** (*in memoriam*).

Aos colegas de turma, pela companhia e troca de experiências.

A Fiocruz Brasília, por meio do Programa de Promoção em Saúde, Ambiente Trabalho, que me abrigou durante seis anos (2016-2022).

Por fim, agradeço a todos, todas, que estiveram e continuam, aos que já andaram comigo e aos que ainda andam. Muito obrigada!

## EPÍGRAFE

“[...] Nós vamos resistir  
E lutar  
Até o último guardião  
Até a última chuva  
E os espíritos das florestas  
Cumprirem com a justiça  
E os espíritos das águas  
Trazerem a justiça  
E o exército de cabôcos  
Fazerem sua justiça  
A força dos Encantados  
Fazerem nossa justiça  
O upi'a katú asu do Ábá Umã quer paz em ókha.  
O coração do homem velho quer paz em sua casa  
A Se'ya da zágwà, do soá quer kwarási , yasi unhum po  
A mãe da onça e do lagarto quer o sol e a lua e não fogo”.

SE URÚ OBAÍ – música de Gean Ramos Pankararu

## RESUMO

Compreender as ciências dos Povos Indígenas é algo desafiador e instigante, principalmente, quando se busca refletir sobre seus conhecimentos ancestrais, ritos e as inúmeras formas com que utilizam seus saberes-fazer no cotidiano de seus territórios. Nesta perspectiva, esta tese se propôs ao diálogo intercultural e contracolonial para compreensão das narrativas orais inerentes ao Povo Indígena Pankararu, assim como de suas práticas ancestrais e culturais, tendo em vista as conexões existentes entre seus saberes-fazer e os conceitos acadêmicos relacionados ao desenvolvimento étnico-territorial, à Agroecologia e à saúde. Nessa perspectiva, optou-se por uma abordagem qualitativa e dialógica, por meio de entrevistas semiestruturadas, utilizando-se da análise interpretativa do discurso, justamente, para aproximarmos-nos destas conexões, buscando sistematizá-las, elencando suas dimensões, seus fluxos culturais e suas técnicas, que se perpetuam ao longo dos séculos no território Pankararu. O resultado de todo o percurso epistemológico culminou com a escrita da tese, onde apresenta outras perspectivas quanto aos conceitos sobre saúde, Agroecologia e etnodesenvolvimento ou desenvolvimento territorial, além da elaboração de roteiros para *webséries* - apresentados enquanto produtos finais da pesquisa -, cujas temáticas abordadas refletem sobre a complexidade étnica do território, tendo em vista os fenômenos inerentes à vida e à cosmopercepção deste Povo Indígena que habita o semiárido pernambucano.

**Palavras-chave:** Agroecologia; Desenvolvimento Étnico-territorial Indocentrado; Memória; Oralidade; Povo Indígena Pankararu; Saúde.

## ABSTRACT

Understanding the sciences of Indigenous Peoples is something challenging and thought-provoking, especially when one seeks to reflect on their ancestral knowledge, rites and the countless ways in which they use their know-how in the daily life of their territories. In this perspective, this thesis proposed an intercultural and countercolonial dialogue to understand the oral narratives inherent to the Pankararu Indigenous People, as well as their ancestral and cultural practices, in view of the existing connections between their know-how and academic concepts related to development ethnic-territorial, agroecology and health. From this perspective, a qualitative and dialogical approach was chosen, through semi-structured interviews, using interpretive discourse analysis, precisely to approach these connections, seeking to systematize them, listing their dimensions, their cultural flows and his techniques, which have been perpetuated over the centuries in the Pankararu territory. The result of the entire epistemological path culminated in the writing of the thesis, which presents other perspectives regarding the concepts of health, agroecology and ethnodevelopment or territorial development, in addition to the elaboration of scripts for webseries - presented as final products of the research -, whose themes are addressed reflect on the ethnic complexity of the territory, bearing in mind the phenomena inherent to the life and cosmoperception of this Indigenous People who inhabit the semi-arid region of Pernambuco.

**Keywords:** Agroecology; Ethnic-territorial Development Indo-centered; Memory; Orality; Pankararu Indigenous People; Health.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Apresentadoras Graci Guarani (à esquerda) e Bia Pankararu (à direita). .....	25
<b>Figura 2</b> – Equipe da Aió Conexões e Olhar da Alma Filmes, na cozinha tradicional do espaço Aió Conexões, no terreiro das Juremeiras da Aldeia Bem Querer de Cima. .....	26
<b>Figura 3</b> – A caminho do ritual Menino do Rancho. ....	27
<b>Figura 4</b> – Roda de conversa com Elisa Pankararu. ....	30
<b>Figura 5</b> – Diálogo no viveiro “Jardim das Plantas Sagradas. Espaço Aió Conexões. .....	30
<b>Figura 6</b> – Espetáculo histórias africanas – Luanda Ruanda na praça da aldeia Bem Querer de Cima. ....	31
<b>Figura 7</b> – Vista interna do espaço Aió Conexões. ....	38
<b>Figura 8</b> – Vista da fachada externa da Aió Conexões. ....	38
<b>Figura 9</b> – Mobiliário e equipamentos da Aió Conexões .....	39
<b>Figura 10</b> – Registro da página de <i>Youtube</i> da Mostra Pankararu de Música. ....	50
<b>Figura 11</b> – Flechamento do Umbu. ....	56
<b>Figura 12</b> – Mapa da Terra Indígena Pankararu e Pankararu Entre Serras com a delimitação dos três municípios: Jatobá, Tacaratu e Petrolândia. ....	70
<b>Figura 13</b> – Reunião de apresentação do Projeto de Pesquisa. ....	115
<b>Figura 14</b> – Coordenador do Distrito Sanitário de Pernambuco, Antônio Fernando da Silva. ....	116
<b>Figura 15</b> – Coordenador da APOINME George Vasconcelos. ....	117
<b>Figura 16</b> – Dr. Antônio Alves de Souza. ....	118
<b>Figura 17</b> – Yssô Truka. ....	119
<b>Figura 18</b> – Carmem Pankararu. ....	120

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> – Contadoras e contadores de história da Terra Indígena Pankararu. ....	23
<b>Quadro 2</b> – Imagens a e b demonstram o Ritual Menino do Rancho janeiro de 2022. ....	28
<b>Quadro 3</b> – Registro do ritual da queima do cansação.....	57
<b>Quadro 4</b> – Roças na aldeia Bem Querer de Cima. ....	75
<b>Quadro 5</b> – Programação do primeiro episódio da série. ....	122
<b>Quadro 6</b> – Programação do segundo episódio da série. ....	123

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AISAN	Agente Indígena de Saneamento
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos
CLSI	Conselho Local de Saúde Indígena
CONDISI	Conselho Distrital de Saúde Indígena
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
Covid-19	Doença causada pelo SARS-CoV-2
DF	Distrito Federal
DSEI	Distrito Especial de Saúde Indígena
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
FUNAI	Fundação Nacional Indígena
GTI	Grupo de Trabalho Interministerial
INA	Indigenistas Associados
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
MS	Ministério da Saúde
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PE	Pernambuco
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas
PNPS	Política Nacional de Promoção da Saúde
PPGADT	Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena
SIASI	Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena

SASI	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde
SINDCOPSI	Sindicato Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras da Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SUS	Sistema Único de Saúde
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TIP	Terra Indígena Pankararu
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UFRPE	Universidade Federal Rural de Pernambuco

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>14</b>
<b>1 DESENVOLVIMENTO</b> .....	<b>17</b>
1.1 O Começo de Tudo.....	17
1.2 Conexões e Saberes do Povo Pankararu .....	17
1.3 Objetivos e Sujeitos/as do Estudo .....	22
1.4 As Imersões na Aldeia Bem Querer de Cima .....	23
1.5 Referencial Teórico .....	31
1.6 Procedimentos Metodológicos.....	35
1.6.1 O Trilhar da Pesquisa .....	35
1.7 Sobre o Produto da Tese .....	47
1.8 Da Mãe Terra ao Território .....	50
1.8.1 O Direito Ancestral ao Território .....	50
1.8.2 Mãe Terra, a Mãe de Todas as Lutas.....	53
1.8.3 O Território e os Encantados.....	55
1.9 Olha Quem Chegou! Pankararu! .....	63
1.9.1 As Histórias Sobre o Território Pankararu .....	63
1.9.2 Da Caatinga à (R)existência do Povo Indígena do Sertão .....	73
1.9.3 Contadoras/es de História e Agroecologia: Um Diálogo Necessário .....	77
1.9.4 As/os Contadoras/es de História e o Desenvolvimento Étnico-territorial.....	86
1.9.5 A Saúde e o Território Pankararu: visão dos Contadores/as de História.....	90
1.10 Produto Técnico Final .....	97
1.10.1 Produto de Comunicação .....	97
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>98</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>100</b>
<b>APÊNDICE</b> .....	<b>114</b>
<b>APÊNDICE 1 – Reunião de apresentação do Projeto de Pesquisa</b> .....	<b>115</b>
<b>APÊNDICE 2 – Reunião de Apresentação do Projeto de Pesquisa</b> .....	<b>116</b>
<b>APÊNDICE 3 – Roteiro semiestruturado das entrevistas</b> .....	<b>121</b>
<b>APÊNDICE 4 – Roteiros de Websérie</b> .....	<b>122</b>
<b>1ª Temporada – REFLORESTAR</b> .....	<b>122</b>
1º EPISÓDIO.....	122
2º EPISÓDIO.....	123

## INTRODUÇÃO

Sou maranhense da cidade de Balsas, onde vivi por 15 anos consecutivos. A partir de então, fui buscar em cidades como Floriano e Teresina, ambas no Piauí – o complemento educativo, mas foi em São Luís do Maranhão que me formei em Farmácia – Bioquímica e dei meus primeiros passos no movimento popular, por meio do Movimento Estudantil da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Neste sentido, meu ingresso no Ensino Superior – em 2005 – deu-se a partir de duas formações: uma social/política e outra técnica/científica.

Logo após a conclusão da graduação fui convidada a trabalhar na Gestão Municipal de Saúde da Capital do estado do Maranhão, uma vez que considero este convite reflexo direto da militância estudantil e da vivência com o controle social de saúde. Nestes tempos tive a oportunidade de atuar enquanto a conselheira mais nova, com apenas 25 anos, tendo assento, poder de voz e voto neste órgão colegiado.

Sendo assim, meu trilhar pela Gestão de Saúde ocorreu de forma ascendente, inicialmente, na Secretaria Municipal de Saúde, depois na Secretaria de Estado da Saúde, ambas no estado do Maranhão, chegando ao Ministério da Saúde (MS) em 2008 e lá permanecendo até 2016, quando saí do cargo em função do golpe midiático, jurídico e político, culminando no *impeachment* da Presidenta Dilma Vana Rousseff.

O fato é que, ao longo dos seis anos consecutivos de ataques à democracia (2016-2022) que assolaram o país no pós-golpe eu resisti ao desenvolver trabalhos junto à Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) no Distrito Federal (DF). Todavia, com o retorno do Governo Progressista e Popular – liderado pelo então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva – fui convidada novamente a regressar ao MS, mas especificamente ao Departamento de Atenção Primária da Saúde Indígena da Secretaria de Saúde Indígena, onde atuo desde fevereiro de 2023.

Convém ressaltar que a convivência com os povos indígenas, ao longo de seis anos, em que estive trabalhando no MS (2010-2016), na Sesai, desenvolvendo ações em apoio ao fortalecimento dos espaços de controle social da saúde dos povos indígenas, me proporcionou a compreensão e a constatação de que a saúde e a sua promoção estão intimamente imbricadas às dinâmicas dos territórios étnicos, e que, para isso acontecer, é necessário ter acesso à terra demarcada e protegida.

Como já mencionado, após o golpe de 2016, fui trabalhar na Fiocruz Brasília, desenvolvendo atividades acadêmicas bem distintas daquelas que exercia na saúde indígena. Considero esse um momento de grande aprendizado. Porém, com o passar dos anos senti falta das idas e do convívio nos territórios indígenas, do contato com os povos indígenas, dos debates e das dinâmicas de trabalho desenvolvidas na Sesai.

Para amenizar esses momentos de saudade, eu sempre buscava participar como ouvinte do Acampamento Terra Livre, pois, na verdade, eu iria rever os amigos indígenas que vinham de todas as regiões do país para sentir a energia, a força e a espiritualidade deles e que reabastecia meu coração de esperança, de modo que ao retornar para minha vida laboral, eu voltava revigorada e com a expectativa de um retorno aos territórios indígenas. Nesse período, foi ratificado meu compromisso com eles, que independente do lugar onde eu estivesse, estaríamos sempre juntos na luta.

Em linhas gerais, a tese encontra-se estruturada em quatro capítulos principais, de modo que, no decorrer dos mesmos, buscou-se responder às questões apresentadas pelas contadoras e contadores de história, estabelecendo conexões interculturais e contracoloniais com os conceitos acadêmicos – que norteiam este estudo e apresentados no referencial teórico – que dialogam e se relacionam com as categorias: território, saúde e natureza-cultura.

No primeiro capítulo é apresentado o estado da arte e da trajetória acadêmica, laboral e militante dessa pesquisadora, bem como o contexto em que a tese foi pactuada e construída com as/os pesquisadores. No capítulo seguinte traz os passos metodológicos trilhados no percurso, bem como apresenta os autores, pensadores e intelectuais indígenas e não indígenas na perspectiva de um diálogo intercultural e contracolonial.

Assim, o terceiro capítulo cujo título é, “*Da mãe terra ao território*”, busca abordar o significado da terra na visão dos povos indígenas e como o Povo Pankararu a retomou depois de anos de luta e resistência, além de trazer o direito ancestral de pertencimento do território.

Na sequência, “*Olha quem chegou, Pankararu!*” traz elementos, símbolos e dimensões da cosmopercepção do povo, retratando sua resistência, advinda do processo de etnogênese, bem como o contexto sociocultural e ambiental do Território Indígena e da forte espiritualidade presente, que é materializada por meio dos rituais perpetuados ao longo dos séculos e que contam a história do povo.

Além do exercício dialógico entre as ciências indígenas e não indígenas, a fim de proporcionar conexões interculturais e contracoloniais a partir do diálogo entre as epistemes, proporcionando visibilidade, reconhecimento e visões complementares de conceitos, teorias, práxis e saberes-fazer. Por fim, tecemos algumas considerações, que não são finais, todavia trazem o compilado das reflexões ao longo do estudo. Que tenhamos então uma ótima leitura.

# 1 DESENVOLVIMENTO

## 1.1 O Começo de Tudo

*“Ah, eu sei que a vida, faz mais sentido lá! Nas faveleiras, nas gameleiras, lá nos terreiros, vendo os Praiás...”*

*(Meus Cocares, Gean Ramos Pankararu)*

Este capítulo abordará o percurso da construção do estudo, desde a sua concepção, a minha relação com as pessoas portadores/as de saberes-fazeres da Terra Indígena Pankararu, seja na definição dos/as sujeitos/as, bem como na orientação dos/as pesquisadores locais para desenvoltura do produto final da vigente pesquisa de doutoramento.

No mais, procuraremos demonstrar, mesmo que de forma sucinta, as experiências, sentimentos e sensações vividas durante as imersões em campo e que contribuíram para uma observação mais descritiva, dialógica e interpretativa frente à compreensão mais cuidadosa e reflexiva sobre determinados fenômenos às vezes indescritíveis, mas que são essenciais para uma (re)conexão com o território, o que nos permite apostar no diálogo intercultural entre os/as pensadores/as indígenas e não indígenas, seja no que tange aos conceitos que permeiam a tese, seja na definição de terra e território.

## 1.2 Conexões e Saberes do Povo Pankararu

Com os anos de convivência e vivências junto aos povos indígenas pude nutrir relações de confiança e amizade, que me levaram a compreender e perceber suas complexas conexões com a natureza e seu cuidado com o equilíbrio, não apenas do ecossistema, mas do universo como um todo, uma vez que representam elementos centrais de suas cosmologias mantenedoras da saúde, da qualidade de vida, de sua existência e do seu Bem-Viver (Seixas *et al.*, 2019).

A escolha por realizar este estudo com o povo Pankararu, por seu turno, é decorrente da relação de amizade que tenho com muitas lideranças locais, as quais foram se fortalecendo ao longo dos anos. Além do fato desta escolha ter se efetivado

por eu conhecer melhor o território em questão, em especial, a aldeia Bem Querer de Cima, que fica localizada na Terra Indígena Pankararu, no sertão de Pernambuco.

Após a aprovação na Seleção do Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial (PPGADT) da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), ao falar, ler ou pensar sobre a temática dos povos indígenas, eu era tomada por sentimentos que me emocionavam bastante. Durante uma entrevista com uma contadora de história da aldeia Caldeirão, por exemplo, tive a confirmação de que os Encantados haviam me trazido de volta ao Território. Dessa forma, minha relação com esta Terra Indígena Pankararu (TIP), ficou ainda mais forte, principalmente, em relação aos sentidos da dádiva e da reciprocidade, por mim nutridos, com o Povo Pankararu.

Sendo assim, acima de tudo, este estudo buscou refletir acerca dos símbolos, significados, memórias, oralidade, sujeitos e entidades do povo Pankararu, inclusive, fomentados por “relações dadivosas” (Mauss, 1974) em prol da defesa do território, do fortalecimento da identidade e da cultura local.

Complexas relações sociais e cosmológicas que partem do contrato das relações humanas e não humanas, inclusive, elementos cosmogônicos presentes nas práticas ancestrais, visibilizadas mais especificamente durante os rituais do Povo Pankararu, onde, por exemplo, podemos perceber que tais contratos, assim como prestações e contraprestações são restabelecidos entre a comunidade e os Encantados, seja na proteção personalizada ou coletiva, mas fortalecendo ritualística e cotidianamente os laços e as relações de dádiva e reciprocidade (Mauss, 1974).

Laços sociais – físicos, metafísicos, culturais e naturais que, inclusive, perpassam pela intencionalidade de descrever e interpretar – com o auxílio das contadoras e dos contadores de histórias, como os conceitos acadêmicos sobre promoção de saúde, desenvolvimento étnico-territorial e Agroecologia se manifestam com o Bem-Viver Pankararu, cujos elementos são recorrentes nas narrativas e memórias dos/as personagens que ali vivem e convivem, contando histórias e reforçando a tradição (Noronha; Gomes, 2018).

Podemos considerar que o intento maior deste trabalho é o de materializar, divulgar e fazer ressoar parte das manifestações culturais e identitárias desse Povo Indígena, apresentando-o à sociedade não indígena sob o olhar e as narrativas das/os contadoras/es de histórias Pankararu, toda sua luta e resistência contra o projeto

colonialista ecocida, genocida e etnocida em curso ao longo de 523 anos em território nacional e que apresenta-se habitualmente na negação sistemática protagonizada pelos desgovernos federais do pós golpe, e de forma mais explícita nos quatro últimos anos, conforme demonstra claramente o dossiê dos Indigenistas Associados (INA), na publicação “Fundação Anti-Indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro” (INESC, 2022).

É nessa perspectiva que trazemos a oportunidade de discutir, interculturalmente, sobre as conexões existentes entre a saúde, a Agroecologia, o desenvolvimento étnico-territorial e os saberes-fazeres tradicionais neste território étnico específico, sejam eles de forma individual ou coletiva, os quais são preservados e perpassados dentre as gerações também pelas/os “detentoras/es do saber”, em nosso caso, contadores e contadoras de histórias e a importância do seu papel social em difundir os conhecimentos ancestrais por meio de narrativas orais, no intento de passar adiante os princípios de suas cosmopercepções, que explicitam as organizações das coisas humanas e não humanas (Lévi-Strauss, 1974; Castro, 1996).

Ao abordar a cosmopercepção, em vez de cosmovisão, nos valem da filósofa nigeriana, Oyěwùmí (2002), que a conceitua como sendo uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais, como os povos lorubás ou outras culturas, neste trabalho, o Povo Pankararu. E privilegiar sentidos que não sejam somente o visual, pois o conceito de “cosmovisão, que é utilizado frequentemente, resume a lógica cultural de uma sociedade que capta o privilégio ocidental do visual eurocêntrico. Usar o conceito de cosmopercepção para descrever culturas permite privilegiar outros sentidos” (Oyěwùmí, 2002, p.03).

Corroborando com Luciano (2006), tomamos ciência de que toda organização social, cultural e econômica de um povo indígena está relacionada a uma concepção de mundo e de vida, isto é, a uma determinada cosmologia organizada e que se expressa, acima de tudo, por meio dos mitos e dos ritos. As mitologias e os conhecimentos tradicionais acerca do mundo natural orientam a vida social, bem como o uso de extratos vegetais, minerais ou animais na cura de doenças, além de muitos hábitos cotidianos presentes nas sociedades indígenas (Lévi-Strauss, 1974; Castro, 1996; Lira, 2018).

Mas, para que possamos abarcar parte desse universo, é necessário, mesmo que de forma sucinta que saibamos um pouco sobre os povos indígenas que vivem

na região do Nordeste brasileiro. Segundo dados da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), há aproximadamente 75 povos, correspondendo a mais de 213 mil pessoas distribuídas nos estados de Alagoas, Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco Minas Gerais, Rio Grande do Norte e Sergipe (APOINME, 2021).

Nesse universo, encontra-se o Povo Pankararu que corresponde atualmente a 6.108 habitantes distribuídos nas aldeias Brejo dos Padres, Jitó, Agreste, Espinheiro, Macaco, Tapera, Saco dos Barros, Bem Querer de Cima, Bem Querer de Baixo, Caxiado, Caldeirão, Serrinha e Barriguda. Todas essas aldeias estão localizadas na Terra Indígena Pankararu (Mura, 2013; Oliveira, 2016; Moura *et al.*, 2020).

Diante da necessidade de conhecer mais sobre os povos indígenas do semiárido nordestino, em especial o Povo Pankararu, se fez necessário incluir nos debates em torno das questões territoriais, elementos de seus saberes-fazer no âmbito das ações políticas e das produções acadêmicas, justamente, no intuito de proporcionar discussões voltadas ao desenvolvimento étnico atrelado às estratégias de resistências contracoloniais permeadas durante séculos pelos povos ameríndios (Santos, 2015; Queiroz; Júnior; Dias, 2021).

Percebeu-se, ao longo das pesquisas bibliográficas, que estas são histórias pouco difundidas, principalmente, no que tange à promoção da saúde e do Bem-Viver como instrumentos para proporcionar a sustentabilidade promotora da qualidade de vida dessa população e de seu território (El Kadri *et al.*, 2021, p.39).

O fio condutor dessa discussão, as narrativas orais serão o elo para compreensão das interações existentes entre a saúde, a Agroecologia e o desenvolvimento étnico-territorial, efetivamente por levarmos em consideração as práticas ancestrais que vêm sendo difundidas pelos detentores e detentoras de saberes/fazeres ancestrais, em nosso caso, as contadoras e os contadores de história da Terra Indígena Pankararu, que buscam repassar informações, conhecimentos, além de transmitir ensinamentos e memórias a fim de fortalecer as tradições e a cultura.

Para isso, foram essenciais as imersões no território Pankararu com objetivo de aproximarmos-nos de elementos centrais de sua cosmopercepção, tendo em vista a percepção de uma não indígena, eu, que segui na tentativa de compreender suas

leituras de mundo e de conectá-las ou aproximá-las de modo dialógico e intercultural dos conceitos acadêmicos apresentados no decorrer desta tese.

Compreendendo que esse diálogo intercultural não se limita a "tolerar" as diferenças, e sim promover uma relação "entre" os diferentes, onde a interculturalidade é aquela onde muitas histórias são contadas e valorizadas, onde há espaço para ouvir vozes-outras e conhecer narrativas para além da história dita oficial. É um lugar onde a história única, seus estereótipos e sua estética são questionadas (Gomes *et al.*,2021).

O ponto de partida para o diálogo intercultural erigido com esses/as sujeitos/as de pesquisa deu-se a partir da indagação acerca dos elementos envoltos do território em que vivem o que significa ser Pankararu, a importância material e imaterial do território, trazendo os elementos da natureza e da cultura, e como eles se relacionam no cotidiano nas práticas ancestrais a partir da compreensão de saúde, Agroecologia e desenvolvimento étnico-territorial.

Sendo assim, buscamos aproximar o conceito desenvolvimento étnico-territorial aplicado no território Pankararu com o pensamento de Santos (2015), que propõe uma discussão afropindorâmica ao definir a biointeração, onde os elementos do universo e o Ser atuam de forma integrada, no caso os povos indígenas, como veremos nas narrativas das contadoras/es de história, em que há uma simbiose entre os povos e a Mãe Terra Santos (2015).

Com isso, demarcamos textualmente que há diferenças entre o que vem sendo conceituado como desenvolvimento sustentável, que se baseia na tríade: reduzir, reutilizar e reciclar, que geralmente tem como pano de fundo o problema do uso indiscriminado de recursos naturais finitos e não renováveis no processo de sintetização e manufaturamento, característicos do desenvolvimento Santos (2015), e que converge com o pensamento de Krenak (2019), sobre o mito da sustentabilidade, inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza, onde durante muito tempo nos alienando de que a Mãe Terra está dissociada da humanidade (Krenak, 2019).

Sendo assim, compreende-se por desenvolvimento étnico-territorial, movimentos e ou ações realizadas no território por indígenas de forma individual ou coletiva, em consonância com os elementos que constituem o cosmo, ecossistema e o respeito a Mãe Terra e aos Encantados, exercitando vivências/experiências

ancestrais com objetivo da manutenção da subsistência individual ou coletiva, para a promoção e fortalecimento cultural.

Outro fenômeno observado apresenta-se nas formas com as quais as/os contadoras/es de histórias estabelecem vínculos com a comunidade intergeracionalmente (Santos, 2006). Pode acompanhar os processos de transmissão de conhecimentos e técnicas ou tecnologias ancestrais, assim como a circularidade de tais elementos, mesmo porque aqui pude detectar a “perspectiva circular” acerca das noções de tempo, espaço e de cosmos inerentes às culturas indígenas (Apurinã, 2020).

### **1.3 Objetivos e Sujeitos/as do Estudo**

Esta tese destina-se a descrever e interpretar os elementos centrais das narrativas das contadoras e dos contadores indígenas de histórias, quanto aos símbolos e significados do território para o povo Pankararu e suas conexões com a saúde, a Agroecologia e o desenvolvimento étnico-territorial, na perspectiva de uma construção dialógica e intercultural para elaboração, além da tese, de roteiros para *webséries*, que retratem as práticas culturais para promoção da saúde, do fortalecimento da identidade, da cultura e das ciências do Povo Pankararu, além de apresentar suas dinâmicas para o Bem-Viver, com foco nos pressupostos e nos paradigmas da Agroecologia e do desenvolvimento étnico-territorial (Diedrich; Biondo; Bulhões, 2021).

Inicialmente, a identificação dos/as sujeitos/as desse estudo que residem na Terra Indígena Pankararu, ocorreu a partir de encontros virtuais, sendo as/os próprias/os pesquisadoras/es locais os principais responsáveis por indicar outras pessoas conforme a estratégia metodológica da “bola de neve” (Vinuto, 2014), que poderiam ser entrevistadas em campo.

Em decorrência do contexto pandêmico, que reduziu o tempo para realização das imersões de campo, foram entrevistadas/os sete contadoras e contadores de história, sendo eles das aldeias de Bem Querer de Cima, Barriguda, Brejo dos Padres, Caldeirão e Agreste. Apesar de representarem menos de cinquenta por cento das aldeias da TIP, elencou-se critérios para a escolha desses sujeitos, como questões de gênero e geração, na perspectiva de uma maior pluralidade e diversidade nas

narrativas. Para a concretização dos diálogos interculturais propostos, seguiu-se um roteiro semiestruturado, conforme demonstrado pelo Apêndice B.

A exposição das narrativas das/os contadoras/es de histórias, ao longo do texto, se deu a partir dos papéis sociais que cada entrevistada/o possui (Quadro 1), sendo, esta, uma forma adotada pela pesquisadora para reconhecer e valorizar o papel que cada um exerce no território, além de compor os personagens do roteiro da *websérie* que é produto do doutoramento.

**Quadro 1** – Contadoras e contadores de história da Terra Indígena Pankararu.

<b>PAPEL SOCIAL</b>	<b>ALDEIA</b>	<b>GÊNERO</b>	<b>IDADE</b>
Profissional de saúde	Agreste	Feminino	25 anos
Artesão	Brejo dos Padres	Masculino	23 anos
Detentora	Caldeirão	Feminino	41 anos
Cantador	Brejo dos Padres	Masculino	52 anos
Agricultora	Bem Querer de Cima	Feminino	75 anos
Professor	Bem Querer de Cima	Masculino	46 anos
Liderança	Barriguda	Masculino	48 anos

**Fonte:** elaboração da autora, 2023.

Cabe ressaltar que os papéis sociais elencados foi uma maneira de contextualizar e apresentar de forma sucinta o labor que cada contadora/o desenvolve no território, mas que não se limitam apenas a estes, além de ter o propósito de também poder utilizá-los durante a produção dos personagens das *webséries*.

#### **1.4 As Imersões na Aldeia Bem Querer de Cima**

Antes de apresentarmos a dinâmica das observações, vivências e entrevistas, é importante deixar registrado para fins metodológicos as idas ao território, posto que ocorreram muito antes do contato presencial com os/as pesquisadores locais do território e, conseqüentemente, da realização das entrevistas e visitas a campo, sendo que estas última só ocorreram durante os meses de setembro de 2021 a setembro de 2022.

O mês era setembro do ano de 2021, essa foi minha primeira ida ao território Pankararu após minha aprovação na seleção do doutorado para o PPGADT/UFRPE. A ansiedade de pegar a estrada, que teve o seu ponto alto ao fazer a mala há cinco dias antes do voo, foi algo inusitado para mim, uma vez que eu me assemelhava a uma criança, tamanha era minha felicidade. Ao embarcar, desliguei-me da rotina da cidade de Brasília e do trabalho, pois algo forte me chamava! Era a necessidade de minha reconexão com este território indígena.

No dia seguinte, já no território, acordei cedo e logo no café da manhã a matriarca da família, Dona Tida se juntou a nós. Estávamos eu, Gean Pankararu, filho de Dona Tida e Camila Yasmine, companheira do Gean. Ao finalizar o café, seguiu-se uma longa e prazerosa conversa, repleta de aprendizados que me fizeram compreender ainda mais as dimensões do projeto e do espaço “Aió Conexões”<sup>1</sup>, tendo ainda mais a certeza de que os Encantados me trouxeram de volta ao território.

Logo mais, à tarde, fui presenteada com uma sessão do filme que seria exibido durante a II Mostra Pankararu de Música<sup>2</sup>, que, devido ao contexto pandêmico, aconteceu de forma virtual em 2021. Logo a emoção tomou conta de todos os presentes no ambiente em que a película estava sendo exibida, efetivamente, por conta da participação de Dona Tida em uma linda canção, representando o ápice desse momento entre mãe e filho e que ficará eternizado na memória, principalmente, porque Dona Tida há dez anos foi diagnosticada com Alzheimer.

Nos dias seguintes, pude acompanhar e registrar como foi realizada a II Mostra Pankararu de Música e seus reflexos intra e extraterritório indígena, além do seu alcance, como retratado pelas Figuras 1 e 2. A primeira Figura, representa as

---

<sup>1</sup> Aió Conexões, é um espaço de ativismo indígena no território Pankararu, localizado na aldeia Bem Querer de Cima, sua construção carrega uma história de ressignificação forte e inspiradora que envolve temas delicados, mas necessários, sobre etnocídio e epistemicídio. O local proporciona conexões culturais – artísticas, além de difundir, promover e valorizar a cultura Pankararu. O responsável, idealizador e coordenador deste local é o artista, músico, produtor, curador e compositor Gean Ramos (Santos, 2020, p.46).

<sup>2</sup> A Mostra Pankararu de Música, é uma atividade artística cultural com objetivo de promover e difundir as culturas indígena e afropindorâmicas. Ela acontece desde o ano de 2020 e tem duração de três dias na aldeia Bem Quere de Cima, no território Pankararu – Cima. A programação conta com rodas de conversa/debates, shows/espetáculos, feiras de artesanato, imersões no território, como trilhas na Serra Grande e vivência no Viveiro das Plantas Sagradas. As edições 1 e 2 da Mostra estão disponíveis no site: <https://www.youtube.com/@mostrapankararudemusica4328/videos> e a 3ª edição no endereço eletrônico: <https://instagram.com/mostra.pankararu?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>. A 4ª edição acontecerá no período de 07 a 10 de setembro de 2023.

indígenas Graci Guarani e Bia Pankararu (Figura 1), apresentadoras da II Edição da Mostra. A Figura 2 ilustra os bastidores da transmissão, que ocorreu na “cozinha ancestral” situada dentro do Terreiro das Juremeiras, também um espaço pertencente à Aió Conexões em Bem Querer de Cima.

**Figura 1** – Apresentadoras Graci Guarani (à esquerda) e Bia Pankararu (à direita).



Fonte: acervo da autora.

É importante mencionar que essa mostra artística e cultural representa algo muito maior do que um simples evento, uma vez que se trata de uma ação de intercâmbio cultural, e que surgiu a partir da necessidade de proteger e valorizar os patrimônios material e imaterial dos povos originários. Na edição de 2021, o tema do evento girou em torno do reflorestamento, de modo que a abordagem nos convida a repensarmos os modos como vemos e sentimos o mundo, a fim de promover uma existência coletiva. Com uma programação diversa, que contou com a exibição de filmes, roda de conversa, rituais Pankararu, música e dança tradicionais.

O primeiro dia teve início com a exibição do filme o Canto Pankararu, que foi dividido em dois episódios. Os dias seguintes se deram a partir de apresentações dos/as detentores/as de saberes-fazeres Cassia Monteiro Pankararu, Fernando Atiã, Juliana Pankararu e Mãe Dora e das cantoras e cantores Brisa Flow, Djuena Tikuna,

Mateus Aleluia e Gean Ramos. A mostra também contou com o espetáculo “FYKYA” e o público ainda pôde assistir à tradicional dança do Buzzo e ouvir sobre “*O Mundo Que Enfrentamos Hoje*”, com Ailton Krenak e Elisa Urbano.

**Figura 2** – Equipe da Aió Conexões e Olhar da Alma Filmes, na cozinha tradicional do espaço Aió Conexões, no terreiro das Juremeiras da Aldeia Bem Querer de Cima.



**Fonte:** acervo da autora. Registrada em setembro de 2021.

Nos sete dias em que estive na aldeia Bem Querer de Cima, tive a oportunidade de estreitar os vínculos e laços afetivos, reconectando-me com o território. Apesar de pouco tempo em campo, nesta primeira oportunidade, destaco duas experiências marcantes. A primeira foi a de observar o ritual do “Menino do Rancho”, e a segunda foi a oportunidade de testemunhar o desabrochar de um novo projeto, sobre o qual tive o privilégio de ser a primeira ouvinte quanto à sua concepção; o que me fez aceitar o convite de retornar em janeiro de 2022 para colaborar com a próxima mostra.

**Figura 3** – A caminho do ritual Menino do Rancho.



**Fonte:** acervo da autora. Registrada em janeiro de 2022.

Nestes termos, as imagens seguintes buscam retratar meu percurso até o terreiro (Figura 3), onde acontece o ritual do menino do Rancho, seguido de registro realizados (Quadro 2, imagens a e b) por mim, de alguns fragmentos do ritual, sendo que, para a obtenção e divulgação das imagens, pedi autorização aos indígenas, posto que sabemos que há momentos, durante alguns rituais, onde não são permitidos serem retratados, seja por fotos ou gravações de áudios e imagens. Segundo Ferreira, Barreto e Martins (2009), aludem para o fato de que aquilo que não pôde ser visto, através das lentes das câmeras, também se constitui num dado precioso de pesquisa.

O projeto pioneiro foi o: “*ITAN: uma história pra contar*”, que aconteceu no período de 14 a 16 de janeiro de 2022, em parceria com a Aió Conexões, representando uma vivência imersiva nas culturas negra e indígena. Aconteceu na aldeia Bem Querer de Cima com o intuito de reverberar histórias por meio das artes

cantadas, contadas e experienciadas através de relatos e da culinária que envolvia essas duas culturas, de modo que a ancestralidade afro-indígena se reconectava.

**Quadro 2** – Imagens a e b demonstram o Ritual Menino do Rancho, janeiro de 2022.



**Fonte:** acervo da autora. Registrada em janeiro de 2022.

Segundo Arruti (1996; 2001), os Pankararu reconhecem que são fruto de uma “mistura” de “troncos velhos”, pois essa “mistura” surge na história do grupo étnico enquanto processo de (in)diferenciação. Assim os negros escravizados recém libertos foram absorvidos pelo antigo aldeamento indígena Brejo dos Padres. Dito de outro modo, o território indígena foi loteado e entregue, ao mesmo tempo, a jagunços e escravizados. É frente ao quadro mais amplo de uma mitologia colonial, que se torna mitologia faccional que a representação sobre os negros entre os Pankararu deve ser compreendida (Arruti, 1996; 2001).

Apesar de que, inicialmente, a Mostra Pankararu não teria associação direta com o objetivo dessa pesquisa, para mim, representou mais uma oportunidade de estreitar laços e aprender sobre e com o território, além da oportunidade de conhecer outros elementos da pesquisa, vindo a se tornar uma oportunidade essencial para que eu pudesse retornar futuramente ao território com mais subsídios para continuidade do trabalho de campo.

A decisão sobre meu retorno à comunidade Bem Querer de Cima, ocorreu em dezembro de 2021. Passagens compradas, atividades organizadas, pactuadas e articuladas com os parceiros locais. Embarquei no dia 05 de janeiro pela manhã no

aeroporto de Recife e de lá fui direto para o Terminal de Integração de Passageiros de Recife, onde peguei um ônibus e um carro particular até a aldeia, onde cheguei às 23h 50min.

Antes mesmo de adentrar no “limite” oficial do território indígena, um forte sentimento invadiu meu corpo! Estava magnetizada, em êxtase, demorando alguns minutos para me recompor. Ao chegar na aldeia, reencontrei emocionada meus amigos e amigas parceiros de estudo.

Os momentos seguintes se alternavam em conversas, cantorias e poesias sob o pé de umbuzeiro, mas também de debates necessários. A programação do “*ITAN: uma história pra contar*” foi cuidadosamente planejada, de modo que estavam presentes, desde os saberes-fazeres ancestrais sobre a flora da Caatinga, por meio da ida ao Jardim das Plantas Sagradas Pankararu, como a realização da Oficina “*Danças da poética de Ossain*”, tecendo conexões com o elemento da natureza a esta entidade afro-brasileira.

Além da encenação do espetáculo sobre uma história africana do grupo Luanda Ruanda, perpassando pela exibição do documentário “Territórios de Resistência – Florestania, Sertanias e Ribeirias”, além de uma roda de conversa com Elisa Pankararu, referência no pensamento indígena contemporâneo, e que trouxe o tema “*A importância da oralidade nas comunidades tradicionais, saberes repassados através de Itans*”. Durante os três dias de atividades a musicalidade ficou sob o comando dos anfitriões Camila Yasmine, Gean Pankararu e do convidado Zé Manoel.

Cabe ressaltar que o território Pankararu, em sua grande parte, foi construído em parceria dos negros com os indígenas, sendo assim, há, mesmo que de forma discreta, a presença neste território indígena de elementos inerentes às crenças dos Orixás e dos Encantados.

Ainda, dando continuidade à descrição de minhas vivências no projeto “*ITAN: uma história pra contar*”, afirmo que tive oportunidade de uma profícua imersão nos elementos culturais afro-indígenas e que fazem parte da construção identitária e contemporânea do povo Pankararu, como mencionado na obra de Mura (2013) intitulada. “*Todo mistério tem dono! Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*”, quando descreve a complexa dinâmica de fissão, reagrupamento de famílias de diversos lugares que dão vida ao grupo étnico Pankararu. As Figuras 4, 5 e 6, ilustram algumas atividades dessa vivência, são registros fotográficos feitos

durante a vivência do projeto ITAN: uma história pra contar, na aldeia Bem Querer de Cima, janeiro de 2022.

**Figura 4** – Roda de conversa com Elisa Pankararu.



Fonte: acervo da autora. Registrada em janeiro de 2022.

**Figura 5** – Diálogo no viveiro “Jardim das Plantas Sagradas. Espaço Aió Conexões.



Fonte: acervo da autora. Registrada em janeiro de 2022.

**Figura 6** – Espetáculo histórias africanas – Luanda Ruanda na praça da aldeia Bem Querer de Cima.



**Fonte:** acervo da autora. Registrada em janeiro de 2022.

Este capítulo buscou apresentar o percurso metodológico e sensorial desde a construção do projeto pesquisa, pactuação, reconstrução do produto do doutoramento com as/os pesquisadoras/es locais, bem como a trajetória e o deslocamento até o território por meio das ida a campo, além das experiências vividas e compartilhadas durante todo o processo, seja com as imersões durante as atividades culturais realizadas nesse período pela Aió Conexões, seja com a sensações e emoções sentidas durante os rituais da tradição do Povo Pankararu.

## 1.5 Referencial Teórico

O referencial teórico desse estudo teve a intenção e o desafio de compreender as dimensões, símbolos e significados emergidos durante o processo da pesquisa de campo. Sendo assim, optou-se por compreender e se aproximar das narrativas das/os contadoras/es indígenas a partir do conceito de perspectivismo ameríndio cunhado

por Eduardo Viveiros de Castro (1996), traçando um paralelo com o Povo Pankararu, principalmente, quando as/os contadoras/es trazem em suas narrativas o fato de que o ecossistema em que vivem está eivado de símbolos e encantamentos inerentes às suas cosmo percepções.

Sendo essas concepções que giram na assertiva de que a relação Ser Humano e Natureza é indissociável, onde tudo que se remete à Terra Indígena Pankararu é sagrado e pertence aos Encantados, como mencionado por Claudia Mura (2013). Outro conceito que trazemos decorrente, principalmente, da relação dos povos indígenas com o território, é o de dádiva e de reciprocidade de Marcel Mauss (1974), também compactuado por Lévi Strauss (1974).

Autores clássicos diante desta definição, visto que, este conceito está presente no cotidiano do Povo Pankararu, materializado por meio dos rituais ancestrais do Flechamento do Umbu, da Queima da Cansação, do Menino do Rancho, das Três Rodas e que integram os saberes-fazeres do Povo Pankararu norteados pelos atos de dar, receber e retribuir, principalmente, quando se relaciona ao contato com o sagrado.

A intenção do diálogo com os conceitos e práticas relacionadas a dádiva e a reciprocidade, é decorrente das inúmeras formas de retribuir aos Encantados as bençãos, a cura e a proteção, seja individual ou de toda a nação Pankararu, que são materializadas por meio das tradições que acontecem durante todo ano no território. Na construção do trabalho, buscamos também aproximar teorias não indígenas de teorias indígenas.

Exercício epistêmico e intercultural tecido por meio do diálogo de Viveiros de Castro, com João Paulo Lima Barreto, quando discorrem sobre as narrativas míticas de seu povo, os Tukano, e como elas são resultado das tramas sociais vivenciadas pelos demiurgos, responsáveis pela origem e pela organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas e dos comportamentos exigidos na relação entre humanos e não humanos, descritos no livro *Omerõ* (Barreto *et al.*, 2018).

Principalmente, quando se percebeu a semelhanças que há entre as narrativas míticas do Povo Tukano e do Povo Pankararu, onde essas nações indígenas possuem formas distintas de classificar ou definir as relações humanas e não humanas que habitam outros domínios, sendo elas de acordo com sua cultura

e suas cosmopercepções e como essas narrativas dialogam com os conceitos trazidos por Viveiros de Castro.

Para discorrer sobre a relação entre cosmopercepção e Bem-Viver Pankararu, nos valeremos de pensadores não indígenas como Alberto Acosta (2016) e Gerra *et al.* (2023), ao passo que na perspectiva do diálogo intercultural trazemos os aportes teóricos de Ailton Krenak (2020).

Quanto à importância da tradição oral frente à perpetuação e propagação ancestral de saberes-fazeres, e da contação de histórias, dialogamos com Daniel Munduruku (2023), quando afirma que há um fio tênue e complexo entre a oralidade e a escrita, apesar do fato de alguns quererem transformar este fio numa ruptura. Ele também enfatiza que a escrita é uma técnica e é preciso dominá-la com perfeição para poder utilizá-la a favor dos povos indígenas.

De forma intercultural, dialogamos também com as autoras Santos e Oliveira (2021), quando discorrem sobre a perspectiva de que a oralidade funciona como um mecanismo que associa dimensões físicas e metafísicas, trazendo relevância e visibilidade às pessoas que contam as histórias, uma vez que o conceito de contação da história pela perspectiva indígena é que o/a contador/a desempenha um papel social importante, portando o status de guardião/ã dos saberes-fazeres.

Sobre o Território Pankararu, o referencial teórico ancora-se nos trabalhos de José Maurício Arruti (1996; 2005), Renato Athias (2007; 2010) e João Pacheco de Oliveira (2004), no propósito da descrição e compreensão do recorte temporal das lutas, quanto ao reconhecimento da terra indígena por parte do Estado Nacional. Porém na perspectiva mais ampliada do seu significado para os povos indígenas, nos valeremos de pensadores indígenas como Davi Kopenawa Yanomami (2015) em “A queda do céu” e Eliane Potiguara (1989), no livro “A Terra é mãe do índio”.

A necessidade da confluência de diálogos sobre território, é decorrente das visões e percepções que cada autor traz sobre tema, principalmente quando a temática é descrita de forma eurocêntrica na formalidade acadêmica e outra é apresentado de forma contracolonial.

A despeito dos conceitos de saúde, que sempre foram discutidos na academia e nos espaços cientificamente validados, de modo que os saberes científicos ocidentais são considerados os únicos e aceitáveis, nos valem das críticas e reflexões tecidas por pesquisadores indígenas, para contribuir no diálogo

intercultural com as/os contadoras/es de história, diante da perspectiva de uma conexão interétnica com os pensadores Willian Domingues do Povo Xakriabá (2022), João Paulo Lima Barreto, do Povo Tukano (2022) em prol de uma dinâmica contracolonial<sup>3</sup>.

Sendo que o primeiro traz em sua tese reflexões sobre “Entre o ouvir e o escutar: uma história da saúde indígena no Brasil”, em que a saúde indígena é uma colcha de retalhos, com uma história ainda por ser contada pelos principais envolvidos com ela, a saber, os povos indígenas. E o segundo autor, traz em seu livro: “O mundo em mim: Uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro” – 2022, onde aborda a antropologia da saúde na perspectiva da antropologia indígena, além da medicina indígena. Sendo estes, conceitos e abordagens contr Coloniais de e sobre saúde.

Na perspectiva das conexões dos conhecimentos de autores indígenas e não indígenas, foram realizadas as discussões entre os paradigmas da Agroecologia e do desenvolvimento étnico-territorial e como tais categorias emergiram diante dos diálogos com os/as contadores/as de história do Povo Pankararu.

Desta forma buscamos uma aproximação entre as epistememes, tendo em vista que ao longo dos séculos percebeu-se que as ciências indígenas sempre foram subjugadas, seja no que tange às suas cosmologias e modos de vida. Assim a tese se propôs a esse diálogo intercultural, na perspectiva de apresentar conceitos e teorias, na concepção dos povos indígena, mais especificamente, do Povo Pankararu. Ressalta-se que a utilização dos conceitos dos pesquisadores, intelectuais e atores indígenas e não indígenas foram abordados durante todo processo de escrita da tese.

---

<sup>3</sup> Segundo Santos (2015), a contracolônização se refere a todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios. Os povos africanos e indígenas, independentemente de suas particularidades e especificidades são contra colonizadores e os povos advindos da Europa, seja senhores ou colonos, são tratados como colonizadores (Santos, 2015, p. 48).

## 1.6 Procedimentos Metodológicos

### 1.6.1 O Trilhar da Pesquisa

Ninguém caminha sem aprender a caminhar, sem aprender a fazer o caminho caminhando, sem aprender a refazer, a retocar o sonho por causa do qual a gente se pôs a caminhar (Freire, 1997, p.79).

Reporto-me às palavras de Paulo Freire (1997), para apresentar os movimentos realizados na construção e materialidade deste doutoramento, pois incontáveis foram os obstáculos, os refazimentos, aprendizados e trocas durante esse processo.

#### 1.6.1.1 O Primeiro passo

Antes de iniciar a escrita da tese, conversei com os pesquisadores locais e articuladores indígenas da TIP sobre a intencionalidade da realização da pesquisa. Após o aceite da comunidade, foi elaborado o projeto de pesquisa, respeitando toda tramitação legal e tradicional em pesquisa com povos indígenas, sendo o mesmo submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP) da UFRPE e a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde.

Nesse intervalo, houve mudanças quanto abordagem e as idas ao território, seja devido ao agravamento da Pandemia de Covid-19 em todo país ou a demora na liberação da pesquisa, o que culminou na suspensão de algumas idas ao território, o que fez com que a consulta e apresentação do projeto às lideranças e às instâncias colegiadas responsáveis pela autorização do estudo, acontecessem de forma virtual, tanto no Conselho Local de Saúde Indígena (CLSI), quanto no Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI), como registrado no Apêndice 2.

Concomitante a essas aprovações, foi realizado o levantamento de estudos e análises bibliográficas já realizados no Território Pankararu, onde encontramos registros que datam do início dos anos 2000, por meio da Rede Índios Online e da

inserção de um Ponto de Cultura no território, na aldeia Brejo dos Padres no ano de 2004 (Ribeiro, 2013).

Todavia, quando o projeto foi pensado, escrito, articulado com pesquisadores/as locais presentes no território e com parceiros como Sindicato dos Profissionais e Trabalhadores da Saúde Indígena (SINDCOPSI), Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) / Pernambuco, Aió Conexões, Pankararu Filmes e submetido ao CEP, tinha-se a expectativa de que no ano de 2021 a Pandemia estivesse seguindo para sua involução, com o controle de casos novos no país, diminuição de óbitos além do início da vacinação à toda população e, em especial, aos povos indígenas. Mas, aconteceu que o período de emergência sanitária se seguiu por mais um ano.

Sendo assim, observou-se no ano de 2021 o número crescente de pessoas contaminadas e de óbitos, sendo que os mesmos bateram recordes, apesar do início da vacinação aos grupos prioritários e o avanço gradativo da imunização aos Povos Indígenas, em especial na Terra Indígena Pankararu, o que resultou em sucesso em alguns locais da federação, em que foram adotadas as medidas mais enérgicas a fim de conter a disseminação e a proliferação de novas variantes do vírus, sendo estabelecidas também formas mais vigorosas de isolamento social.

Essa estratégia também ocorreu no estado de Pernambuco, como forma de conter a circulação do vírus, sendo assim, essa medida sanitária, impediu o meu deslocamento no primeiro semestre de 2021 até à Terra Indígena Pankararu e com isso a inviabilidade da execução do que se havia previsto inicialmente.

Pelos motivos listados acima, o projeto foi adaptado, buscando-se alternativas. Então, de início, decidimos utilizar plataformas digitais para prosseguir com as conversações e articulações, optando pela plataforma Zoom (Leitão; Gomes, 2017; Chiarini; Silva, 2022). Com isso, toda a pesquisa necessitou de ajustes, principalmente, no que concerne às entrevistas, sendo necessárias reformulações, no tocante à metodologia proposta, impactando significativamente a elaboração do produto final do doutoramento.

Cabe ressaltar que o produto final inicialmente proposto seria uma produção audiovisual, que se daria a partir da construção coletiva de um documentário sobre os contadores e as contadoras de histórias. Dadas as modificações exigidas pelos contextos burocráticos e sanitários, o produto passou a ser planejado na forma de

roteiros de *webséries*, os quais, inclusive, foram pactuados pelas pesquisadoras/es indígenas locais.

Consequente, a alternativa metodológica para este contexto pandêmico foi a realização de parte das atividades em meio remoto, ou seja, utilizando salas virtuais (Ferraz, 2019; Silva; Borges, 2021). Digno de nota, é o fato de que pesquisas virtuais já vêm acontecendo ao longo dos últimos anos, com destaque para as observações de Polivanov (2013), que aborda a utilização da internet para realização de estudos etnográficos e os termos para desenvolver essa estratégia de pesquisa qualitativa.

Nestes termos, para a realização da pesquisa, tornou-se necessário uma rearticulação com os/as pesquisadores/as locais do território. Sendo assim, durante os diálogos foi indicado que um deles – a Aió Conexões – dispunha de estrutura para exequibilidade das atividades previstas no planejamento da pesquisa reformulada. Este espaço de convivência e arte, além da sua boa estrutura física, está localizado na Aldeia Bem Querer de Cima.

Cabe ressaltar a postura contracolonial em Pankararu em se tratando da Aió Conexões, que antes de se transformar em um local de produção cultural do Povo Pankararu, funcionava como uma Igreja Evangélica Batista, sendo o espaço ressignificado, transformando-se em um centro de produções de saberes-fazeres em consonância com elementos artísticos, que visam potencializar a cultura do Povo Pankararu.

O espaço Aió, também promove conexões com outros povos indígenas e tradicionais, seja por meio de cursos de aprendizes de parteiras, como na produção de documentários sobre a Covid-19, gravações de músicas indígenas contemporâneas, promoção de eventos culturais como a Mostra Pankararu de Música, que está na terceira edição, o Projeto “ITAN: uma história pra contar”, bem como a realização de oficinas de Poesia dentre outros registros, ratificando a impressão de Santos (2020, p.46) sobre o lugar: “[...] a Aió Conexões é um espaço para encontros, trocas, construções, de fortalecimento cultural” (Santos, 2020, p. 47).

**Figura 7** – Vista interna do espaço Aió Conexões.



Fonte: acervo da autora.

**Figura 8** – Vista da fachada externa da Aió Conexões.



Fonte: acervo da autora.

O espaço físico da Aió Conexões conta com uma sala ampla, mesas e cadeiras, equipamentos de som, computador e internet, insumos importantes para realização das ações remotas, como demonstrados nas Figuras 7, 8 e 9.

**Figura 9** – Mobiliário e equipamentos da Aió Conexões



Fonte: Instagram Aió Conexões.

### 1.6.1.2 O Segundo passo

Quando a pesquisa foi formulada, ainda na sua origem, o planejamento previa no mínimo seis idas ao território indígena, todavia como já aludimos, o contexto pandêmico fez com que as idas fossem suspensas e os números das mesmas reduzidos. Com isso, buscamos outras estratégias de comunicação com os/as pesquisadores/as locais, que ocorreram por meio de ligações telefônicas e reuniões pelo Zoom.

Porém, com a diminuição dos riscos de contágio do vírus da Covid-19 e o avanço da imunização em todo território nacional, retomou-se a ideia inicial, o da realização das entrevistas de forma presencial. O que corrobora com as reflexões de Sebe (2021), para quem:

[...] a presença física, dialógica, o olho no olho, pelo menos no início do projeto se faz fundamental [...] pois a entrevista, no entanto, não é constituída apenas por palavras, mas, sim, pela performance em geral por meio da qual atuam igualmente as presenças físicas, o corpo, e todo o cenário do encontro (Sebe, 2021, p. 22).

O contato com os/as sujeitos/as que foram entrevistados, ocorreu na sua grande maioria na Aldeia Bem Querer de Cima, de modo que apenas um dos/as sete entrevistados/as aconteceu na aldeia Agreste. A chegada até os/as sujeitos/as ocorreu a partir da indicação dos/as pesquisadores/as locais. O momento em questão

que diz respeito às entrevistas, com bastante cuidado, eu, enquanto pesquisadora, juntamente com os/as pesquisadores/as locais do território, convidamos cerca de oito contadoras e contadores de história da TIP.

Assim, participaram as lideranças indígenas, homens, mulheres, jovens, idosos, professores/as, detentores/as de saberes-fazer pertencentes às seis aldeias da Terra Indígena em questão. Entretanto, devido às chuvas do mês de julho, que dificultaram o acesso a alguns locais, a grande parte das entrevistas foi realizada na Aió Conexões e somente seis sujeitos/as compareceram, sendo que apenas em uma entrevista me desloquei a convite, até aldeia Agreste para realizar o diálogo.

Para as entrevistas foram formuladas 13 questões (APÊNDICE 3), onde foram abordados desde qual o sentimento de ser Pankararu, às questões territoriais, de saúde, como conceitos de Agroecologia e desenvolvimento étnico-territorial. Após o registro em áudio das narrativas orais, iniciamos as transcrições dos áudios em gabinete, movimento no qual, segundo Sebe (2021), começa a ganhar materialidade documental, condição essa que legitima a mudança de uma situação abstrata, solta, para outra, material e interpretativa, pois a história oral é movimento de transformação da circunstância natural à sua desnaturalização: da fluidez verbal para a formatação escrita. Tudo graças à transferência do oral para outro suporte material (Sebe, 2021).

A identidade dos/as sujeitos/as entrevistados/as foi preservada e os/as mesmos/as serão identificados no texto conforme funções exercidas no território e ordem cronológica da realização das entrevistas. Além disso, as falas das entrevistadas e dos entrevistados foram mantidas na íntegra para não comprometer o argumento dos/as mesmos/as. Cabe ainda destacar que as entrevistas foram realizadas *in loco*, respeitando as orientações sanitárias vigentes no país e em conformidade com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

#### 1.6.1.3 O terceiro passo

A análise interpretativa do discurso foi realizada após a aplicação do método etnográfico – uma vez as recomendações descritivas e interpretativas elencadas por Clifford Geertz (1978) –, posto ser a etnografia uma metodologia, que envolve a observação participante, a entrevista e a análise hermenêutica, visando

compreender a cultura de determinado grupo social a partir do ponto de vista dos próprios membros do grupo, neste estudo, os contadores e as contadoras de história Pankararu (Geertz, 1978).

Nesse sentido, buscou-se por meio da análise interpretativa do discurso de Cilla e Costa (2015), descrever e interpretar os significados, as intenções implícitas nas narrativas, buscando compreender como as pessoas constroem sentidos através da linguagem. Lembramos que tal abordagem ancora-se no sentido de que a linguagem não é apenas um meio de transmitir informações objetivas, mas também uma forma de expressar emoções, valores, identidades e epistemes compartilhadas intersubjetivamente (Cilla; Costa, 2015).

Ao conjugar a etnografia com a análise interpretativa do discurso, buscamos a compreensão complexa das práticas discursivas inerente a esse grupo étnico, seja no contexto cultural, explorando as complexidades da linguagem, das narrativas com outras dimensões da vida social, o que converge com os/as sujeitos/as deste estudo. Já na observação participante, permitimo-nos registrar situações comunicativas, nas quais o discurso é empregado pelos membros de um grupo social, enquanto as entrevistas podem fornecer informações adicionais sobre as práticas discursivas e os significados atribuídos a essas narrativas (Silva *et al.*, 2018).

Ademais, constatamos que a análise interpretativa a partir do método etnográfico pode fornecer epifanias valiosas sobre a forma como as pessoas constroem e negociam significados a partir da linguagem, como a cultura influencia a prática narrativa, como essas narrativas podem reproduzir ou transformar as relações de poder e as estruturas sociais.

O método de pesquisa significa, acima de tudo, a possibilidade de elucidar a capacidade de observar, selecionar e organizar cientificamente os caminhos que devem ser percorridos para que a investigação se concretize (Gaio; Carvalho; Simões 2008).

Nesta perspectiva, o estudo em tela foi realizado inspirado na estratégia da triangulação de dados empíricos qualitativos, teorias e estratégias metodológicas, o que, segundo Azevedo *et al.* (2013), significa olhar para o mesmo fenômeno, ou questão de pesquisa, a partir de mais de uma fonte de dados, informações advindas de diferentes ângulos e que podem ser usadas para corroborar, elaborar ou iluminar o problema de pesquisa (Azevedo *et al.*, 2013).

Em nosso caso, o processo da triangulação se deu a partir da perspectiva epistêmica qualitativa, de campo, de cunho fenomenológico e etnometodológico, envolvendo a observação participante, tendo o pressuposto da “ecologia de saberes” como estratégia criativa e interativa de investigação (Minayo; Assis; Souza, 2005; Santos, 2007). Assim, optamos por esses recursos metodológico com o propósito de reduzir o risco de possíveis limitações, comumente encontradas no uso de um método único (Oliveira, 2015). Segundo Minayo; Assis; Souza (2005),

[...] a triangulação não é um método em si, mas uma estratégia de pesquisa que se ampara em métodos científicos testados e consagrados, servindo-se e adequando-se a determinadas realidades, com fundamentos interdisciplinares e tendo como objetivo ampliar os conhecimentos sobre os assuntos abordados, ao passo que buscamos atender aos objetivos elencados (Minayo; Assis; Souza, 2005, p.71).

A escolha pelo uso desses desenhos qualitativos, sendo o primeiro o da fenomenologia, está relacionada à apresentação da subjetividade e da intersubjetividade como partes integrantes da construção de uma realidade social diante das relações e da compreensão do sentido das ações dos/as sujeitos/as (Andrade; Hollanda, 2010). Já o segundo desenho, expõe a vida social como uma realidade que se constitui de estruturas, regras, normas, conhecimentos compartilhados, tornando possível a interação entre as pessoas, na compreensão de símbolos e categorias empíricas que um determinado grupo usa para se referir ao seu mundo e aos processos vividos (Minayo; Assis; Souza, 2005).

Já a ecologia de saberes foi o elo articulador na perspectiva de promover o diálogo intercultural e contracolonial entre os saberes-fazer acadêmicos e empíricos, reconhecendo a pluralidade e a autonomia de cada sujeito/a e a articulação sistemática, dinâmica e horizontal, sendo qualificado enquanto um “interconhecimento”, compreendendo que a ecologia de saberes valoriza histórias e memórias invisibilizadas por compreensões de mundo equivocadas e colonizadoras (Santos, 2008).

Por se tratar de um estudo em que a centralidade é o Povo indígena Pankararu de Pernambuco, fez-se a opção pela triangulação de métodos e dados qualitativos para uma melhor compreensão dos elementos que foram sistematizados ao longo da construção coletiva dos dados. A triangulação de métodos qualitativos esteve

presente em todo percurso metodológico, desde a construção do projeto de pesquisa, do cuidado com a abordagem durante as entrevistas semiestruturadas, até nas reflexões e problematizações das informações fornecidas pelas/os contadoras/es de histórias no Território Indígena em questão.

Ressalta-se que uma pesquisa qualitativa, envolvendo as contadoras e os contadores de história pode-nos fornecer informações inestimáveis para compreensão ampliada dos saberes-fazer locais, especialmente, em se tratando da relação dos povos indígenas com o território, além de sinalizar os desafios e as potencialidades, seja para promoção da saúde, seja para o desenvolvimento étnico-territorial capaz de garantir a sustentabilidade e resiliência do ecossistema onde vivem (Dias; Siqueira; Silva, 2017).

Ao desenvolver uma pesquisa qualitativa, envolvendo as contadoras e contadores de histórias indígenas é importante considerar a perspectiva e os valores desses sujeitos, bem como suas formas de comunicação e interação. Neste sentido, torna-se fundamental uma abordagem respeitosa, dialógica e participativa, que envolva a colaboração e o diálogo entre a pesquisadora e os/as sujeitos/as envolvidos/as com o objetivo de construir um conhecimento mais plural, diverso e contextualizado à realidade.

Para dar lugar às narrativas de expressões tradicionais do cotidiano indígena, por meio da transcrição das informações oferecidas pelos/as sujeitos/as da pesquisa e para apresentar as sínteses da história coletiva do povo, foi necessário utilizar estratégias de trabalho de campo, envolvendo observação participante, abordagem individual e participação em eventos no e do território, antes e durante o estudo. A síntese desses elementos demandou o uso de técnicas próprias do campo etnometodológico, mas também da etnografia (Atáide; Oliveira; Silva, 2021), que oportunizassem a apresentação de elementos peculiares à vida indígena no Sertão do estado de Pernambuco.

Segundo Harold Garfinkel (1917), a etnometodologia pode ser compreendida enquanto uma ciência dos etnométodos, cujos conhecimentos vinculam-se às diferentes operações realizadas na vida cotidiana, a exemplo da comunicação e das formas de raciocínio peculiares aos grupos sociais. Por sua vez, a elaboração das categorias que compõem o objeto aqui investigado teve como ponto de partida a sistematização, a partir da dimensão empírica, da caracterização da realidade,

considerando a importância de encontrar seus fundamentos, sua origem e seu papel social dentro das múltiplas determinações sociohistóricas que produzem e reproduzem no cotidiano (Martins; Lavoura, 2018).

Após as transcrições das entrevistas, fez-se leituras seletivas, críticas e interpretativas das mesmas para identificar as categorias presentes nas narrativas e verificar se elas se relacionam com aquelas que foram sinalizadas previamente nesta proposta de pesquisa, sendo as mesmas: 1. Território; 2. Promoção de saúde; 3. Relações entre Natureza e Cultura.

Por se tratar de uma pesquisa de natureza qualitativa – que é mobilizada pela sistematização de informações – os dados foram analisados a partir de pesquisa bibliográfica e utilização de diferentes fontes, posto que este estudo compreende também o levantamento das bases e fundamentos que possibilitem compreender a organização social do povo Pankararu a partir das/os contadoras/es de histórias. É importante informar que, o uso das falas no texto foi devidamente autorizado pelos/as sujeitos/as do estudo através do preenchimento do TCLE, que possibilitou a gravação, transcrição e análise das falas dos/as participantes.

Convém ressaltar que nesse trabalho, a amostra não é aleatória, sendo os/as sujeitos/as escolhidos e indicados/as pelos/as pesquisadores/as locais, que estiveram presentes em todo processo, desde a escrita do projeto de tese até a execução do mesmo. Trata-se da escolha de indígenas homens e mulheres, que vivem e exercem influência no território, construindo no cotidiano referências e histórias que fortalecem a tradição e a cosmopercepção do Povo Pankararu.

Segundo Laville e Dionne (1999), a história oral é definida como uma narração, por uma pessoa, de sua experiência vivida, devidamente registrada e depois transcrita. A escolha por essa técnica possibilitou captar, a partir da contribuição direta dos sujeitos/as, sua compreensão e entendimentos sobre saúde, Agroecologia e desenvolvimento étnico-territorial e como esses conceitos são compreendidos, vivenciados no cotidiano e na cosmopercepção do Povo Pankararu, sob a ótica das contadoras e dos contadores de história.

Por outro lado, de acordo com Alberti (2005), a história oral ainda nos permite recuperar aquilo que não encontramos em documentos de outra natureza, tais quais: acontecimentos pouco esclarecidos, ou nunca evocados, experiências pessoais e impressões particulares (Alberti, 2005).

Para a construção das análises interpretativas dos discursos, partimos das categorias erigidas ao longo da pesquisa, na perspectiva de se buscar respostas à hipótese central, que busca descrever e interpretar como as histórias dos povos tradicionais, em nosso caso o Povo Pankararu, nos dizem de onde eles vieram e remetem ao que são, ao passo que os contadores e as contadoras de histórias perpetuam, acima de tudo, saberes-fazeres ancestrais, precipuamente, diante do manejo dos elementos da natureza e que são repassados pela memória e oralidade (Santos, 2020).

Com isso, constroem coletivamente conhecimentos, ressignificam práticas e fazeres, os quais academicamente conceituamos como Agroecologia, desenvolvimento étnico-territorial e saúde. Realizamos nossas considerações a partir de aproximações dialógicas interculturais e contracoloniais, entre os conhecimentos acadêmicos e empíricos, ou seja, entre as ciências não indígenas e indígenas por meio dos múltiplos encontros e diálogos entre eles.

Para tanto, como já aludimos, utilizamos a análise interpretativa do discurso para tornar possível tal aproximação intercultural e que, segundo Caregnato e Mutti (2006), pode ter diferentes estilos, mas partilham de uma rejeição da noção realista de que a linguagem é simplesmente um meio neutro de refletir, ou descrever o mundo, e uma convicção da importância central do discurso na construção da vida social.

Um tipo de análise qualitativa peculiar que, acima de tudo, trabalha com o sentido hermenêutico/interpretativo e não com o conteúdo do discurso, ou seja, um sentido que não é traduzido, mas produzido e constituído pela seguinte formulação: ideologia + história + linguagem. Segundo Caregnato; Mutti (2006),

[...] a ideologia é entendida como o posicionamento do sujeito quando se filia a um discurso, sendo o processo de constituição do imaginário que está no inconsciente, ou seja, o sistema de ideias que constitui a representação; a história representa o contexto sócio-histórico e a linguagem é a materialidade do texto gerando “pistas” do sentido que o sujeito pretende dar (Caregnato; Mutti, 2006, p. 681).

Optou-se, contudo, pela análise interpretativa do discurso, justamente, pela nossa preocupação em interpretar os elementos e categorias emergentes das narrativas obtidas no território, tendo em vista que desenvolvemos uma nova

interpretação ou uma releitura, não tendo a pretensão de dizer o que é certo ou não, mas procurando correlacionar os diferentes conceitos e percepções trazidos pelos contadores e contadoras de história e relacioná-los com os referenciais teóricos inerentes à temática.

A análise interpretativa do discurso, por sua vez, permite-nos compreender como os indivíduos constroem e interpretam os significados a partir de suas experiências e práticas sociais (Perdigão; Silveira, 2019). Essa abordagem busca compreender as nuances do discurso, as relações de poder e as construções sociais que emergem nas interações verbais entre os indivíduos.

Este tipo de análise criativa e dialógica representa uma abordagem, que se concentra em compreender os significados atribuídos ao discurso, não apenas em termos de conteúdo, mas em como o discurso é construído e interpretado pelos indivíduos e pelo/a pesquisador/a (Gonçalves, 2016). Ainda, segundo Gonçalves (2016), por meio da análise interpretativa do discurso é possível identificar as práticas discursivas que estão presentes em diferentes contextos sociais, tais como entrevistas, conversas informais, reuniões, entre outros elementos.

Além disso, é possível compreender como as relações de poder são constituídas e reproduzidas no discurso, como as identidades são constituídas e negociadas e como as ideologias são transmitidas. Nesse sentido, escolhemos esse instrumento para desenvolver as análises das entrevistas dos contadores e das contadoras de história da Terra Indígena Pankararu.

Dessa forma, a pesquisa qualitativa que leva em consideração a análise interpretativa do discurso permite uma compreensão mais profunda das práticas sociais e discursivas dos indivíduos. Isso pode ser útil em diversas áreas, como no desenvolvimento de políticas públicas, no estudo das relações interculturais, na compreensão das relações de poder em diferentes contextos sociais, entre outros.

## 1.7 Sobre o Produto da Tese

As histórias dos povos tradicionais nos dizem de onde eles vieram e remetem ao que são. Segundo Munduruku (2018), é importante não esquecer que os povos indígenas são parte do universo, nem mais nem menos. As histórias não os deixam esquecer que eles são parceiros/as da criação, portanto cabe a cada povo cuidar, plantar, regar e cumprir com seu papel no bem-estar de todos os viventes, sejam eles humanos ou não humanos (Castro, 1996). São as anciãs e os anciãos indígenas que nos lembram disso o tempo todo. É o papel deles/as. Em suma, seu propósito (Munduruku, 2018).

Durante o processo de imersão na TIP, pode-se observar outras formas de contar histórias, não só por meio da oralidade, mas constatou-se outros meios no território, os quais buscam ressignificar as lutas, a identidade e a cultura por meio de artes, como a música contemporânea de Gean Ramos Pankararu e o audiovisual com produções ameríndias, como é o caso do curta metragem: “*O Tempo Circular*”, da Olhar da Alma Filmes (2020), de Graciela Guarani e Alexandre Pankararu, onde traz que “ *o passado se torna futuro através dos ensinamentos que os mais velhos repassam para os mais novos que por si darão sequências tradições, culturas, costumes e o jeito de ser indígena*” – O tempo circular, 2021.<sup>4</sup>

Destaca-se a importância da oralidade como instrumento fundamental para perpetuação de saberes-fazeres, com isso a transmissão de memórias dos povos indígenas nas perspectivas das leituras do mundo e de suas cosmopercepções, seja na forma da música contemporânea dos artistas indígenas, seja por meio dos/as cantadores/as de toantes, que, como descrito por Santos (2020), ocupam um lugar sagrado e têm função importante dentro dos rituais, pois há toantes específicos para cada ponto, situação, dia e hora. Dentre as inúmeras formas de se contar histórias, há a participação nos rituais de um povo, como é o caso do território Pankararu.

---

<sup>4</sup> Um filme de Graci Guarani e Alexandre Pankararu que aborda o tempo na visão do Povo Pankararu. Um tempo não linear, um tempo circular, tempo de escutar o passado estando no presente e pensando no futuro, onde essas três fases do tempo se comunicam com sabedoria, respeitando o ciclo natural das coisas. O filme pode ser acessado por meio do Link: <https://www.youtube.com/watch?v=YUf683r0cco>).

Porque tudo que os nossos mais velho deixou é na memória, a participação da criança junto com os pais, e o conhecimento pouco que os pais têm, além deles levarem as crianças para os rituais (Cantador, nº 04).

Diante das lutas históricas dos Povos Indígenas em defesa de seus territórios, é essencial que se busque contar, na forma de *webséries* as estratégias de resistência e como elas se dão frente à relação da comunidade com o território, suas práticas ancestrais na manutenção de um peculiar modelo de desenvolvimento inspirado no protagonismo coletivo, na consciência grupal e nas histórias locais perpetradas na forma de mitos e ritos propulsores dos saberes-fazer e de particulares visões de mundo (Lévi-Strauss, 1974).

[...] é de grande importância esses contadores de história, que é para poder estar repassando para as crianças, para os adolescentes. Hoje nós estamos vivendo num mundo onde é raro, existe, existe, é a criança envolvida na nossa tradição, existe, mas também tem um número muito grande envolvido nessa parte aí que eu falo que é do branco, né? Essa dança, esses negócios aí, bebedeira, o alcoolismo, outras drogas. Então é de grande importância esses historiadores estarem conversando com as crianças, com os adolescentes a parte da educação pega esses historiadores para estarem conversando, para passar sobre a nossa tradição, nosso território, a parte espiritual, né? Tem que tá repassando principalmente para os adolescentes os jovens né? Para fortalecer nossa cultura, nosso povo (Detentora nº 03).

Por conseguinte, apresentamos o conceito de *websérie*, segundo Hergesel (2016), trata-se de uma narrativa midiática produzida, prioritariamente, em linguagem audiovisual, de maneira serializada, com episódios de curta duração, de no máximo 10 minutos, estando disponíveis para acesso nos espaços on-line ou ciberespaços, especialmente em sites (Hergesel, 2016).

Essas narrativas seriadas são contadas por meio de capítulos e fazem parte da estética audiovisual contemporânea (Zanetti, 2013). Sendo que o produto desta tese se enquadra na categoria de histórias e enredos autônomos, onde cada história terá início, meio e fim. Não necessariamente as histórias terão que se relacionar entre si e os/as personagens são as contadoras/es de história do Povo Pankararu, ou seja, os/as sujeitos/as deste estudo.

A decisão pela elaboração de roteiros para *websérie* é proveniente da solicitação dos/as pesquisadores/as locais do território, tendo em vista a dinamicidade

dos mesmos e a possibilidade de incluir temáticas diferentes, mas que compõem e integram o território e a cultura do Bem-Viver Pankararu, além de ser uma forma mais atrativa de publicização e divulgação.

Corroborando com Igreja (2017), um projeto de *websérie* tem especial relevância nos dias atuais, uma vez que a internet permite novos formatos de audiovisual, que abrem as portas para novas experimentações cinematográficas, tanto em níveis estéticos quanto, em termos de produção, diferentes formas de interação entre criadores/as e espectadores/as (Igreja, 2017).

A construção do roteiro teve como fundamento as narrativas das/os contadoras/es de história, colhendo das falas os elementos destacados pelas/os personagens como pode ser consultado no instrumento utilizado para isso, no Apêndice C desse trabalho. Ressalta-se que essa forma de produto de doutoramento está ancorada no manual da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) datado do ano de 2019, onde nele consta um elenco de modalidades que poderão ser seguidas, sendo assim, optou-se pelo item 16 Produto de Comunicação.

Tratando, portanto, de produto midiaticizado, sendo que o mesmo compreende o conjunto de veículos de comunicação, de emissoras de rádio, televisão, jornais e outras formas de comunicação de massa, bem como, das recentes mídias sociais em suas diversas plataformas (CAPES, 2019, p. 63).

As *webséries* produzidas como fruto deste doutoramento serão veiculadas no canal do Youtube da Aió Conexões, cujo endereço eletrônico é: <https://www.youtube.com/@mostrapankararudemusica4328>, que conta com quase 1.600 inscritos, conforme a Figura 10.

Insta informar que, o produto deste doutoramento cumprirá até esta etapa, pois caberá aos/as pesquisadores locais do território a aceitação do mesmo, ressaltando que eles/elas têm total liberdade para modificá-lo, pois sempre foi acordado com eles/elas que se trata de uma construção coletiva e que os/as mesmos/as são coautores/as neste processo. Reitera-se que decisão de quem grava as cenas, os cenários, a fotografia, os figurinos ficará sob os cuidados da Aió Conexões, apesar de da minha presença, inclusive como colaboradora da produção filmográfica.

**Figura 10** – Registro da página de *Youtube* da Mostra Pankararu de Música.



**Fonte:** Reprodução Youtube. 2023.

Cabe ressaltar que, para produção de uma *websérie* são necessárias algumas etapas, sendo a primeira delas a definição da história, seguida da escolha e identificação dos perfis dos/as personagens (Igreja, 2017). Passado esse momento, segue-se para a fase de pré-produção, que é a redação dos roteiros.

## 1.8 Da Mãe Terra ao Território

Busca-se com este capítulo abordar o significado da Terra e de território na visão dos povos indígenas, e como o Povo Pankararu o retomou depois de anos de luta e resistência, além de relacionar esse espaço étnico como condição essencial para o seu Bem-Viver.

### 1.8.1 O Direito Ancestral ao Território

Quando se pauta a questão territorial indígena, imediatamente reporta-se à lógica de integração e dominação, que perdurou por séculos sob a indiferença governamental, desde os períodos coloniais, imperiais e republicanos (Almeida, 2018). Lógica violenta e tutelar que apenas foi parcialmente superada com a Constituição de 1988, trazendo o amplo debate sobre os direitos dos povos indígenas, ao passo que o Artigo 231 reconhece aos/as indígenas o direito de manter organização social própria, costumes, línguas, crenças e tradições e, especialmente,

o direito à posse das terras tradicionalmente habitadas em caráter permanente e utilizadas para suas atividades produtivas (Brasil, 1988; Schneider, 2015; Pereira, 2017; Silva *et al.* 2018; Ortiz; Machado, 2019; Silva; Moreira, 2020).

Apesar de ser constitucionalmente uma cláusula pétrea da nossa Carta Magna, sabemos que o direito indígena ao território é constantemente ameaçado e/ou violado no Brasil, sendo alvo de várias formas históricas de ataque, seja por parte de grandes e pequenas corporações, seja por ação violenta de fazendeiros, madeireiros, grileiros e mineradores (Albert; Kopenawa, 2015; Krenak, 2020).

São constantes as formas de violações a tal direito no Brasil, especialmente durante os anos de 2016-2022, visto que, por incentivo do Estado, muitas as terras indígenas se transformaram em “prisões domiciliares”, como demonstra o Dossiê do Instituto de Estudos Socioeconômicos em parceria com Indigenistas Associados-Ina (INESC, 2022).

Em razão da violência a que muitos estão submetidos, os agrupamentos étnicos se veem impedidos de usufruir do direito constitucional à livre locomoção, além do que, em muitos locais, essa violência provém do constante avanço colonialista das “fronteiras desenvolvimentistas do Estado”, minando as aldeias, seja com desmatamentos, mineração predatória, instauração de “agromilícias”, tráfico de drogas, biopirataria, queimadas e o abuso de agrotóxicos, provocando irreversíveis danos ambientais e socioculturais que afetam direta ou indiretamente as vidas humanas e não humanas dos territórios indígenas (Krenak, 2020; Silva; Moreira, 2020; Albert; Kopenawa, 2023).

Segundo Xakriabá (2018), Silva e Moreira (2020), o direito ao território ancestral indígena é visto por muitos não indígenas como um privilégio. Em contrapartida, é preciso sempre deixar claro o fato de que todos os direitos dos povos indígenas estão dispostos na Constituição Federal e nas leis infraconstitucionais (Schneider, 2015; Pereira, 2017; Silva *et al.*, 2018) não são “*dádivas dos kupê*” (dos não indígenas) para com os indígenas, mas, antes de tudo, são proporcionais à luta, aos saberes-fazeres, ancestralidades, memórias, resistências e importância destes para a história, a cultura e a sociedade brasileira.

Citando Luciano (2006), Silva e Moreira (2020), na concepção do colonizador português o indígena, com suas formas de viver, estava muito aquém dos hábitos julgados necessários ao Ser Humano civilizado. Então, em nome da civilização, era

preciso embranquecer os indígenas e, caso não conseguissem exterminá-los por completo. Isso explica, em parte, a drástica redução da população indígena no Brasil até a segunda metade do Século XX (Luciano, 2006; Silva; Moreira, 2020).

Conforme descrito por Krenak (2020; 2022), Peralta (2022) e Gonçalves *et al.* (2022), o sentimento de identidade dos Povos Indígenas com a Mãe Terra é incorporado através das relações socioambientais e cósmicas, ao passo que essa concepção complexa de ocupação tradicional é crucial, pois representa o reconhecimento de uma territorialidade indígena, isto é, relaciona-se com e dá destinações ao território segundo as perspectivas de sua cultura ou as necessidades práticas de sobrevivência.

É importante que saibamos um pouco mais sobre os povos que se encontram oficialmente aldeados, pois, segundo o Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (SIASI), são mais de 950.000 pessoas (SIASI, 2013), de modo que, segundo IBGE (2010) são 305 povos, que falam 274 línguas e que estão distribuídas em todos os 26 Estados da Federação e no Distrito Federal<sup>5</sup>.

No semiárido nordestino, de acordo com os dados da APOINME, há aproximadamente 75 povos, correspondendo a mais de 213 mil pessoas distribuídas nos estados de Alagoas, Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Minas Gerais, Rio Grande do Norte e Sergipe (APOINME, 2021) e segundo dados do IBGE (2023), o estado de Pernambuco está na quarta colocação com 106,6 mil pessoas indígenas (IBGE, 2023).

De acordo com Gonçalves *et al.* (2022), tomamos ciência de que os estudos históricos evidenciaram que, entre as décadas de 1970 e 1980, os povos indígenas do Nordeste brasileiro, buscaram reconhecimento étnico, que incluiu a exigência de direitos territoriais e diferenciados, especialmente, em se tratando de saúde e educação.

Nesse universo, encontra-se o povo Pankararu que corresponde atualmente a 6.108 habitantes distribuídos nas aldeias Brejo dos Padres, Jitó, Agreste, Espinheiro,

---

<sup>5</sup> Os dados estão desatualizados quanto a quantidade de povos e línguas indígenas faladas, considerando que o Censo de 2022 foi divulgado em agosto de 2023, até o momento foi publicizado apenas informações sobre o quantitativo populacional, sendo este estratificado por estados e municípios, onde consta um aumento populacional de 896.917 (IBGE,2010) para 1.693.535 de pessoas que se declaram indígenas (IBGE, 2023).

Macacão, Tapera, Saco dos Barros, Bem Querer de Cima, Bem Querer de Baixo, Caxiado, Caldeirão, Serrinha e Barriguda (Athias, 2002; Mura, 2013; Brasil, 2019; Silva; Santos; Melo, 2021). Os subtópicos seguintes visam abordar as dimensões e significados da Mãe Terra na visão das/os contadoras/es de história do povo Pankararu e como eles se relacionam com esse espaço, que é ancestral e sagrado.

### 1.8.2 Mãe Terra, a Mãe de Todas as Lutas

Iniciamos esse subtópico com as reflexões de Leonardo Boff (2016), e de Krenak (2019; 2020) quando afirmam que a Terra é nosso lar e está viva, e sempre providenciou condições essenciais para a evolução da vida, de modo que, proteger a Terra, é um dever sagrado. As afirmativas de Boff (2016) e Krenak (2020), vão em favor da narrativa do contador de história, que traz em sua fala o sentimento que nutre da Terra como Mãe.

A mãe Terra, ela é tudo para nós. É a mãe Terra, ela traz nossos frutos, nosso, nossas Serra com nossas ervas, com nossas fibras pra nós manter a nossa cultura. Com o nosso Poá, com nossas nascentes e ela traz isso e a gente tentar preservar com todo o custo da vida para que a gente mantenha isso e fortaleça mais, né? E a gente consiga ter um território respeitado sendo visto como território bom, sendo visto como uma etnia, que nos fortalece que traz uma vivência muito boa para nossa nação, para nossos filhos (Liderança, nº 07).

Ideias que corroboram com Juliano Strachulski (2018), tendo em vista que as populações tradicionais e os povos indígenas seriam, portanto, grupos humanos que possuem uma forte ligação com os seus territórios, sendo que suas práticas socioculturais (sociais e produtivas) são compatíveis com as particularidades do meio biofísico e natural (material) e cosmológico e cosmogônico (imaterial) (Strachulski, 2018).

Acredito que não existe indígena sem território e território sem indígena... E por que essa relação mãe e filho que eu falo? Porque a gente enquanto Pankararu, vou falar somente de Pankararu, temos essa visão que a Terra nos dá e a gente também tem que dá à Terra em algum momento (Artesão, nº 02).

A partir desse pressuposto, nas afirmações de Krenak (2020; 2022), somos todos/as filhos/as da Terra, dessa Mãe que constitui a primeira experiência da consciência, numa relação indissociável e estamos colados no corpo da Terra, com a origem, com a memória, com as histórias que cada cultura é capaz de produzir, que são chamados por muitos de mitos, de modo que, quando alguma pessoa fura, machuca ou arranha a Terra, ela desorganiza os mundos indígenas (Krenak, 2020).

Então quando a gente trata a Terra dessa forma de mãe e filho, que a gente traz essa ligação de mãe e filho, essa ligação constante, muitos acreditam que a Terra ela só tem que nos dá e a gente só tem que usufruir daquilo que a Terra dá... Só que quando a gente fala de tradição, de cultura, de resistência, né? A gente fala que a Terra, além de nos dá ela também pede e ela pede muito mais do que ela está dando a você e quando a gente passa a enxergar isso ela está nos abençoando/aconselhando essa vida, sabe para que nessa vida a gente tenha como andar... Quando a gente consegue enxergar isso, a gente consegue ir numa dimensão muito mais além de que é o Ser Humano como parte da natureza e natureza é Ser Humano, né?! (Artesão, nº 02).

A fala acima coaduna-se com a reflexão do xamã e líder indígena Davi Kopenawa e Bruce Albert (2023) no livro *O Espírito da Floresta*, no qual afirma que a terra-floresta, aqui estendendo o conceito a todos os biomas brasileiros, possui um sopro vital, “*wixia*”, que é longo, ao passo que o dos Seres Humanos, é curto. Por isso vivemos e morreremos depressa! Se não desmatarmos, para ele, a floresta não morre, ela se decompõe, pois só morre se for destruída pelos humanos (Kopenawa; Albert, 2023).

Ideias também presentes nos escritos de Eliane Potiguara (1975), no livro, “*a Terra é a Mãe do Índio*”, quando tece um dos primeiros alertas, ainda na década de 1975, sobre o projeto genocida, etnocida, ecocida e epistemicida conduzido pelo Estado brasileiro. Projeto de desenvolvimento predatório, a favor de um progresso para poucos, fazendo questão de desconhecer quem são e onde estão os indígenas, assim como seus costumes, suas lutas e histórias. Desconsiderando, acima de tudo, como a natureza e os territórios são essenciais para a manutenção da vida em torno da resistência ancestral.

### 1.8.3 O Território e os Encantados

Assim como todos os povos indígenas do Brasil, o Povo Pankararu, encontra-se intimamente integrado à natureza, tanto que utilizam os meios naturais para interagir com o cosmos, a partir de seus principais rituais. E é nesse processo de interação cosmoperceptiva que constrói sua identidade, vida social e cultural, sendo as mesmas centradas em torno da ordem dos Encantados (Mura, 2013; Batalha, 2017; Alexandre, 2020).

Então, e pra nós Pankararu, quanto mais você vai à tradição que você está aprendendo mais, porque cada um Pankararu ele tem um ensino diferente, o ensino dos Encantados tem diversos ensino de trazer para pessoa no sonho, então eu acho essa parte muito importante... E todos que participam têm que prestar muita atenção, ouvir aquele mais velho para ter conhecimento muito, né? (Cantador, nº 04).

Um dos elementos que compõe o universo dessa nação, sendo essencial para sua existência, é o sagrado, como reafirmado no depoimento a seguir:

Porque tudo são uma parte que dentro do nosso círculo, nós Pankararu e eu acredito de outros povos indígenas e principalmente de nós Pankararu, que a gente tem essa relação deles ensinar pra nós e nós ter esse entendimento, porque nossos Encantados manda tirar nossas ervas sagradas, as ervas sagradas serve até de defumar a parte cheirosa para defumar tanto eles, para misturar com o fumo pra botar no campião, como pra nós, uma proteção pra nós também, então, nossos Encantados tá todo na relação com as ervas, com as matas, com os animais, com os pássaros, com a água, todo... é um círculo, né!? Dessa relação, desse conjunto e no conjunto e no conjunto com o próprio nós, pessoas de carne e osso que nós estamos aprendendo com eles que eles têm os ensinamentos, de ensinar pra nós que vem através deles e através dos nossos mais velhos que eles, os Encantados, ensinaram para eles também, aí fortalece cada vez mais aquela parte que nossos mais velhos já foram e deixou pra nós na nossa memória como eles estão vivo ainda e tá nos ensinando que faz tudo parte desse círculo (Cantador, nº 04).

Segundo observações de Athias (2002), Mura (2013), Giberti (2013), Batalha (2017) e Santos (2020), os Encantados são os imortais que habitam lugares próximos às aldeias. Sua moradia depende da linha a qual os Encantados pertencem, podendo ser água, terra ou fogo e há uma hierarquia entre eles, sendo que o mais importante

é conhecido como Mestre Guia. Eles (os Encantados), além de serem responsáveis pelas curas físicas e espirituais, também são responsáveis pela proteção do povo Pankararu.

É importante frisar que as práticas ritualísticas acontecem durante todo o ano no território Pankararu (Athias, 2002; Batalha, 2017; Mura, 2013). Para a realização dos rituais são utilizados elementos da natureza, como é o caso do “Flechamento do umbu” (*Spondias tuberosa*) (Figura 11), cujo fruto, que é nativo da região ao ser encontrado pela primeira vez, normalmente nos últimos meses do ano, deve ser informado à comunidade para que se iniciem as festividades (Matta, 2009; Mura, 2013).

A árvore que dá origem ao fruto, conhecido como umbuzeiro, sendo sagrada para o povo Pankararu, pois conforme a cosmologia ele anuncia as condições da colheita e indica o presságio da vida para o ano que irá se iniciar. Neste sentido, o ritual ocorre anualmente nas aldeias Brejo dos Padres e Serrinha (Matta, 2009; Macedo, 2020).

**Figura 11** – Flechamento do Umbu.



**Fonte.** Instagram Povo Pankararu, 12 de dezembro de 2022.

Além do umbu, outra planta utilizada nos rituais e é sagrada para o povo é a cansanção (*Jatropha urens*), vegetal da família das Euphorbiaceae. Por meio da

Dança do Cansação (Quadro 3, imagens a e b) homens e mulheres dançam ao som do toré e sem nenhuma proteção em seus corpos. Após a finalização do ritual a planta é queimada (Moura *et al.*, 2020).

**Quadro 3** – Registro do ritual da queima do cansação.



**Fonte:** Acervo: Instagram Povo Pankararu, 17 de março de 2019.

Como podemos identificar nas narrativas do entrevistado nº 6, são elencados uma série de elementos importantes para o Povo Pankararu, sendo descrito anteriormente como fundamentais para as práticas sagradas.

[...] o umbuzeiro que é um fruto sagrado, o olicurizeiro, nós temos o cansação, dezenas e dezenas de espécies e isso é o que vem para nos fortalecer, mais. Então, essa relação é uma coisa, assim, vou dizer, até sem palavras para descrever o que ela representa assim, esse ser material e imaterial, é o sagrado para nós (Professor, nº 06).

Durante os processos ritualísticos, a bebida utilizada pelos Praiás para que eles estabeleçam conexão cosmológica com os Encantados, é o “*vinho de ajucá*” feito da juremeira (*Mimosa hostilis*), uma planta da família das leguminosas, também considerada planta sagrada para o Povo Pankararu (Athias; Gomes, 2016; Macedo, 2020). Para sua fabricação é necessário ter conhecimentos ancestrais e respeitar todo o processo da preparação, sendo fundamental seguir um protocolo, que tem início com o pedido de permissão para que se colha partes da planta e em seguida para produção da bebida.

[...] a própria jurema, o próprio olicurizeiro, o próprio coité que faz o maracá, então, existe dezenas de ervas que nós utilizamos para fazer a mistura para fumar, para fazer a mistura com o fumo, o alecrim, são elementos da natureza que está ligado e está dentro dos rituais (Professor, nº 06).

De acordo com Batalha (2017), durante a realização das “mesas de cura” dos Pankararu, são utilizadas diversas variedades de plantas, geralmente divididas em flor, fruto, sementes, raiz, casca, caule e são manuseadas, não somente para cura de uma enfermidade física, mas também para curas espirituais, bem como outros símbolos: “*dos rituais seria o campião, o maracá, o cansaço e as ervas medicinais*” (Detentora, nº 03).

Mas a decisão ou escolha de símbolos e elementos que serão utilizados durante os processos de cura só ocorrem no início dos trabalhos, quando o Encantado sinaliza o que será feito e indica que elemento da flora será necessário para o tratamento, como trazido pela narrativa a seguir.

[...] existem várias ervas medicinais, os banhos que são utilizados, como o alecrim. Aí vai depender também do momento, do ritual, que o Encantado, ele pede para que utilize. Vou dizer que a natureza é um conjunto de elementos utilizados nessa organização das questões dos rituais, vou dizer que isso é fechado e várias coisas que o próprio Encantado é quem vai dizer, o que vai ser utilizado, porque eu posso não ter esse conhecimento, mas ele (o Encantado) vai te dizer os banhos, entendeu? Pronto, vou dizer, isso aqui, isso aqui... Nós estamos cercados de elementos, que nós utilizamos para os rituais indicados por nossos antepassados, nossos Encantados, a natureza em si. Eles, todos esses elementos da própria natureza, por exemplo, eu não me lembro muito, porque varia do momento para momento. Por exemplo: raspar a raiz do umbuzeiro, a folha da... É que agora não lembro do nome das espécies, o alecrim, a catinga de cheiro... É que não me lembro, mas o que eu posso dizer, é que é um conjunto de elementos da própria natureza que elevaram para fazer esse, como se diz, a erva medicinal. As ervas medicinais que nós temos dentro de Pankararu, são utilizadas para nossa medicina tradicional indígena indicadas pelos nossos Encantados (Professor, nº 06).

Os Pankararu recorrem às forças dos Encantados quando não encontram a cura na biomedicina ou medicina ocidental, indo até aos rezadores, pajés, que podem ser pai ou mãe dos Praiás (Batalha, 2017), ou mesmo para orientações quanto à alguma decisão a ser tomada bem como a sinalização de como será ano em curso

para toda comunidade, que só é revelado com a chegada do Mestre Guia no terreiro da aldeia Serrinha, que geralmente ocorre no mês de fevereiro (Mura, 2013).

Segundo Arruti (2006), Amorim (2010) e Mura (2013), o culto aos Encantados é a peça fundamental da crença desse povo. Acredita-se que alguns antepassados passaram por um processo de encantamento em vez da morte, ao passo que vivem na natureza em um plano cósmico, representando uma ligação de Deus com o plano terreno, além de habitarem um local tido como sagrado, que é a Cachoeira de Itaparica no Estado da Bahia (Arruti, 2006; Amorim, 2010; Mura, 2013).

Sendo assim, essa relação está intimamente ligada aos conceitos de dádiva e de reciprocidade entre o povo Pankararu e a mãe Terra, refletindo na sua compreensão de Bem-Viver. Tendo em vista que quando um indígena recebe uma graça, seja para cura de enfermidade, proteção, é realizado um ritual, seja do “Menino do Rancho”, para cura, ou as “Três rodas”, como forma de agradecimento (Giberti, 2013; Mura, 2013; Alexandre, 2020), ratificado com o depoimento a seguir, pelos/pelas contadores/as de história:

[...] durante que passa março, aí tem outra tradição, que é o Menino do rancho, as Três rodas, então, é tudo essa parte da graça, do agradecimento à Deus e a nossos Encantados (Cantador nº 04).

A gente tem a hora da prática espiritual, então, nosso Bem-Viver vem da garantia que a gente pode no final de semana, no domingo, saber que o menino do rancho está sendo praticado, saber que as promessas estão sendo pagas, saber que os Encantos vivo estão entre nós, né? pra gente se apegar, pra gente ter ainda como força motriz da nossa subsistência espiritual, mental, física desse fortalecimento, então... o Bem-Viver Pankararu vem muito da segurança e da garantia de que a gente vai ter casa, comida e espiritualidade garantida. Então essa casa vem da morada não só a morada da casa, de se ter uma casa, mas de se ter abrigo, de se ter esse afeto, de se ter acolhimento, de se ter rede, você olha assim para as famílias, você vê assim que é muito clãs, então, de ter esse fortalecimento em famílias, de ter esse fortalecimento da agricultura, de saber que por exemplo, tem um ano que eu lembro que eu precisei comprar um quilo de feijão ou no mercado, porque tem quem planta aqui, se meu padraço, se meu tio, se meu irmão planta, eu sei que vou comer junto deles, se eu planto, se eu crio, pode ser um pé de coentro no meu quintal, eu sei que vou comer disso também, né... Então é garantia de você ter éh... o morar, esse abrigo, né...o comer e a espiritualidade, você ter onde praticar sua espiritualidade, já é a base do Bem-Viver Pankararu (Profissional de saúde nº 01).

O fato é que grande parte dos territórios ocupados ancestralmente por povos tradicionais e indígenas mantêm relações, interativas e integrativas com a natureza, constituindo-se em áreas ambientalmente preservadas, sinalizando para a possibilidade de relações complementares e de biointeração<sup>6</sup> entre a natureza, as culturas e o cosmos (Mauss, 1974; Lévi-Strauss, 1974; Castro, 1996; Bispo, 2015; Parente, 2018; Krenak, 2019; Peralta, 2022).

Os conceitos de dádiva e de reciprocidade refletidos por Marcel Mauss (1974) e Lévi-Strauss (1974), para quem as coletividades tradicionais mantêm obrigações de prestações recíprocas, mediante os grupos familiares e comunitários. No caso do povo Pankararu, assim como dentre os demais povos indígenas, verificamos tais concepções centradas em práticas ritualísticas, cotidianas e festivas dos Encantados, cujas relações se dão por meio de trocas contínuas (Mauss, 1974).

[...] nós temos exemplo grandioso com muita clareza que a maior parte de nossas doenças aqui ela é curada dentro do nosso território até hoje, nós vive em convive com essa cultura e sempre está dando certo, exemplo disso é questão de um Menino do Rancho. É uma questão complexa porque nossas mulheres, elas engravidam e muitas e muitas vezes tem filhos complicados pra nascer e aí o ritual é feito dentro do território, as parteiras é indígena e aí o trabalho é todo feito, o ritual dentro do território. Quando a gravidez ela vem complicada as parteiras nossas, pra poder fazer os trabalhos de parto elas tão concentradas no ritual, elas não fazem nada antes de consultar nossos ancestrais, daí as mães, o pai, a família faz suas preces e faz seus pedidos. Entrega o menino há um Encantado daquele que assim ele faz a benção de trazer o filho daquela família em paz e aí é onde acontece o Menino do Rancho com a cabeça. Teve casos e eu não vou nem dizer relatos, casos verídicos de mulheres que estavam desenganada do médico e aí dentro da aldeia houve sua vitória, sua benção e conseguiu ter seus filhos, a vida do filho e sua própria vida (Liderança nº 07).

A relação de dádiva e reciprocidade fica ainda mais explícita diante da observação do uso ritualístico do Caroá (*Neoglasiovia variegata*) planta que já foi endêmica do semiárido, para confecção das vestimentas dos Praiás, que representam

---

<sup>6</sup> Segundo Santos (2015), os povos tradicionais negros, quilombolas e indígenas biointeragem com todos os elementos do universo de forma integrada, a fim de superarmos os processos expropriatórios do desenvolvimento colonizador e o caráter falacioso dos processos de sintetização e de reciclagem do desenvolvimentismo (in) sustentável, pelo processo de reedição de recursos naturais pela lógica da biointeração (Santos, 2015, p.52).

a materialização dos Encantados (Arruti, 1996; Mura 2013; Alexandre, 2020). Conexões dinâmicas com a natureza e a cultura, assemelhando-se bastante das ponderações tecidas por Eduardo Viveiros de Castro (1996) ao retratar as questões humanas e não humanas presentes no pensamento ameríndio. Neste sentido, as concepções ameríndias supõem uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos, das culturas, dos elementos da natureza e dos sujeitos.

Os princípios da dádiva e da reciprocidade estão presentes a todo o momento no cotidiano do Povo Pankararu, independentemente de onde estão residindo, se no território ou fora dele, configurando uma forma de Bem-Viver Pankararu. Segundo Acosta (2016),

[...] o Bem-Viver também é parte de uma busca de alternativas de vidas forjadas no calor das lutas pela terra e pela resistência na perspectiva da emancipação e da vida, com uma visão holística integradora do ser humano imerso na grande comunidade da Pacha Mama, sendo essa a essência de todas as filosofias ameríndias (Acosta, 2016, p. 84-91).

Buscamos neste capítulo aproximarmos das concepções de Terra e de Território Indígena diante do diálogo intercultural entre teorias e conceitos acadêmicos e locais, tendo como norteamento as ponderações tecidas por intelectuais indígenas, uma vez termos almejado exercer o princípio da “indocentricidade”, ou seja, um conceito/prática que, para nós, se reflete na inclusão fenomenológica e valorização das ideias, concepções e perspectivas teóricas desenvolvidas por intelectuais indígenas nas discussões científicas.

Apostamos assim no conceito inovador e contracolonial de indocentricidade, ao combinarmos o prefixo "indo" (referindo-nos às reflexões dos/as pensadores/as indígenas) e "centricidade" (indicando uma centralidade nos diálogos interculturais). Sabemos que, por muito tempo, o conhecimento científico tem sido influenciado por perspectivas ocidentais e colonialistas, que, muitas vezes, tendem a ignorar ou marginalizar os saberes-fazer e as cosmopercepções dos povos indígenas, uma vez o apagamento e o silenciamento histórico que rondam as inúmeras possibilidades de epistemicídio.

Nestes termos, apostar na indocentricidade é desafiar diretamente essa hegemonia, ampliando e diversificando os debates acadêmicos diante da inclusão

perene de saberes-fazer e de pessoas, permitindo-nos abordagens mais críticas, dialógicas, polifônicas e diversificadas em torno do exercício intercultural.

A perspectiva indocentrada, por sua vez, reconhece que as comunidades indígenas são portadoras de uma diversidade de saberes-fazer acumulados ao longo de gerações e relacionados à Ecologia, à medicina ancestral, a concepção e ocupação territorial, dentre outros fatores norteados por cosmologias e cosmogonias voltadas à conexão entre humanos/não humanos, natureza/cultura, entre inúmeras outras concepções ontológicas que fogem à limitada racionalidade moderna ocidental.

Sem dúvidas, conhecimentos valiosos para a ciência e para toda a humanidade, que podem oferecer contribuições significativas para o enfrentamento coletivo dos desafios contemporâneos. Temos em mente o fato de que, ao adotarmos a fenomenologia indocêntrica em nosso trabalho, as discussões enriquecem-se pela inclusão da diversidade epistemológica, especialmente, diante da inclusão de reflexões, ideias e vozes historicamente desmerecidas.

Isso implica, de antemão, reconhecer a importância de se trabalhar em colaboração com os povos indígenas, respeitando suas epistemologias e cosmopercepções, e evitando o fomento de relações de poder colonialistas, violentas e desiguais. Por outro lado, a argumentação indocentrada, desenvolvida a partir da noção de desenvolvimento étnico-territorial do diálogo com as contadoras/es de histórias indígenas, tende a destacar e valorizar positivamente os saberes-fazer relacionados à saúde, à Agroecologia e aos cuidados com o território étnico sob o comando dos Encantados.

Tal esforço fenomenológico e dialógico buscou reconhecer que o Povo Indígena Pankararu possui uma cosmopercepção única e uma profunda conexão com seu território e bens naturais, humanos e não humanos; o que resulta num específico sistema de conhecimentos fundamentais à continuidade e promoção de seu Bem-Viver.

## 1.9 Olha Quem Chegou! Pankararu!<sup>7</sup>

Neste capítulo abordaremos o processo de etnogênese desse povo indígena do sertão, bem como o contexto sociocultural e ambiental da Terra Indígena Pankararu, além dos elementos materiais e imateriais essenciais da identidade e da cultura do povo, visibilizando a espiritualidade presente do cotidiano da comunidade.

### 1.9.1 As Histórias Sobre o Território Pankararu

Conforme Rosa (2020), as populações indígenas do Nordeste passaram, ao longo dos tempos, por processos distintos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Inicialmente as missões católicas dos Séculos XVII e XVIII iniciaram o processo de aldeamento, extinto em 1850 com a Lei de Terras; o que levou à destituição dos seus territórios. Tais populações teriam deixado de ser reconhecidas como grupos étnicos ou coletividades, e passaram a ser referidas individualmente como “remanescentes”, “descendentes”, ou como “índios misturados” (Oliveira, 1998; Arruti, 1996).

Num segundo momento, ocorrido no século passado, destacamos as ações desagregadoras incitadas pela agência indigenista de Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Outro momento de embate com o Estado Nacional se deu, já nas décadas de 1970 e 1980 com a vigência da Ditadura Militar, todos estes movimentos, em diferentes contextos e tempos históricos, buscaram integrar violentamente os povos indígenas, em especial os do Nordeste, à sociedade nacional (Arruti, 2020).

Por isso é que se torna necessário conhecer intercultural e contracolonialmente a história dos povos do Nordeste, em nosso caso da nação Pankararu contada pelos próprios Pankararu; povo indígena que historicamente habita o semiárido nordestino, bioma Caatinga, na região do submédio do Rio São Francisco. Para tanto, apoiamos em João Pacheco de Oliveira (1998), quando aborda a questão das emergências étnicas, ou melhor, da etnogênese dos povos indígenas do Nordeste, pois a considera como conceito ideal para explicar as consequências dos séculos de silenciamento vivenciado por tais agrupamentos étnicos.

---

<sup>7</sup> Música Cartão Postal do compositor, cantor e produtor indígena, Gean Ramos Pankararu.

[...] nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas, que pode ser tomado como base para distinguir os povos e as culturas indígenas do Nordeste daqueles da Amazônia. Com isso a “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural (Oliveira, 1998, p.53).

Oliveira (1998) menciona as inúmeras vezes em que os povos indígenas do Nordeste sofreram com o “apagamento acadêmico”, pois tanto o evolucionismo cultural norte americano, quanto o estruturalismo francês convergiram para uma avaliação negativa quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do Nordeste.

O mesmo ocorre com o indigenismo de Darcy Ribeiro (1970, p. 56), referindo-se a esses povos como “*resíduos da população indígena do Nordeste*”, ou ainda em “*magotes de índios desajustados*”, vistos nas ilhas e barrancos do São Francisco, refletindo por décadas o desinteresse do Estado em realizar ações políticas indigenistas, e com isso a permanência da invisibilidade, tanto da sociedade, quanto dos estudos etnológicos dos povos indígenas da região (Oliveira, 1998).

As perspectivas colonialistas de época não se valiam, por exemplo, de investigações, nas quais buscassem minimamente compreender a existência de diversos movimentos históricos de deslocamento, que implicaram em novas formas de reagrupamento, sejam elas a dispersão, o desaldeamento e a reterritorialização (Barros; Araújo, 2017; Silva, 2020). A exemplo do que ocorreu no período colonial, onde os povos indígenas passaram por constantes processos de deslocamento coletivos forçados, como os aldeamentos, que foi o caso do Povo Pankararu, o que levou ao rompimento de muitos dos elementos da sua condição originária (Arruti, 1995; 1996).

Os autores Arruti (1995, 1996, 2017), Oliveira (1998), Athias (2002), Mura (2013) e Silva (2020) tratam em seus trabalhos sobre os processos de etnogênese dos povos indígenas do Nordeste e das emergências de novas identidades no decorrer do Século XX e como eles foram relegados a segundo plano pelo Estado

brasileiro, tal qual ratificado na narrativa de uma das contadoras de história de nossa pesquisa:

Então, partindo do entendimento que Pankararu é a junção de outras comunidades e que Pankararu por si só foi um entendimento de um Carlos Estevam que chegou aqui, para organizar enquanto território, para que em 1939-1940 a gente tivesse esse reconhecimento étnico perante Brasília, para que a gente pudesse ter a nossa demarcação, eu acredito que ser Pankararu, antes de tudo, é ser toda uma ancestralidade que não é contada antes de Pankararu. Que se perpassa e se perpetua até hoje, então Pankararu, abaixo de Pankararu tem todas outras comunidades, tem todos outros povos, né?! Que foram se fundindo a Pankararu para a gente conseguir ter esse troço que é hoje... Sei lá... Séculos de resistência (Profissional de saúde, nº 01).

Como descrito pelas/os contadoras/es de história da Terra Indígena Pankararu, sobre o se reconhecer, não por meios oficiais das escritas racistas dos/as sujeitos/as não indígenas ou de um Estado que por séculos negou a existência desse povo, mas sim pela identidade que lhe é herdada, pela cultura que é praticada no cotidiano e pela tradição que (r) existe.

Ser Pankararu não é você ter o cabelo liso, não é você ter a sua pele vermelha, não é você ser negro, não é você, que nem eu já falei, não é você ter traço de índio, porque o Pankararu é aquele que vivencia a sua cultura, o seu ritual, afirmar a sua identidade, é você buscar a sua história e você repassar, tanto com os mais velhos você ir buscando e ele passando para você e você também passa também pra ele também um pouco do seu conhecimento também, é uma troca né, e você passando pra as crianças e ser Pankararu é isso, e também você participar da sua cultura, você aprender os toantes, você saber sua pintura corporal, você saber fazer seu maracá, fazer sua carapuça, seu penacho, seu arco e flecha, é você ter o respeito por aquele espaço sagrado, é você ter o respeito pelos mais velhos e principalmente pelos seus tonante, pelos Praiás, por dos Praiás você tem os Encantados que é Dono, daquele Praiá, daquele tonante, então o Pankararu é isso, você conhecer o seu território, a demarcação, reconhecer a homologação que tudo isso é uma busca na política interna, na política do governo o direito que tem você ir buscar (Cantador, nº 04).

Assim, corroborado pela narrativa acima que se contrapõe à forma colonialista, violenta e estereotipada como muitos da sociedade ainda os veem, principalmente os indígenas que vivem na região Nordeste do país. Por este prisma, a narrativa ainda indica de forma contundente que a definição de “*ser Pankararu*” está associada às

práticas ancestrais, à expressão de seus símbolos materiais e imateriais, aos rituais sagrados, à ligação com os Encantados.

Ser Pankararu é respeitar uma história, é respeitar nossa ancestralidade, é ser indígena não como estereótipo, mas é defender e se identificar na tradição, se identificar como cultura, como ser. Porque o que me identifica como ser Pankararu, não é a questão de estar com um estereótipo, mas eu me identificar com a identidade indígena, é ter meu campião, ter meu maracá, então, isso é o que me identifica como ser Pankararu (Professor, nº 06).

Além de identificar-se como um elemento da natureza, corroborando com o que diz Castro (1996) e Krenak (2020), que na cosmologia ameríndia, o “corpo” não se refere estritamente ao corpo físico, mas às suas dimensões afetiva e comportamental e de continuidade cosmológica entre os seres vivos, onde esses corpos possuem desdobramentos nos ritos e costumes bem como na construção das identidades; o que é reforçado pelas narrativas seguintes:

Pankararu é a natureza, é esse vento que nos sopra, essas serras, essas montanhas, essas árvores balançando, essa mãe Terra que nos fortalece, que dá incentivo e vida pra nós viver lutando enfrentando os preconceitos e a desigualdade, sou guerreiro nato, venho da natureza e com ela eu vivo até o dia em que Deus e os Encantados permitir. Eu vivo nessa terra com o título de líder desse povo fazendo a defesa, defendendo os direitos, defendendo a cultura, defendendo o território junto com os companheiros [...] Nós temos nossa cultura própria, o que nós herdamos foi do nossos antepassados, nós não tomamos nada de ninguém e sim tomaram da gente e hoje a gente está conseguindo o nosso espaço, nosso território, eh, tem que ter muita luta, muita desavença, muita injustiça contra nós e nossos direitos, todos são violados e a única coisa que nos resta é a gente não baixar a cabeça e lutar, sempre estar atento, os pés no chão (Liderança, nº 07).

[...] a gente enquanto Pankararu [...] a gente trabalha nessa visão de que somos seres pensantes, mas ao nosso redor, com os nossos irmãos animais também pensam [...] eles também agem, as árvores são nossos Encantados, né?! Renascem a partir do momento em que a gente se torna alimento para terra, a gente retorna para terra para gente ser alimento de outras gerações, então eu acho que minha relação com Pankararu parte muito dessa vivência, dessa conexão com a terra, de me sentir parte da terra, sabe?! Não consigo viver [...] costume até tirar uma brincadeira e dizer que minha pele é terra, a minha pele também inspira essa vida [...] a gente tem essa visão de que a carne da gente, né? É a carne mais podre, mas ela também é uma carne transformadora, porque os nutrientes que age, que vivem dessa matéria vão servir para outras espécies, então essas espécies fazem parte da cultura e da tradição e essa é a essência que a gente tem que manter viva (Artesão nº 02).

[...] mas ser Pankararu é acima de tudo ter a fé em Deus, na força Encantada e na Jurema, é ter esse entendimento que toda serra tem um dono, de que cada pedra tem um dono, que tudo isso aqui não é meu, não é seu, é de um coletivo e esse coletivo que parte além da gente enquanto vivo mas com os encantos, seja da terra, da água, do céu, do ar, de árvore, de pássaro, de bicho e viver nessa cosmologia em equilíbrio assim (Profissional de Saúde, nº 01).

[...] ser Pankararu pra mim é ser uma pessoa, um ser humano escolhido por Deus, pela força Encantada né! ter o sangue nas veias de Pankararu né! Ser indígena, é participar das tradições, participar dos problemas social, dos movimentos para correr atrás do melhor para o povo Pankararu (Detentora, nº 03).

As narrativas acima reforçam esse elo indissociável entre humano/natureza, coadunando-se com o pensamento comum aos povos indígenas de que o povo originário e o território são inseparáveis, como reforçados por Ailton Krenak (2020) e João Paulo Barreto (2021), este último quando afirma ser o corpo, um microcosmo, síntese das qualidades e substâncias de “boreyuse kahtiro” (“luz/vida”), “yuku kahtiro” (“floresta/vida”), “dita kahtiro” (“terra/vida”), “ahko kahtiro” (“água/vida”), “waikurã kahtiro” (“animal/vida”), “ome kahtiro” (“ar/vida”) e “mahsã kahtiro” (“humano/vida”) (Barreto, 2021).

O povo Pankararu faz parte das comunidades conhecidas outrora pelos colonizadores como Tapuia (indígenas que, na época da colonização, ocupavam o sertão e o cerrado brasileiros), assim denominados pelos tupis que ocuparam a costa do país (Batalha, 2017). Atualmente os Pankararu se destacam enquanto uma das maiores populações indígenas de Pernambuco, constituindo-se de 6.108 pessoas que residem no sertão, onde as terras estão situadas entre os municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá (Silva; Athias, 2002; Santos; Oliveira; Aquino; Monteiro, 2012; Brasil, 2019; Melo, 2021).

Os conflitos do Estado com o povo Pankararu datam do Século XIX, mais precisamente o ano de 1860, quando houve uma intensa perseguição para escravização destes indígenas (Silva, 2011). Neste tempo, havia interesse, tanto dos fazendeiros da região como das “autoridades” para expulsão dos mesmos de seu território no intuito da usurpação de suas terras. O conflito se estendeu por anos, sendo que por fontes não oficiais a “aldeia mãe”, conhecida por aldeia Brejo dos

Padres, foi extinta em 1875 (Silva, 2011; Silva; Santos; Melo, 2021). Situação essa, lembrada durante as entrevistas com os contadores e contadoras de história do território:

[...] Então, todo esse espaço nós, os antepassados eles tinham esse conhecimento. E o Pankararu ele não foi de ficar nas serras e uma das malocas era aquela parte reservada devido a perseguição e quando trouxeram pra aqui, para Brejo dos Padres esse círculo dessa serra, esse arco, que os padres trouxeram, onde teve mais perseguição com nós Pankararu, onde veio a linha do trem trouxeram muito posseiro, onde trouxeram muitas pessoas para cidade de Petrolândia, Tacaratu, Jatobá, então esse espaço ocupo, todo esse espaço que o Pankararu fazia e mesmo lá na maloca Cana Braba, eles eram mais reservado, tinha perseguição porque os jesuítas já estavam ali e já tinha outras famílias ali e chegaram com dinheiro então tomaram conta de muitas terras, né! Então os jesuítas com muita pressão das pessoas, monte de gente que estava lá tiraram os Pankararu pra aqui, porque Pankararu muito não é de circular também não era de tá em cima de serra não, então as serras, os montes, que aqui chamava os monte, né! Então esses monte principalmente quando os jesuítas botaram aqui, também ficou melhor também eles também se escondiam modo a perseguição que eles não podiam cantar, não podiam falar, falar sua língua porque era decepado, era cortado, era perseguido, era batido de chicote ou mesmo morto, muitos foram morto, tanto indígenas como mulheres, como homens como crianças, então esse aqui é nós Pankararu que tamos aqui, então vem esse sentimento ainda também na memória que nossos antepassados deixou (Cantador, nº 04).

Segundo os autores Matta (2009) e Silva, Santos e Melo (2021), em se tratando dos Pankararu, as terras indígenas eram equivalentes a 14.294 hectares, mas por conta da tensa negociação com as lideranças indígenas, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) conseguiu homologar apenas 8.100 hectares. A outra parte significativa do território foi ocupada por posseiros, apesar dos mesmos reconhecerem que a terra não os pertencia e sim aos povos indígenas, tanto que propuseram alguns acordos históricos (Athias, 2002).

Os/As autores/as e atores/as locais indicam que tal ocupação gerou inúmeros conflitos, seja entre lideranças indígenas, seja com lideranças e os invasores. O sentimento de que a terra Pankararu não corresponde aos limites impostos pelo Estado brasileiro, ainda ressoa nas histórias contadas pelos/as sujeitos/as do território, como demonstrado no depoimento a seguir.

[...] eu mesmo, ainda tenho dentro de mim, que nosso território ainda não é esse, nosso território ele é além, ele passa do Rio São Francisco até

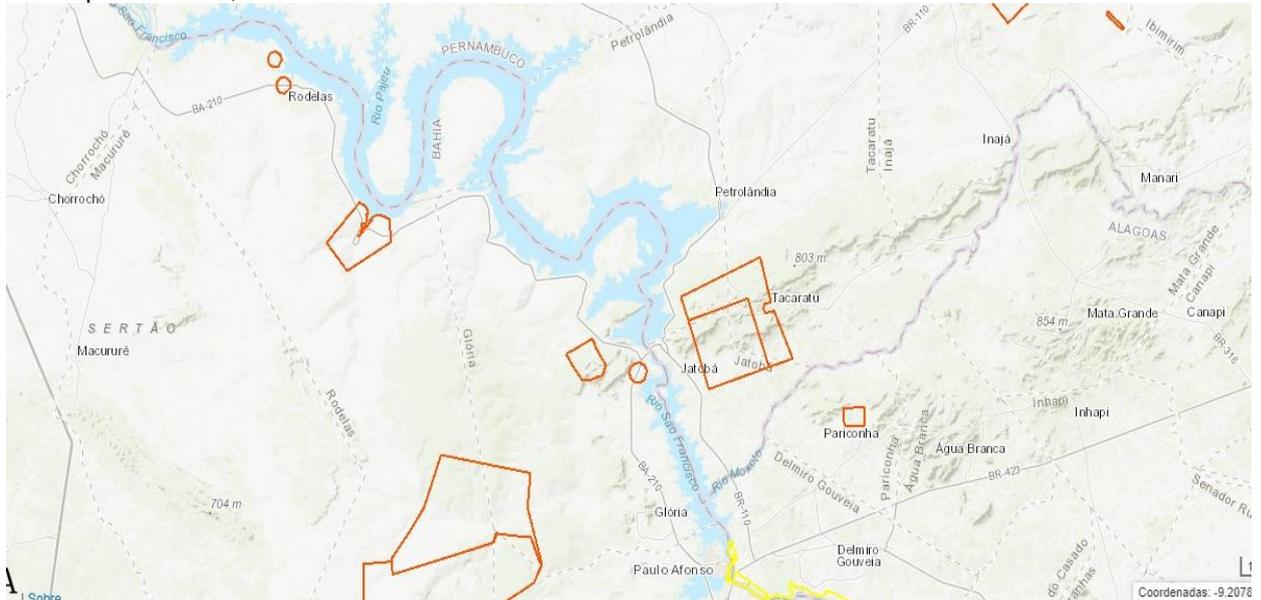
cachoeira de Paulo Afonso, ele vai até o rio Riacho do Navio, ele vai até o riacho do Moxotó, até [...] estou esquecido de uma cidade pra cima, Inajá, que é o riacho do Moxotó encontra com o rio São Francisco, então esse território e nossos antepassados e o próprio o governo quando foi a princesa Isabel que deu, deu né! Mas deixa que era além, nós não tinha demarcação, mas como ela deu, eu vou nessa parte que ela deu, né! Mas o governo limitou, então esse sentimento meu, ele ainda me passa pela minha mente, quando eu vejo três cidades dentro do nosso território e dizer que está dentro do território, mas tá, historicamente está, pelo que foi dado pela princesa, Dom Pedro, né! mas bem antes, ainda me lembro muito bem, me lembro dessa segunda parte que ele vai do Riacho do Navio, vai à cachoeira de Paulo Afonso, vai o riacho de encontro com o Moxotó (Cantador, nº 04).

Devido ao complexo processo fundiário de demarcação da terra do Povo Pankararu, a mesma foi dividida em dois territórios, ou seja, em duas terras indígenas. A primeira demarcada em 1940 e homologada em 1987, denominada como Pankararu e outra demarcada somente no ano de 2006, conhecida como Pankararu Entre Serras (Mauro, 2007; Silva; Santos; Melo, 2021).

Atualmente, segundo dados do Distrito Sanitário Especial Indígena de Pernambuco (DSEI-PE), o Povo Pankararu, encontra-se localmente distribuído nas aldeias Brejo dos Padres, Jító, Agreste, Espinheiro, Macacão, Tapera, Saco dos Barros, Bem Querer de Cima, Bem Querer de Baixo, Caxiado, Caldeirão, Carrapateira, Serrinha e Barriguda na T.I Pankararu (Athias, 2002; Silva; Santos; Melo, 2021). Enquanto o povo Pankararu Entre Serras é composto de aproximadamente 1.086 indígenas distribuídos nas aldeias: Carrapateira, Lagoinha, Mundo Novo, Barriguda, Barroco, Olhos D`Água do Julião, Vila Nova e Piancó (Figura 12).

Essa conquista foi decorrente das intensas negociações e mobilizações para o reconhecimento do território (Santos; Lima, 2017). Entretanto é importante ressaltar que ambas possuem o mesmo tronco ancestral, mesma cultura e rituais, diferenciando apenas em suas organizações sociais. Devido ao complexo processo de demarcação que culminou na divisão em duas terras indígenas, sendo que essa lacuna se deu por conta da morosidade do processo de reconhecimento, que possibilitou a inserção e a permanência por décadas de posseiros no território (Athias, 2002; Arruti, 2017).

**Figura 12** – Mapa da Terra Indígena Pankararu e Pankararu Entre Serras com a delimitação dos três municípios: Jatobá, Tacaratu e Petrolândia.



**Fonte:** Mapa Instituto Socioambiental (ISA).

Foram muitas as tentativas e tratativas de acordo para que os mesmos se retirassem, o que resultou em meados da década de 1990 na instauração do processo para judicial, conhecido como desintrusão, o que ocorreu somente em meados de setembro de 2018 (Fiocruz, 2018).

A Figura 12 apresenta claramente as linhas demarcatórias das duas Terras Indígenas, bem como os limites com os três municípios (Petrolândia, Jatobá e Tacaratu), mas para além dessa informação, há uma outra, pouco visibilizada, que é o impedimento e o cerceamento desse povo indígena ao Rio São Francisco ou Opará, que foi de onde se originaram e era a morada dos seus Encantados (Silva; Gonçalves, 2021). A visão dos contadores de história sobre o território Pankararu diz muito da luta para retomada, bem como o porquê desse lugar demarcado ficar longe do Rio São Francisco, como narrado abaixo.

[...] o território, ele foi com o passar do tempo invadido nas suas margens, povo Pankararu já perdeu o acesso ao rio, então a gente não tem mais o acesso ao rio, a gente não tem mais acesso as fontes naturais que a gente tinha antes, então, com a colonização a gente foi sendo empurrado para cima das serras, a população só tende a crescer e a gente não vê políticas públicas reais, assim, que venha fortalecer o território e nem as nossas práticas culturais de subsistência, então eu vejo hoje o território com uma grande preocupação quando eu olho para minha juventude e vejo todo mundo com um celular na cara e ninguém mais senta assim, ninguém assim com uma

ressalva, mas, a gente não vê mais aquilo de sentar no pé do avô para escutar as histórias, sentar junto com os seus mais velhos para ter né? essas ferramentas de globalização assim, de comunicação, de internet, de tudo isso, abre um caminho muito grande, né? Que a gente vá, mas eu vejo cada vez mais com preocupação esse desligamento assim da nossa raiz... mas eu vejo hoje o território como uma preocupação muito grande que, eu observo assim uma juventude que, por exemplo, pessoas próximas a mim de doze, treze anos, rapazes que se identificam muito mais com o vaqueiro do que com um caboclo, né? Nessa cultura do sertanejo do que o indígena, se você parar para pensar bem, todo sertanejo é antes de tudo um indígena, mas esse distanciamento, né, que é mais confortável de se apresentar na sociedade enquanto um sertanejo vaqueiro, do que um sertanejo indígena e aí eu vejo como uma certa preocupação essa autoafirmação (Profissional de Saúde, nº 01).

Em Pankararu passamos a compreender a conexão dos/as indígenas com o território, representando uma espécie de unicidade, como se um fosse o complemento e a extensão do outro:

[...] a relação de todo indígena com o território, é a relação, de filho, pai, mãe e de filho. Acredito que não existe indígena sem território e território sem indígena... E porque essa relação mãe e filho que eu falo... por que a gente enquanto Pankararu, vou falar somente de Pankararu, temos essa visão que a terra nos dá e a gente também tem que dá à terra em algum momento, seja esse momento de um plantio de árvore, sabe... Você ir plantar uma árvore, você cuidar de um determinado animal para que a espécie sobreviva, seja a própria relação de você desencarnar e o seu corpo fazer parte da terra, sabe?! (Artesão, nº 02).

[...] no território Pankararu, eu posso dizer que aqui é um paraíso, já morei na cidade e hoje estou aqui no território... Gostaria de estar, não... Hoje não gostaria, teve um tempo na minha vida, um tempo de adolescente que queria conhecer o mundo, queria ser tipo assim, queria ser turista, e aí, conhecer o mundo, mas a pessoa que eu sou, né, escolhida por Deus e os Encantados não me permitiu eu ser essa pessoa turista para conhecer o mundo, tive que ficar aqui no território mesmo para servir e colocar meu dom em prática, né, um dom que Deus me deu e os Encantados e o chamamento dos Encantados pra estar aqui no território para servir o povo Pankararu, não só o povo Pankararu, mas os demais também pelos arredores, os índios e não indígenas, então hoje eu digo pra você que o território aqui Pankararu é um paraíso e eu sou uma mulher muito feliz e satisfeita por morar aqui (Detentora, nº 03).

[...] então esse território e nossos antepassados e o próprio o governo quando foi a Princesa Isabel que deu, deu né! Mas deixa que era além, nós não tinha demarcação, mas como ela deu, eu vou nessa parte que ela deu, né! Mas o governo limitou, então esse sentimento meu, ele ainda me passa pela minha mente, quando eu vejo três cidades dentro do nosso território e dizer que está

dentro do território, mas tá, historicamente está!, pelo que foi dado pela princesa, Dom Pedro, né! mas bem antes, ainda me lembro muito bem, me lembro dessa segunda parte que ele vai do Riacho do Navio, vai à cachoeira de Paulo Afonso, vai o riacho de encontro com o Moxotó, então esse sentimento meu ainda vem até a mim porque nós não tem o espaço do rio São Francisco, nós não tem o espaço do riacho do Moxotó encontro com o rio São Francisco e principalmente o riacho do Navio, né! Nós também está no meio, Moxotó em cima, São Francisco embaixo e o Riacho do Navio pra cá. Então, os mais velhos deixou muito na história, na nossa memória que aqui a aldeia Brejo dos Padres, quando os Pankararu veio de Cana Braba, que era Tacaratu, que chamava Cana Braba, que os jesuítas trouxeram pra aqui e eles, bem antes, eles já transitavam, caminhavam, Riacho do Navio, era o Moxotó, São Francisco, né! Então, tinha a maloca que era Cana Braba, a aldeia, fica do lado da igreja naquela serra (durante a entrevista ele aponta a direção) do Cruzeiro, que Pankararu ficava e ele transitava, trazia o peixe, trazia onde tinha mais caça, onde tinha mais ervas, onde tinha mais o mel, onde tinha mais a própria fibra pra fazer a roupa, que é a imbirá, a imbirá que é o croá, que ela é verdinha, depois é que ela se torna, depois o croá se torna cinzal, que vocês fala o cinzal e nós fala a imbirá, aí você tira e puxa ela e fica a fibra puxada o verdinho dela bota no sol e no sereno para secar (Cantador, nº 04).

[...] o território Pankararu como uma terra sagrada, como dizem nossos parentes Xukuru, é uma terra mãe que nos cria, é uma terra que ela tem vida, ela tem sangue, ela tem corpo, cor, tem cabelo, pois se nós destruirmos as matas os impactos seriam a morte de uma terra, de um ser, de uma terra que é quem cuida de nós. Eu vejo a terra como isso, como esse espaço, vejo isso dessa forma (Professor, nº 06).

Diante dos diálogos acima destacados, fica evidente a relação do Povo Pankararu com o território étnico, tendo em vista que os sentidos de pertencimento e até mesmo de tristeza, tendo em vista que o mesmo se encontra demarcado pelo “Homem-Estado”, não correspondendo, de fato, ao território sagrado, que se apresenta na memória enquanto muito mais amplo, complexo e extenso.

Além disso, as/os contadoras/es de história Pankararu destacam a importância dos cuidados com o território, ao passo que, para eles, a terra indígena é muito mais do que um “recurso econômico”, ela representa uma entidade viva, fruto da ancestralidade, das histórias e das lutas coletivas. O território, mesmo usurpado pelos encadeamentos colonialistas, é sagrado e considerado parte integrante da identidade e do Bem-Viver Pankararu.

Uma lógica específica e complexa, que enfatiza a importância das relações mais sustentáveis dos Seres Humanos com a natureza, que sejam voltadas à conservação dos ecossistemas, das pessoas, das não-pessoas e dos Seres Encantados, ou seja,

uma lógica territorial ampla, inclusiva e dialógica que exige proteção dos locais sagrados e respeito aos direitos territoriais indígenas.

Neste sentido, nossa pesquisa indocentrada e contracolonial segue priorizando estas concepções de cuidado e pertencimento ontológico, numa proposta de desenvolvimento étnico-territorial crítico, que, de fato, reconheça a interdependência entre as pessoas, suas culturas e territórios, buscando contribuir para a preservação e autonomia das comunidades indígenas, em especial, do Povo Pankararu.

Ademais, temos ciência de que, ao desenvolvermos nossa argumentação indocentrada, foi fundamental ouvirmos atentamente o que dizem as/os contadoras/es de histórias Pankararu, respeitando suas perspectivas e, a todo momento, buscando trabalhar em parceria com eles/as. Isso significa levar a sério suas concepções de mundo, saberes-fazer, histórias, representações e formas de convivência comunitária. Dessa maneira, acreditamos ser possível tecer verdadeiramente diálogos e trocas interculturais indocentrados, que promovam exequíveis modelos de desenvolvimento étnico-territorial contracoloniais e, por tal, ancorados nas sabedorias ancestrais indígenas e nos direitos coletivos dessas comunidades.

### 1.9.2 Da Caatinga à (r)existência do Povo Indígena do Sertão

As aldeias Pankararu estão situadas em área de Caatinga, caracterizada pelo clima semiárido, marcado por uma sazonalidade com longo período de seca, apresentando solo raso e pedregoso, embora relativamente fértil (MMA, 2006). Esse bioma é considerado localmente como um dos fatores importantes de (r)existência étnica.

[...] o bioma da Caatinga, ele nos traz essa certeza e ela é a força de existir [...] existem dezenas e dezenas de espécie do bioma da Caatinga, várias e várias dessas espécies, contribuem para o fortalecimento da cultura tradicional, esse ser material e algumas espécies elas contribuem para a sustentabilidade, para o nosso alimento, as ervas medicinais ela vem de uma forma tanto espiritual como material e o ser sagrado que ela é para nós, então eu vejo esses dois lados (Professor, nº 06).

Quanto às características da fauna dessa região de Caatinga, há diversidade biológica consideravelmente alta com a existência de 187 espécies de abelhas

(Zanella; Martins, 2003), 167 espécies de répteis e anfíbios (Rodrigues, 2003), 240 espécies de peixes (Rosa *et al.*, 2003), 62 famílias e 510 espécies de aves (Silva *et al.*, 2003) e 148 espécies de mamíferos (Oliveira; Gonçalves; Bonvicino, 2003). Segundo Leal; Tabarelli; Silva (2003), o número de espécies na Caatinga pode ser significativamente maior, uma vez que 41% da região ainda não foi investigada e 80% permanecem subamostradas.

No que diz respeito à flora, de acordo com Dario (2018), foram listadas 87 espécies de vegetais, compreendendo diferentes formas de vida: árvores, arbustos, ervas, lianas, palmeiras, cactos e bromélias, além de duas espécies de líquens. A maioria destas espécies (87,6%) é de ocorrência natural do bioma Caatinga e outras foram introduzidas para diferentes fins, sendo que dessas, há uma diversidade de espécies utilizadas com propósitos medicinais, sendo registradas 67 vegetais para este intento e duas espécies de líquens utilizadas na medicina profilática e curativa do Povo Pankararu, visto que destes, são utilizados em 38 tipos de doenças e sintomas de enfermidades que possa vir a acometer os membros comunidade (Dario, 2018).

As práticas relacionadas ao uso tradicional de plantas medicinais, são o que muitas comunidades têm como alternativa viável para o tratamento de doenças ou manutenção da saúde (Amorozo, 2002), representando saberes-fazeres ancestrais utilizados pelas/os detentoras/es de saberes e contadoras/es de histórias, reconhecidos na localidade como pajés, raizeiros, parteiras, rezadores e etc.

[...] existem dezenas e dezenas de espécie do bioma da Caatinga, várias e várias dessas espécies, contribuem para o fortalecimento da cultura tradicional, esse ser material e algumas espécies elas contribuem para a sustentabilidade, para o nosso alimento, as ervas medicinais ela vem de uma forma tanto espiritual como material e o ser sagrado que ela é para nós, então eu vejo esses dois lados. Então, eu vejo por exemplo, o umbuzeiro que é um fruto sagrado, o olicurizeiro, nós temos o cansação, dezenas e dezenas de espécies e isso é o que vem para nos fortalecer, mais. Então, essa relação é uma coisa, assim, vou dizer, até sem palavras para descrever o que ela representa assim, esse ser material e imaterial, é o sagrado para nós. Existem várias ervas medicinais, os banhos que são utilizados, como o alecrim. Aí vai depender também do momento, do ritual, que o Encantado, ele pede para que utilize (Professor, nº 06).

Os Pankararu possuem uma forte tradição agrícola, pois suas roças (Quadro 4) se caracterizam por serem geralmente familiares e de pousio, num sistema de

cultivo itinerante, no qual o fogo desempenha papel fundamental (Dario, 2018). Existem dois tipos de roças: as roças de mandioca e as roças de policultivos, com dimensões muito variáveis. Encontram-se distribuídas nas áreas mais planas das aldeias. Segundo Magalhães e Moura (2008), no contexto do bioma Caatinga constatou-se que muitas comunidades Pankararu, retiram seu sustento basicamente da agricultura familiar, com o cultivo de feijão (*Phaseolus vulgaris*), milho (*Zea mays*) e da colheita de frutas como pinha (*Annona squamosa*), goiaba (*Psidium guajava*), manga (*Mangifera indica*), caju (*Anacardium occidentale*), murici (*Byrsonima crassifolia*), banana (*Musa*) e umbu.

**Quadro 4** – Roças na aldeia Bem Querer de Cima.



**Fonte:** acervo da autora, 2022.

Entretanto, devido às mudanças climáticas ocorridas no decorrer dos anos, o calendário da agricultura Pankararu sofreu significativas modificações. É importante registrar que os povos originários possuem calendários próprios no tocante à agricultura, como define Guiome Ioiô (2019), de acordo com a cosmopercepção de cada povo, tal qual trazido pela narrativa abaixo.

[...] nós temos um calendário próprio nosso, mas nós plantamos fora dele, e planta também naquela data do nosso calendário, mas hoje nós estamos plantando muito fora do nosso calendário porque devido essas mudanças

climáticas, né? Então, o Pankararu sempre ele foi aquele agricultor, agricultor e hoje também ele é agricultor e é agricultor sim, porque quando vem a chuva todo mundo gosta de plantar o seu pedacinho de macaxeira, de batata, de cana, de feijão de corda, feijão andu, feijão de arranca, sempre estamos plantando, mas sempre assim, eita será que vai dar certo que devido à chuva que ela não está vindo naquela data certa, né? Então, nós nunca deixamos de plantas, sempre nós estamos plantando (Cantador, nº 04).

Percebe-se neste e noutros relatos o impacto das mudanças climáticas no desenvolvimento da agricultura ancestral, fazendo com que se busque alimentos fora do território e que, na grande maioria das vezes, estão contaminados com agrotóxicos.

[...] Até hoje nós plantamos, mas nós sempre estamos comprando das margens do São Francisco, das agrovilas, nós compra o tomate, nós compra a água de coco, sempre um pouco o arroz, o feijão, né? A melancia, o feijão de corda, né? Sempre nós estamos comprando essa comida com agrotóxico não é saudável (Cantador, nº 04).

Sendo assim, fica evidente que as transformações ocorridas nas últimas décadas impactaram negativamente na produção agrícola do território, deixando-os vulneráveis aos consumos de alimentos contaminados, o que por conseguinte afeta a saúde.

Hoje a hipertensão ela tá muito dentro de nós como todo povo brasileiro e no mundo, né! A hipertensão aqui era contado e quando você vê, acho que nem se tinha tal de diabetes, esse tal de pressão alta, baixa, né, o colesterol porque alimentação era mais a carne da galinha, do porco. O próprio avanço dava alimento ao porco, o próprio a casca da macaxeira, os pedaços de cana para alimentar, o milho para alimentar o porco com a galinha, então era comida muito saudável, hoje você tem que comprar o milho lá fora, porque dentro de nós próprio plantar é pouco devido à chuva que não vem na hora que é aquela data certa, não é, é fora de tempo, então nós não tem como ter assim, ter uma saúde bem, né! Hoje nós já tem a criança com 10 anos com diabetes porque as vezes também o pai descuida, em vez de dá o suco de, vamos dizer, um suco de imbu, uma imbuzada, um suco de acerola ou um suco de goiaba, ou uma água de coco, que nós tem água de coco, se não tiver mas ela chega, eu digo: “Pedro, Pedro, me arranja uma ou duas vezes no mês, três vez no mês uns cinco coco”, que tem! Mas não, prefere dar um danone, um refrigerante, se você tem dentro de casa, olhe como é a televisão, a tecnologia é boa, para quem sabe usar, mas você ter tudo natural (Cantador, nº 4).

Sendo assim, em se tratando dos fenômenos da saúde e da doença, as/os contadoras/es de histórias Pankararu trazem consigo os saberes-fazeres ancestrais a respeito das relações de dádiva, reciprocidade e equilíbrio físico, mental, emocional e espiritual, que precisa existir entre as pessoas, seus contextos e corpos para o não surgimento de patologias. De forma mais ampla, elas/es entendem que, tanto a saúde, quanto a doença são fenômenos indissociáveis e, por tal, atrelados ao meio ambiente, às relações sociais, cosmológicas e ao fortalecimento da identidade étnica dentro e fora do território sagrado e ancestral.

Ao explicarem-nos, na íntegra, as conexões e intencionalidades dos elementos de sua cosmopercepção no tocante ao corpo humano, considerado em suas múltiplas dimensões enquanto um microcosmo, a conotação dialógica e intercultural indocentrada nos permite, também, compreender de forma mais ampla os conceitos de saúde e doença por lentes holísticas e culturalmente adequadas à realidade Pankararu, cujas/os contadoras/es de histórias indígenas trazem a certeza de que não apenas a doença, mas também a saúde individual e coletiva relaciona-se ao bem-estar geral do povo e aos elementos ancestrais de cuidado e prevenção.

### 1.9.3 Contadoras/es de história e Agroecologia: um diálogo necessário

Novamente torna-se fundamental mencionar a intencionalidade do emprego de certos termos e conceitos discutidos em nossa tese. Antes de trazer determinados conceitos acadêmicos para dentro do território indígena, inúmeras foram as reflexões e leituras desenvolvidas, de modo que a decisão final foi a de que os povos indígenas exercem suas ciências, práticas e tecnologias conforme suas organizações políticas e culturais, não cabendo aos/as cientistas não indígenas e acadêmicos/as rotular seus saberes-fazeres dentro de conceitos que não representam a realidade indocentrada, ou seja, as conceituações clássicas e contemporâneas de ordem colonialista não condizem com a compreensão prática dos sujeitos do estudo e suas concepções sobre os temas abordados.

Dito isto, optamos por apresentar os princípios agroecológicos coadunando-os com as formas de manejo e técnicas agrícolas integrativas e multifacetadas dos povos indígenas respaldados em modos de produção coletiva, que são, na sua grande maioria igualmente norteados pelos princípios ancestrais de dádiva e reciprocidade.

Como vimos em Marcel Mauss (1974) e Lévi-Strauss (1974), o espírito das trocas condiz com os modos de vida, economia, aliança e cosmopercepções dos povos tradicionais, posto que nos remete aos tempos antigos, quando desde sempre esses povos lançavam mão de diferentes estratégias de vida ancorados em sistemas próprios de conhecimento mantenedores de suas culturas ao longo dos séculos (Norder, 2019).

Sendo assim, tomamos a decisão de trabalharmos com a perspectiva do paradigma agroecológico, e não com o conceito propriamente dito, pois, caso contrário, julgamos que seria mais uma forma de tentar colonizar as ciências e tecnologias indígenas. Ao nosso ver, as histórias contadas pelas contadoras e contadores indígenas podem contribuir para o paradigma agroecológico, ao fornecerem perspectivas e conhecimentos ancestrais sobre a relação entre os seres humanos, não humanos e a complexidade dinâmica, integrativa e sistêmica com a natureza.

Concordamos com Aubin (2017, p.22), “quando afirma que o paradigma agroecológico propõe uma reorientação do desejo para modelos virtuosos e que pode ser benéfico e curativo, tanto para a Terra quanto para os Seres Humanos”, pois o que está em jogo é a manutenção ou a ruptura das condições de possibilidades de convivência no planeta entre os humanos e o meio ambiente e, conseqüentemente, a nossa maneira de nos relacionar com os outros, sejam eles humanos e não humanos (Aubin, 2017).

O paradigma agroecológico se inspira na compreensão da agricultura como um sistema complexo, no qual a interação entre plantas, animais e práticas ancestrais são fundamentais para a produtividade e a resiliência. Além disso, a Agroecologia busca a promoção da biodiversidade, da conservação do solo e da água, seja no uso de técnicas e tecnologias de baixo impacto ambiental e da valorização dos saberes-fazeres locais (Altieri, 2004; Baldini; Quinteiro, 2018).

As narrativas contadas pelas contadoras/es indígenas de histórias, muitas vezes, abordam uma relação entres seres humanos, não humanos e a natureza de forma integrada, em que esses elementos são vistos como seres vivos e conscientes, com os quais todos esses seres humanos devem interagir de forma respeitosa e equilibrada, além de outras questões relevantes para o fazer agroecológico, como vemos nos diálogos a seguir:

Na minha opinião é a natureza, quem é o dono da natureza é os Encantados, os Encantados eles vivem e eles moram dentro da natureza, dentro da mata, quanto mais a mata seja preservada melhor ainda, né? Por isso que tem tá tudo preservado, a mata, de preferência, muitas, muitas ervas medicinais que é pra mata ficar cheirosa, pra mim tem que ser tudo natural, aquela reserva bem fechada, reservada, que ali pra mim eu considero que os Encantados vivem lá (Detentora, nº 03).

[...] e o imbu ele dava o alimento e fornecia água principal, então eu acho que a terra pra gente tem essa importância material, pela questão de alimento, mas também pra tradição porque essa tradição... Ah, eu provei, eu sobrevivi... Então esse é um fato que meus sucessores vão conseguir sobreviver do fruto, então está aí essa importância da corrida do imbu, sabe? Quando você vai e consegue reencontrar o fruto inicial para preservação do povo em si... Não só a preservação da história, mas do povo... Então a gente tem o imbu, temos o Ouricuri que é árvore dos mortos, a gente tem uma relação forte com essa árvore porque são árvores que independente da seca prolongada ou no período de chuva elas vão lidar frutos, elas vão lidar uma forma de sobreviver naquela situação e aí junta essa importância que eu já venho falando material já vem essa ligação espiritual... Que existem momentos específicos que essas árvores estão dando fruto, dão a flor e dão o fruto e é nesses momentos específicos que a gente reuni para uma concentração e essa concentração vai muito mais além do que a gente pode imaginar, das nossas forças anteriores, das forças que vieram antes da gente naquele momento todas elas estão próximas... é como se fosse um botão de liga e desliga, dizendo é esse aqui oh tá ligado (sabe?) É esse ponto que vocês tinham que encontrar e é nesse momento que a gente se conecta (sabe?) quando a gente está numa roça, na plantação de feijão, de mandioca, a conexão com a terra naquele momento vai muito mais além do material porque a gente se conecta com os nossos Encantados e diz, a gente pede, que dê um bom rendimento pra gente, que aquele alimento que for recolhido daquele lugar não sirva só pra mim, sirva para meus parentes e aderentes que vierem em precisando. Eu acredito que está bem esse laço, sabe terra e cosmos (Artesão, nº 02).

Dessa forma, ouvir, sentir e aprender com as histórias contadas pelas/os contadoras e contadores indígenas, possibilita-nos ampliar a compreensão do paradigma agroecológico – pensado de forma crítica, dialógica e indocentrada – e suas implicações, seja para gestão dos sistemas agrícolas, seja para valorização e disseminação de tecnologias, como de saberes-fazeres ancestrais. A incorporação das perspectivas indígenas pode ser extremamente relevante para a promoção do paradigma agroecológico em contextos indígenas, nos quais a valorização dessas epistemes são necessárias para a construção e reconstrução de sistemas indígenas e sua valorização no âmbito da Academia, mas também fora dela.

Essas histórias favorecem-nos valiosas revelações sobre a relação dos povos indígenas com o manejo da terra e da natureza, os quais são elementos centrais no

paradigma agroecológico. Todavia, é importante lembrar que o paradigma agroecológico é uma abordagem científica que busca promover e/ou conceituar sistemas agrícolas indígenas de biointeração<sup>8</sup>, baseados em princípios ecológicos e cosmológicos, envolvendo um conjunto complexo de conhecimentos, tecnologias e práticas. Notamos que no território Pankararu, o conceito de Agroecologia se confunde com o da agricultura familiar.

[...] a Agroecologia ela vem desde os nossos antepassados, não é? Agricultura familiar, ela é importante, essa sustentabilidade dentro do nosso território, ela nos dá uma certeza de uma vida melhor, uma vida saudável, porque nós ainda utilizamos essa prática dos nossos antepassados, por mais que nós tenhamos uma vida hoje voltada para essa nova gestão de vida, estou dizendo dessa forma, mas nós preservamos esses elementos, esse conjunto de organização que vem dos nossos antepassados, a agricultura familiar, mesmo que nós tenhamos essa facilidade de comprar, mas ainda nós sobrevivemos do nosso meio de subsistência e ainda vem dessa agricultura familiar. Então essa Agroecologia ela é uma prática que nós preservamos desde os nossos antepassados. Assim, esse é meu ponto de vista, eu olho por esse lado da sustentabilidade, dessa agricultura mesmo familiar, deu pegar minha roça, plantar meu feijão, plantar meu milho, plantar minha abóbora e permanecer nessa prática, que é uma prática desde os nossos ancestrais, desde os nossos tempos de outrora eu olho por esse lado. E ela continua desenvolvida dentro do nosso território, é uma prática desenvolvida (Professor, nº 06).

[...] já ouvi falar, mas só que eu não entendo muito dela não, mas eu vou falar. No meu entendimento, um pouquinho, né? Nós aqui em Pankararu, nós chama agricultura familiar, né? Cada um tem a sua casa, tem a sua terra e tem o período de plantar o feijão de corda, milho, tem sua rocinha já com os pés de fruteira que é a manga, pinha, caju, goiaba, mas aqui é tudo natural, não existe você trabalhar um grupo assim da comunidade sempre é familiar, quando você não vai só, é sua esposa, seu esposo, você trabalha com irmãos trabalha só a família mesmo, fazer sua plantação de macaxeira, de batata doce, então é familiar, sem existir é, tudo natural, tudo natural (Detentora, nº 03).

Concepção semelhante à de Torres e Silva (2016), quando afirmam que a Agroecologia se relaciona à agricultura familiar e avaliam ainda que o espaço rural não pode ser reduzido somente à sua dimensão agrícola, sendo possível buscar outras atividades, como o turismo, lazer, criação de animais, além de outros serviços (Torres; Silva, 2016).

---

<sup>8</sup> Segundo Santos (2015).

As narrativas indocentradas do território Pankararu nos fornecem perspectivas singulares sobre a relação dos povos indígenas com a terra, com a natureza, assim com sua cosmopercepção, que apregoam o fomento de práticas agrícolas ancestrais, envolvendo um complexo e sistêmico conjunto de tecnologias e conhecimentos.

[...] ela pode ser desenvolvida, né? A Agroecologia, ela pode ser desenvolvida sim, como bem, eu tenho essa mata, eu vou fazer de tudo para fazer um plantio dentro dela parece rancar, tudo isso aqui que você está vendo em nossa frente oh (apontando para as árvores e para os matos da Caatinga) só um alí que é um veneno, é essa dali oh, verdinha, alí nós tem que ter cuidado com ela, tanto eu como os ensinamentos pra criança, porque ela pode nos deixar aleijado, aquela ali que está verdinha perto da permissão, ela pode deixar você aleijado, mas ela também lhe traz a cura de outras enfermidades, essa catingueira que você está vendo é marmeleiro, um santo remédio também, tudo! O angico, a jurema, né? Ali nós tem a jurema, aqui o marmeleiro, alí do lado nós já tem o mororo, o mororo se nós tiver com uma doença, como dizer, tuberculose ou aquela tosse muito triste que mexe com o seu corpo, é só pegar as sementinhas dela e fazer o chá dela, ela faz uma limpeza e tira toda aquela nojeira do seu estômago, então, toda elas aqui a maioria delas são ervas sagradas, às vezes a gente não dá nada por um matinho desse aí, mas ele tem uma utilidade muito grande, eu tenho mais conhecimento dessas ervas mais alta, agora das ervas baixas eu não tenho muito entendimento não, aquelas baixinhas eu não tenho entendimento não, mas das altas eu tenho um entendimento bem, a pinheira, a própria nossa pinheira que está ali, que dá a pinha, pra nós ter uma voz bonita quando nós for cantar, pra nós ter uma voz com o agudo limpa, a folha dela você faz gargarejo, gargarejo, ela limpa, tira toda aquela baba, toda uma erva ela significa pra nós muito, então isso é bom dentro de nós Pankararu (Cantador, nº 04).

Por outro lado, o conceito de Agroecologia trazido por Azevedo e Pelicioni (2011), caracteriza-se como um movimento sociopolítico de fortalecimento dos agricultores em busca de sua identidade e raízes culturais e, principalmente, de sua autonomia, poder de decisão e protagonismo nos processos produtivos, favorecendo as localidades como focos de ação.

Para Parente (2018), a Agroecologia apresenta-se como um campo de conhecimento e prática não hegemônicos e críticos à agricultura industrial e convencional com viés mercadológico; também nomeada de agronegócio. Nestes termos a Agroecologia centraliza seus esforços nos aspectos culturais, sociais e ambientais a favor de noções mais sustentáveis e menos predatórias (Parente, 2018). Em contrapartida, a definição do conceito de Agroecologia e sua compreensão, muitas vezes, não reflete o entendimento das/os contadoras/es de histórias Pankararu.

[...] eu acho que a Agroecologia, ela começa com uma palavra que já dá medo, né!? Agro! Esse agro com hífenzinho no meio, não sei mais nem se tem esse hífen, mas quando, eu acho que é junto hoje, né? Quando a gente pensa em agro, a gente já pensa em agro a gente já pensa em agronegócio, em agroprodução, em agrotóxico, a gente já, já vai para um lugar, uma palavra que começa mal, acho que ela deveria ser repensada quando ela for atribuída a qualquer ação dentro de território porque, o agro também tem o seu significado, claro né que, pode vir também da agricultura, outras coisas que foram dados nomes para que as coisas precisam ter nome, mas eu acho que dessa perspectiva, desse ponto de vista, a Agroecologia pode contribuir com a afirmação desses seres, que sempre a fizeram, sem esse nome, né! (Liderança, nº 07).

Sabemos que a construção do conhecimento agroecológico não se serve apenas dos conhecimentos científicos (academicistas), mas também do diálogo e da valorização dos conhecimentos tradicionais acumulados ao longo dos séculos por povos e comunidades que sempre mantiveram uma estreita relação com a terra, como os ancestrais, os mitos, os ritos e os Encantados, sendo tal perspectiva dialógica e indocentrada fomentada pela junção complexa de dimensões, personagens e saberes-fazeres (Castro, 1996; Parente, 2018). Na concepção dos/as sujeitos do estudo, a palavra Agroecologia é apenas uma forma de renomear o que já se pratica no território.

[...] é um jeito novo de explicar o que a gente já faz há séculos, né?! É um jeito novo de nomear dentro da academia, dentro dos entendimentos, dentro dos estudos, dentro das... Eu passei em 4 vestibulares e não fiz nenhum porque eu não queria saber de Academia em minha vida. Porque o branco, ele tem uma mania muito grande de explicar, de explicar, explicar, explicar, ao invés de entender e viver, né! Até essas nomenclaturas, já assim e dizer: Agroecologia Pankararu, não existe Agroecologia Pankararu, existe a cosmovisão da relação entre povo e terra. Quando eu faço uma lera de feijão de corda e no meio dessas leras de feijão de corda eu faço uma lera de abóbora, né, eu estou aproveitando o espaço, eu estou aproveitando a sombra que vai ajudar uma na outra, então esse entendimento de Agroecologia, já existe para nós como um andar para frente, desde o começo dos tempos. Então, eu acredito que as nossas práticas, elas já existem, não existe nada de novo sob o sol, né! O que existe é esse entendimento do que a gente já faz é o que é mais correto diante dessa relação de ser humano e a terra, mas que Academia, os novos nomes é: sustentabilidade, é economia consciente e Agroecologia e agroflorestal, né? A gente sempre teve com essas práticas de coleta... primeiramente que os povos indígenas são povos coletores, não é!? De andar na natureza coletando essas frutas e plantando outras para sua subsistência, desde Abya Yala, e a produção do milho, se você olhar para América Latina, olhar para toda a América Latina, de como já

se tem o algodão para fazer roupa, como já se tinha o milho, como já se tinha batatas de milhões de diversidade de todas essas agriculturas... é já existe, desde o começo dos tempos, a gente precisa entender que não é nenhuma novidade (Profissional de Saúde, nº 01).

Porém, os princípios e paradigmas agroecológicos, as formas de manejo e técnicas agrícolas integrativas e multifacetadas dos povos indígenas coadunam-se aos modos de produção coletiva, que dialogam com a relação de dádiva e de reciprocidade, condizente com o modo de vida dos povos.

O fato é que grande parte dos territórios ocupados ancestralmente por povos tradicionais e indígenas mantêm relações interativas e integrativas com a natureza, constituindo-se em áreas ambientalmente preservadas, sinalizando para a possibilidade de relações mais complementares e de biointeração entre a natureza, as culturas e o cosmos (Lévi-Strauss, 1974; Castro, 1996; Santos, 2015; Parente, 2018).

Foi nessa perspectiva que trouxemos a importância de se discutir as conexões entre a Agroecologia, a saúde, o desenvolvimento étnico-territorial crítico e indocentrado em diálogo intercultural com as ciências e tecnologias indígenas e seus saberes-fazer, que são protagonizados neste território étnico específico, sejam eles de forma individual ou coletiva, os quais são preservados e perpassados dentre as gerações pelas/os contadoras/es de histórias em sua função social de difundir os conhecimentos ancestrais por meio de narrativas orais, no intento de passar adiante os princípios inerentes às cosmopercepções que explicitam as organizações das coisas humanas e não humanas (Lévi-Strauss, 1974; Castro, 1996).

Pois, conforme a narrativa abaixo, ainda temos muita coisa a compreender sobre as “ciências indígenas”, pois elas se constituem na prática, na observação constante, na comunicação com a natureza ou, como diria Lévi-Strauss (1974), a partir da ciência do concreto.

A Academia tende muito a dar nomes, criar teses, criar ciência e aí as pessoas chegam e dizem: Ah! Mas os indígenas têm sua própria ciência. Ciência por si só é o nome do branco, a ciência indígena, a ciência do negro, a ciência de África, a ciência de América, tudo que é ciência ela vem de uma tese, ela não vem da prática, ela vem de um estudo né? Quando você faz uma tese você faz o que? Você faz o estudo, você faz o conceito e aí chega no resultado, não é? E as nossas práticas não! Elas vão sendo dia-a-dia e

cada vez mais transformadas, por exemplo: na plantação desse ano o pessoal readaptou a data de plantar porque já está sentindo a mudança climática, agora me diga, que ciência é essa que um senhor de 70 anos de idade, olha para o céu, entende que esse mês não vai chover como chovia há 10 anos atrás, então é um sensor constante que a gente tem de conexão com a terra, com o céu, ar, fogo, de cima pra baixo, de baixo pra cima, de fora pra dentro, sabe, de todos os lados assim, então, você se cerca de todos os lados, tem essa comunicação, tanto a gente se comunica com a natureza, quanto a natureza se comunica com agente e a gente vai se adaptando no passar do tempo e aí, é isso quando eu falo, a academia ela tem essa mania de criar caixinhas, de criar nomes, de criar métodos, de criar ciências ao invés de vivê-las (Profissional de Saúde, nº 01).

Em conformidade com Luciano (2006), Lira (2018) e Krenak (2019; 2022), chegamos à conclusão de que toda organização social, cultural e econômica de um povo indígena está relacionada a uma concepção de mundo e de vida, isto é, a uma determinada cosmologia e cosmogonia organizada e que se expressa por meio dos mitos e dos ritos. As mitologias e os conhecimentos tradicionais acerca do mundo natural e cosmológico orientam a vida social, bem como o uso de extratos vegetais, minerais ou animais na cura de doenças, além de muitos hábitos cotidianos presentes nas sociedades indígenas.

O que fica deste diálogo crítico e indocentrado em torno da Agroecologia com as/os contadoras/es de histórias Pankararu é o registro de um vasto conhecimento sobre práticas agrícolas em integração com os elementos da cultura e da natureza. Suas narrativas abrangem técnicas de cultivo, manejo dos bens naturais, preservação da biodiversidade e a importância da interconexão entre Seres Humanos, plantas, animais, Encantados e os ambientes naturais, cosmológicos e sociais em interconexão. Incorporar tais conhecimentos, por meio da perspectiva étnico-territorial indocentrada, significa valorar as sabedorias indígenas, promover a segurança alimentar, a resiliência climática e a conservação dos ecossistemas.

De acordo com Bolwerk (2020), o perspectivismo ameríndio busca a ecologia da natureza em oposição à ecologia humana ocidental que se apropriou irracionalmente da natureza. Desta forma, a ecologia da natureza ameríndia busca reintegrar o ser humano à condição perdida dos humanos ocidentais de pertencimento à natureza e de um conceito amplo de humanidade no tocante às relações entre os seres vivos e os não-vivos.

O paradigma agroecológico e o perspectivismo ameríndio estão relacionados a partir da compreensão integrativa da natureza e da complementaridade entre os seres humanos e o meio ambiente. Sendo a Agroecologia uma abordagem mais voltada para a agricultura, que busca a sustentabilidade ambiental, social e econômica através da promoção da biodiversidade, da conservação do solo e da água, do uso de técnicas e tecnologias de baixo impacto ambiental e da valorização dos saberes-fazeres ancestrais e tradicionais (Baldini; Quinteiro, 2018).

Segundo Altieri (2004), a Agroecologia reconhece e valoriza a importância dos sistemas agrícolas como parte de ecossistemas complexos, nos quais as interações entre as plantas, animais, solo e clima são essenciais para a produtividade e a resiliência dos territórios.

Segundo Castro (1996), o perspectivismo ameríndio é uma forma de compreender o mundo que valoriza a diversidade de perspectivas e a capacidade de diferentes seres de terem pontos de vista próprios e relevantes. Sendo assim, a teoria do perspectivismo retrata que animais, plantas, espíritos e outros elementos da natureza não são meros objetos, mas sim sujeitos com suas próprias formas de conhecimento e de relação com o mundo.

Desta forma, percebe-se que a relação entre a Agroecologia e o perspectivismo ameríndio se dá por meio da compreensão de que a natureza é um sistema complexo em que a interação entre seres vivos e elementos não vivos é fundamental para a manutenção da vida (Bolwerk, 2020). Neste sentido, o paradigma da Agroecologia valoriza a diversidade biológica, cultural e ancestral, promovendo a integração de diferentes elementos do ecossistema agrícola (Vargas; Fontoura; Wizniewsky, 2013), enquanto o perspectivismo reconhece que diferentes seres têm perspectivas próprias e importantes para a compreensão e gestão dos sistemas naturais (Castro, 1996).

Assim, a partir dos diálogos interculturais contracoloniais e indocentrados, a Agroecologia pode se beneficiar da compreensão ameríndia da natureza, ao levar em conta os pontos de vista dos diferentes elementos do ecossistema agrícola e promover uma gestão mais integrada e respeitosa do meio ambiente (Bolwerk, 2020).

Diante dos diálogos apresentados pelas/os contadoras/es de história Pankararu, nos apresenta claramente que o paradigma agroecológico se relaciona de forma intrínseca ao que se pratica no território, mas que não é reconhecido como Agroecologia e sim como agricultura Pankararu ou agricultura familiar, tendo em vista

que a mesma é realizada por membros da família e é orientada por um calendário próprio.

#### 1.9.4 As/os Contadoras/es de história e o desenvolvimento étnico-territorial

Segundo Alves, Oliveira e Costa (2021), a temática de gestão territorial em terras indígenas brasileiras é uma pauta importante dos povos indígenas, sobretudo, após alguns povos vencerem o obstáculo da demarcação de suas terras, os novos desafios agora estão relacionados à gestão ambiental e a proteção territorial (Alves; Oliveira; Costa, 2021).

Como uma forma de mitigar os danos causados nos territórios indígenas e na tentativa de promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais, principalmente, para assegurar a integridade do patrimônio indígena, foi instituída em 2012, por meio de decreto presidencial a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) (Brasil, 2012).

Diferentemente das legislações indigenistas do período pré-constituição de 1988, a PNGATI parte de pressupostos democráticos como o direito à consulta aos indígenas, como prevê a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em que o Estado brasileiro é signatário. Deste modo permitiu o protagonismo nas discussões e na elaboração da política, sendo que a metodologia adotada pelo Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) em 2008 seguiu o princípio de governança (Porto Junior *et al.*, 2021).

Apesar do diálogo entre o GTI e os representantes indígenas do país, realizou-se cinco consultas regionais aos povos e organizações indígenas, com conteúdo da PNGATI com o propósito em que os povos indígenas pudessem discutir e propor adequações a partir de suas especificidades locais (Brasil, 2012).

Conforme apresentado por Porto Junior *et al.* (2021), devido a forma com que os indígenas exercem sua relação com o ambiente em que vivem, por meio de suas culturas e ancestralidades, é que se estabelece o vínculo entre ambos, resultando em outras concepções de território. Nesse entendimento é que a PNGATI se propõe a fomentar estratégias participativas e integradas, numa articulação com os povos indígenas e com possibilidades de discutir questões relativas aos seus interesses, e de forma autônoma, no que se refere ao desenvolvimento territorial dessas comunidades (Porto Junior *et al.*, 2021).

Foi importante mencionar, mesmo que de forma sucinta, a historicidade de como se constituiu a política, para compreendermos o estado da arte e o porquê de a inserimos no debate do desenvolvimento étnico-territorial crítico e indocentrado e sua relação com as peculiaridades de cada território. Para melhor compreensão, nos valem de Verdum (2006), quando indica a capacidade e a criatividade dos povos indígenas frente à construção do seu futuro na observância de suas experiências históricas e tradicionais, mais efetivamente, ao observarmos suas relações com os bens naturais e culturais.

Nesse aspecto, é que se define o etnodesenvolvimento, ou melhor, em nossa concepção o desenvolvimento étnico-territorial indocentrado e contracolonial como alternativa às políticas e concepções etnocidas, genocidas e ecocidas em curso pelo Estado nacional no decorrer de seus “séculos desenvolvimentistas”.

A definição de Verdum (2006), encontra-se na essência das narrativas das/os contadoras/es de história Pankararu, para quem é necessário olhar para o passado, analisar o presente e construir um futuro que dialogue e desvende os problemas do cotidiano, mas que, para tal, é essencial o envolvimento da comunidade e não o (des)envolvimento da comunidade e das pessoas com o território. Por isso, propõem a utilização do termo desenvolvimento étnico-territorial, contrapondo-se à concepção de etnodesenvolvimento ou mesmo de desenvolvimento sustentável.

O desenvolvimento étnico hoje de Pankararu eu falo, sem sombra de dúvida que está pautado em dois lugares: educação e saúde, que a gente vê. As escolas indígenas que têm esses ensinamentos dentro das escolas, mas que a gente não vê ser praticado, sabe. Me diga uma escola em Pankararu que tem uma hortinha, mesmo?! Não tem! Dentro da sala de aula os alunos estão ali, aprendendo o que é um toá, o que é um toré, o que é isso, o que aquilo, o que é isso e o que é aquilo, tem uma toresada na escola, tem as aulas de arte indígena, tem essa história... O que eu acho que falta muito nos territórios indígenas, eu acho que na sociedade no geral é a gente olhar para essas tecnologias ancestrais no tempo presente e pra o futuro, porque as pessoas olham pra gente no tempo presente pra o passado e essa busca do passado... Vamos retomar... não dá gente! Não dá para retomar certas coisas, não dá para a gente retomar certos comportamentos, não dá para a gente olhar hoje para o mercado, não dá pra gente olhar hoje para contemporaneidade mesmo, não dá para olhar e entrar nessa pilha, nessa neura de que vamos retomar quando era em 1849 ou antes da chegada da primeira caravela, não dá pra fazer isso, a gente tem que olhar hoje, entender o passado, analisar o presente e fazer estratégias de futuro. Então, acho que a gente precisa hoje é muito mais é colocar em prática o presente com esse entendimento do passado do que tentar resgatar um passado que é muito mais difícil, então, é

buscar as ferramentas que nós temos hoje para conseguir trabalhar no presente, né? Então, existe muita potência dentro do território que poderia ser mais fomentada, que poderia ser mais fortalecida, se a gente não ficasse nessa bitolagem de: ah, mas as nossas bisavós faziam assim, assim, assim, tá ok! A gente já sabe disso, o que a gente pode fazer hoje a partir de agora pra frente, né? Então é caminhar junto, caminhar junto com a globalização, caminhar junto com essas ferramentas, caminhar juntos se a gente puder ter um drone para supervisionar uma plantação, por que a gente não vai usar isso?! Sabe?! Usar as ferramentas, equipamentos, usar tecnologias, usar de tudo isso que pode nos auxiliar do que entrar numa pira de voltar ao tempo que a gente não consegue mais, é usar todas essas ferramentas que a gente pode para continuar lutando para garantia do território (Profissional de Saúde, nº 01).

Então, essa questão do desenvolvimento do território eu vejo como ações de envolvimento do próprio povo, buscando perspectivas para as suas comunidades, através de quê? Através da luta, através da própria educação, da própria saúde, a saúde é diferenciada. Então, foram essas ações e isso gerou o envolvimento ordenado do povo por dentro das comunidades que gerou todas essas ações, porque nós temos possibilidades, porque eu costumo dizer, que nossa vida é de possibilidades, tudo nós podemos, claro que nem tudo nos convém, mas tudo nós podemos, né? Tudo nós podemos (Professor, nº 06).

O desenvolvimento étnico-territorial crítico, contracolonial e indocentrado, por seu turno, se refere a uma perspectiva integrativa voltada à promoção da inclusão social, do respeito ambiental e da diversidade cultural de determinado território étnico. Sendo assim, representa uma concepção que busca valorizar as especificidades locais e as potencialidades de cada território, a partir da participação ativa dos diferentes atores e da construção de relações mais equitativas, recíprocas e solidárias (Menezes; Barrios, 2014).

Se o grande desafio dos povos indígenas, ainda atualmente é a conquista da terra, por meio do reconhecimento de seus direitos inalienáveis que se concretizam parcialmente com a demarcação da mesma, os demais direitos básicos como saúde e educação ficam condicionados a esse direito, pois é no território que a vida acontece. É nele que os símbolos, os saberes-fazerem se concretizam. É no território que estão fincadas as raízes ancestrais, que fazem as conexões entre os mundos humanos e não humanos e com isso a premente reconstrução, ressignificação e a

reconquista da sustentabilidade na manutenção de suas culturas e identidades (Cohn, 2001; Silva *et al.*, 2018; Brasil, 2019).

O que se percebe, no entanto, é a conexão de ciências e conhecimentos tradicionais, quando buscamos compreender as inter-relações existentes entre a Agroecologia, desenvolvimento étnico-territorial e a saúde, observando como tais nuances se coadunam às cosmopercepções indígenas. Neste estudo, como já anunciamos, as formas com que ocorrem tais relações no cotidiano do povo Pankararu a partir das/os contadoras/es de histórias, compreendendo que os “saberes-fazer, assim como as ciências indígenas são múltiplas, diversas e complexas” (Silva, 2020, p.23).

Sendo assim, as/os contadoras e contadores indígenas de histórias contribuem para o desenvolvimento étnico Pankararu, ao valorizarem e disseminarem os saberes-fazeres fundamentais à biointeração e à resiliência dos ecossistemas e da comunidade.

Então, esse desenvolvimento é o envolvimento do próprio povo de se organizar e buscar essas perspectivas para o meio de suas comunidades, esse envolvimento do povo que gerou, vou dizer, que esse desenvolvimento, seja, essas ações que hoje nós temos através da luta, da resistência e das histórias dos nossos antepassados (Professor, nº 06).

Em muitas situações, as histórias contadas têm como base raízes profundas, principalmente, no que tange à relação dos povos indígenas com seus territórios, além de lições valiosas sobre a preservação da biodiversidade, a conservação dos bens naturais, o manejo dos ecossistemas, a manutenção e o fortalecimento das práticas culturais, entre outras questões relevantes para o desenvolvimento étnico-territorial crítico, contracolonial e indocentrado.

Além disso, a contação de histórias indígenas auxilia na construção e reconstrução de identidades individuais e coletivas e relações de pertencimento aos territórios, fomentando a participação ativa e a mobilização das comunidades em torno dos objetivos comuns ao desenvolvimento étnico-territorial. E eles/as (contadores e contadoras indígenas de histórias) desempenham um papel fundamental na promoção do diálogo intercultural, na valorização da diversidade,

contribuindo para a construção de relações mais equitativas e solidárias entre os diferentes atores que vivem no território.

Os atuais debates voltados para a questão da sustentabilidade em territórios indígenas têm colocado o campo científico da Agroecologia sob potencial meio de contribuição para o desenvolvimento étnico-territorial, isto por ser uma área amparada por objetivos de sustentabilidade social, ambiental e cultural (Fehlauer; Ayala, 2007; Sousa; Almeida, 2015).

Sendo assim, reforça-se a importância das/os contadoras e contadores indígenas de história poderem desempenhar papéis relevantes nesse modelo crítico de desenvolvimento territorial, pois contribuem para a valorização e a preservação de saberes-fazeres ancestrais, na perspectiva seja do fortalecimento ou da resignificação de identidades em reconstrução, seja diante da relação com o território.

Ainda cabe salientar que diferentemente dos outros conceitos apresentados aos/as contadores e contadoras de história, por meio das entrevistas, a palavra etnodesenvolvimento foi que demonstrou maior estranheza ou mesmo uma incompreensão do que se tratava. Isso é preocupante, tendo em vista que há uma política pública instituída, a PNGATI e que apesar de ter sido desarticulada nos últimos seis anos, a criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) em janeiro de 2023, fez com que essa pauta retornasse como um dos eixos centrais e estratégicos de missão institucional do ministério em questão.

#### 1.9.5 A saúde e o Território Pankararu: visão dos Contadores/as de história

O termo promoção da saúde surgiu no Canadá na década de 1970, de modo que seu ideário é compreendido por Pelicioni (2005), como um novo paradigma da saúde pública, sendo percebido como um processo orientado por uma visão de saúde que considera as diversas causas do binômio saúde-doença a partir de valores éticos de democratização, estímulo à participação popular, à equidade, às práticas intersetoriais e à promoção da sustentabilidade. Nesse contexto, a saúde é percebida como produto de um amplo espectro de fatores ambiental, físico, social, político, econômico e cultural relacionado com a qualidade de vida.

Além de uma ampla concepção do processo saúde-doença e de seus determinantes socioculturais, o campo da promoção da saúde propõe a articulação intercultural entre os saberes-fazeres técnicos e tradicionais e a mobilização de recursos institucionais e comunitários, públicos e privados, para seu enfrentamento e resolução (Pelicioni, 2005; Whestphal, 2006).

No Brasil, a inclusão e incorporação do termo promoção da saúde se deu durante o movimento da reforma sanitária, nas discussões realizadas durante a 8ª Conferência Nacional de Saúde em 1986 (Dias *et al.*, 2018) e nas conferências subsequentes, além dos espaços e esferas não governamentais e governamentais, onde as políticas públicas de saúde são debatidas, construídas e deliberadas.

Após um processo amplo de negociações foi instituído no ano de 2006, a Política Nacional de Promoção da Saúde (PNPS), sendo a mesma redefinida no ano de 2014 com os seguintes princípios: equidade, participação social, autonomia, empoderamento, intersetorialidade, intrassetorialidade, sustentabilidade, integralidade e território (Brasil, 2014).

Desta forma, destacamos três princípios que servem como indicadores de discussão no campo da Agroecologia e do desenvolvimento étnico-territorial, sejam eles: 1. O estímulo à intersetorialidade, 2. A promoção da sustentabilidade e 3. A territorialidade, de modo a compreender como elas se manifestam no território indígena Pankararu sob a ótica das/os contadoras/es de história da Terra Indígena Pankararu. Segundo Xakriabá (2022), com as ações de saúde vinham as histórias que explicavam o porquê das doenças e como eram obtidas as curas para os males:

[...] assim eu começava a entender de cedo que saúde envolve muito mais coisas que apenas o próprio corpo e o que acontece com ele, plantas, animais, pedras, lamas, águas, assopros e fumigações colocavam tudo o que compõe o mundo em relações sociais que devem ser mediadas por nós com o intuito de garantir nossa saúde, porque de fato tudo está interligado e a saúde de uns está ligada com a de todos e todos aqui vai muito além do que é reconhecido pelos padrões ocidentais como humanos (Domingues, 2022; p. 28).

Sobre as ciências e os sistemas indígenas, eles tratam de conceitos oriundos de mundos diferentes, de epistemologias que divergem na forma e no conteúdo do

fazer científico, uma vez que a ciência não é uma premissa ocidental, e caso seja têm suas bases definidas culturalmente.

Nas fronteiras, os conceitos tendem a se diluir e miscigenar, ou pelo menos a se respeitarem como partes da outra margem, que não é inválida, apenas está do outro lado da fronteira intercultural. Para isso dialogamos com os/as intelectuais orgânicos/as e doutores/as *honoris causa* e citá-los aqui é o reconhecimento de sua vasta e densa produção científica elaborada com a própria vida, por vezes, longe dos bancos das escolas e das Universidades, pois representam questões ontológicas que determinam o relativo insucesso do atendimento de saúde ocidental prestado aos povos indígenas no Brasil. Como afirmado pelas narrativas a seguir:

Tá aí onde a saúde entra, o relacionamento entre a saúde e a tradição, nossos rituais sagrados, aonde nós tem é 60% a 70% da cura é feita dentro do nosso território, com nossas ervas medicinais, com as nossas mesinhas sagradas que nossos Encantado nos ensina (Liderança, nº 07).

[...] cada planta é uma planta, cada ciência é uma ciência, cada significado é um significado e cada remédio tem sua dosagem. Nos tratamentos de cura, têm milhões de receitas e quem vem receitar é um Encanto, e aí, você vai, participa das sessões, ele vem (o Encanto), ele passa a receita, se sua receita de cura é um banho de remédio, seja um banho de limpeza, um banho de fortalecimento, um banho de descarrego, um banho de energia, seja um defumar, um defumar em você, um defumar na casa, seja uma entrega que é preciso ser feita, se você precisa de um milagre, faz uma promessa e você paga essa promessa. Então, é para alimentar... Uma coisa que acho muito interessante nas promessas é o seguinte, quando você chega para o Encanto e diz assim: “meu filho está doente, se meu filho ficar bom eu dou um carneiro”, aquele Encanto não vai comer aquele carneiro, ele recebe a sua entrega, mas quem come é a comunidade. Então, quando o Encanto come, toda a comunidade come, então, o Menino do Rancho, quando mata um boi para pagar aquele Menino do Rancho, o Encanto comeu um fiapinho daquele boi, recebeu aquele prato que era o dele e todo o resto quem comeu foi a comunidade, então, quando você alimenta o Encanto, você alimenta a comunidade inteira (Profissional de Saúde, nº 01).

As narrativas retratam o sentimento de pertencimento e conexão com o território, deixando evidente que há uma simbiose entre os elementos natureza-cultura, saúde e território, categorias elencadas para este estudo, bem como a relação de humanos e não humanos, que corrobora com as teoria das práticas de cuidado indígena descritos por Barreto (2022), quando menciona os *kihti ukuse* e os *bahsese*, em que os primeiros explicam sobre a estrutura do cosmo e os seres que nele habitam,

inclusive o conceito de corpo, sendo este um microcosmos e o segundo são fórmulas que contêm informações de ordem classificatória, de taxonomias, qualidades e substâncias das coisas, podendo ser de origem animal, vegetal ou mineral, que quando invocadas pelos especialistas<sup>9</sup> são mecanismos e recursos terapêuticos (Barreto, 2022, p.243).

Percebe-se uma aproximação de conceitos e de práticas de cuidados entre dois povos distinto, Barreto (2022) traz a teoria indígena do Povo Tukano, que habita a região do Alto Rio Negro no Amazonas, enquanto as narrativas das/os contadoras/es de história Pankararu, retratam suas concepções sobre saúde e processos de cuidados terapêuticos no território do bioma Caatinga no outro extremo do país.

[...] que trabalha também promovendo saúde que são os detentores de saber que trabalha na parte espiritual, porque as vezes a doença é doutor e muitas vezes a doença é espiritual, aí você tem, nós temos aqui em Pankararu os dois caminhos, o caminho do doutor com sua equipe de saúde e nós temos aqui a equipe de vários detentores aqui em Pankararu são vários detentores a onde eles promovem e trabalham também com a saúde, se for na parte espiritual tem a eles, eu costumo dizer os doutores espiritual né e aí vai fazer vai curar, a baixo de Deus né, Deus, os Encantados e os detentores e as ervas medicinais e os elementos (Detentora, nº 03).

Fica evidente nas falas a concepção de cuidado e os sistemas de saúde existentes no território, por meio da conexão intercultural entre as ciências indígenas e as ciências não indígenas, que permeia a vida do Povo Pankararu. Neste sentido, para um eficaz diálogo contracolonial e indocentrado, observamos a necessidade epistêmica de se compreender o limite de cada um destes domínios em sua complementaridade, pois ao se promover e ou realizar toda e qualquer intervenção de práticas terapêuticas ou de cuidados em saúde com povos indígenas essas fronteiras devem ser respeitadas.

No diálogo abaixo, detectamos a relação indissociável entre alimento saudável e o conceito de saúde que, devido às transformações sociais e climáticas, o hábito de plantar foi declinando no território no decorrer das últimas décadas.

---

<sup>9</sup> Segundo (Barreto, 2022, p.32), os especialistas do Alto Rio Negro no Amazonas são divididos em três categorias: *yai*, *kumu* e *baya*. São detentores de conhecimentos, que passam por uma intensa construção do corpo e exercem o ofício de “*xamã*”, são responsáveis por formar novos especialistas. Todos em a mesma base de formação, mas cada um tem sua especialidade.

[...] eu penso eu, acho que a saúde, a saúde é o seu alimento [...], mas nós sempre em Pankararu, nós gostamos de cultivar nossa terra sem produtos químicos, sem agrotóxicos, nós não gostamos. Nós gostamos da nossa macaxeira ela naturalmente, nós gostamos da nossa batata, o jerimum, a abóbora, a cana de açúcar, o feijão de corda, o feijão andu, o feijão de arranca, as nossas frutas, tudo natural, nós não trabalhamos com produtos químicos, muitas vezes hoje a hipertensão está muito no povo Pankararu porque se for só alimentação nossa nós era é muito saudável, muito bom de saúde mesmo que nem nossos antepassados que morreram muitos com 110 anos, 90 anos, né! 80 e aí vai, de 115 anos, por quê? Porque a comida era saudável, plantava, tinha sua goiaba, tinha o seu coco, sua manga, seu caju, seu murici, seu araçá, araçá tinha não, tinha outra fruta que estou esquecido! Tinha pitomba nativa, que hoje não tem mais, nós tinha o cajá, o imbu cajá, o imbu, principalmente o nosso imbu e essas são as comidas saudáveis da nossa cultura, né! Que faz parte da nossa cultura, do nosso cultivo, da nossa terra, né! até hoje nós plantamos, mas nós sempre estamos comprando das margens do São Francisco, das agrovilas, nós compra o tomate, nós compra a água de coco, sempre um pouco o arroz, o feijão, né! (Cantador, nº 04).

Durante as entrevistas, foi abordada uma outra percepção quanto à saúde ou falta dela no território, relacionando-a como uma conquista pelos povos indígenas, que ocorreu por meio da implantação de um sistema público, o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde (SASI/SUS), sendo que este Subsistema é um acréscimo à Lei Orgânica da Saúde, Lei nº 8.080/90 e constitui um modelo de atenção diferenciada para os povos indígenas dentro do próprio SUS e foi criado em 1999 por meio da Lei nº 9.836, também conhecida como Lei Arouca (Domingues, 2022, p. 93).

[...] ela se deu através da luta do povo, de uma conquista, de nós termos hoje uma saúde específica e diferenciada. Então, eu acredito que hoje essa saúde se defina como sendo de luta, pois se nós não tivéssemos guerreiros e guerreiras, uma das guerreiras que se define a saúde Pankararu se chama Carmem, eu estou aqui, mas se falar de saúde indígena é se ver logo Carmem Pankararu. Eu vou dizer, se definir saúde hoje, se define em Carmem, é esse conjunto de luta, de guerreiros e guerreiras que promovem e aí nós temos essa saúde indígena, a própria saúde dos antepassados, uma saúde optam, eu posso optar e não querer essa saúde do homem (branco) e ir para uma saúde tradicional, de usar os elementos que a natureza (como já lhe falei) ela nos oferece, ela nos doa para que possamos ter uma vida saudável dentro do território" (Professor, nº 06).

Segundo Xakriabá (2022), a conquista do Subsistema resultou da escuta e da participação dos povos indígenas, e sem perder a máxima de que é preciso cuidar da saúde indígena, mas sem descuidar de suas tradições (Xakriabá, 2022, p.93).

[...] hoje nós temos, né, a gente tem aqui em Pankararu uma equipe multidisciplinar de saúde, que é a equipe da Sesai, né aonde nós temos agente de saúde, Aisan, nós temos médicos, nós temos enfermeira, nós temos equipe no Polo Base que a gente pode contar com eles também e fora a parte que a gente fala, costuma dizer que é a parte do doutor, nós temos a parte que a espiritual de Pankararu que é muito forte (Detentora, nº 03).

Tal qual observado por Athias (2002) e Lovo (2022), os Encantados estão no centro da medicina Pankararu e orientam sobre a terapêutica e a prática de cuidado, pois a eles pertencem a ciência Pankararu. Fato que foi inúmeras vezes mencionado nas narrativas das/os contadoras/es de histórias e que ratifica sobre ação política e cosmológica, que incide sobre pessoas, coisas e objetos, por meio dos instrumentos e elementos que compõem os rituais sendo eles: o maracá, campião, roupões dos Praiás, as máscaras, os lugares como os terreiros, “salão de trabalho”, sendo essa uma relação de cuidado (Athias, 2002; Lovo, 2022).

Para além dos rituais, tudo que se retira da natureza é necessário pedir permissão aos “donos”, que são os Encantados, numa demonstração de total respeito à Mãe Terra e a seres não humanos que protegem o território, como demonstrado pelas narrativas a seguir.

[...] para ir ao mato, para ir buscar esses elementos, primeiro pede-se permissão à mata sagrada, a primeira coisa é pedir. O croá ou caroá, não me recordo agora o nome científico. Para nós tirarmos o caroá, que é para fazer o roupão do Pankararu, tem todo um... vou usar a palavra, tem todo um ritual de chegar até a mata, de pedir permissão para tirar, um desses elementos e preparar ele, limpar ele, depois, inclusive, para fazer todo preparo, até chegar à forma, não é como qualquer uma outra coisa que a gente vai ali pegar uma palha para ripar para fazer uma vassoura, para fazer um chapéu, não... tem todo um preparo também e as pessoas certas para chegar até o mato, então, qualquer elemento do bioma, esse como eu falei, ele contribui com o fortalecimento da cultura tradicional e dos rituais do povo Pankararu tem todo um preparo também, muito íntima. Mas que existe o próprio croá, as próprias ervas que são utilizados para os rituais, o próprio barro, então tem todo um preparo (Professor nº 07).

[...] você tem todo um preparo espiritual de corpo e mente, né! Você tem que fazer seu banho das próprias ervas para mim ir naquela mata ali, cê vai lá, cê

pega o seu campião, que é um dos elementos, você fuma para nossos Encantados, pede permissão a Deus Tupã, os nossos Encantados para entrar naquela mata, ai você vai tirar a imbira, ai você tira a imbira (Cantador, nº 04).

[...] tudo que você for pegar na natureza você tem que pedir permissão, você tem que fazer todo um ritual no seu corpo para poder ir lá pedir permissão para natureza para poder retirar, né, e aí, da mesma forma é o umbu também, da mesma forma é as ervas, que você vai no mato, você tem que pedir permissão para você poder retirar (Detentora, nº 03).

Conforme observamos nas falas das/os contadoras/es de história, percebe-se que há uma conexão indissociável do Ser Pankararu com os elementos centrais do território, que estão interligados com a relação de respeito pelos guardiões; os Encantados. O que é corroborado por Elisa Pankararu (2021), quando menciona a relação do indígena com o território, que não é apenas uma extensão de terra e sim um espaço sagrado, onde vivem seres humanos, mas outros seres também. Seres visíveis, invisíveis, que além de ser a morada dos antepassados também é a morada dos seres sagrados (Pankararu, 2021). Além do que os detentores e as detentoras de saberes-fazerem deverão seguir fielmente as orientações, sob condições de serem punidos, caso não o façam:

As plantas de remédio? Tenho uma, mas é mesmo que não ter, muié! Porque eu plantei aí uns remédios, aí esse remédio era pra mim dá ao povo, o povo vinha buscar e eu dava. Aí agora exigiu, não é para eu dá mais, é pra eu vender e eu não me sinto bem. Aí quando vim gente pedir esse remédio, pelo amor de Deus, o que é que é pra eu dizer, pelo amor de Deus? Pelo amor de Deus eu não posso dá! Oxente eu fazia era chorar, muié, que esse remédio não era pra eu fazer isso, eu disse, eu vou arrancar esse remédio já que eu não posso dá, eu vou arrancar esse remédio e vou queimar, queime pra ver se você não é queimada também (Agricultora, nº 05).

Segundo Athias (2002), Mura (2013), Macedo (2020), os Encantados são uma das representações mais importantes na cosmologia do povo Pankararu, sendo sua ancestralidade ligada aos cultos dos povos ameríndios. São encantações personificadas da própria natureza, podendo ser um indivíduo que passou para o mundo dos espíritos sem morrer em vida ou que nunca existiu na terra em forma humana (Athias, 2002; Mura, 2013; Macedo, 2020).

De todo modo, este capítulo buscou apresentar parte da cosmopercepção, dos símbolos e dos elementos centrais do Povo Pankararu, diante de uma perspectiva crítica indocentrada, contracolonial e intercultural, sinalizando que é indissociável a relação do território com a natureza e a cultura, ao passo que todos esses elementos são essenciais para a saúde do povo e com isso, para a manutenção do seu Bem-Viver.

## **1.10 Produto Técnico Final**

### **1.10.1 Produto de Comunicação**

As séries procurarão contar de forma sucinta como a pesquisadora chegou até o território, desde o pensar o projeto a execução e interlocução com os pesquisadores indígenas do território, bem como trazer as narrativas sobre saúde, saberes e sabores Pankararu, desde as plantas que curam e as que alimentam o povo no território, que são trazidas pelas contadoras e contadores de histórias, sujeitos fundamentais para o desenvolvimento da tese. O material produzido, ou seja, a *websérie* finalizada, será disponibilizado na página de YouTube da Mostra Pankararu de Música (Figura 10).

Este veículo também tem o objetivo de divulgar manifestações artísticas e culturais produzidas no território Pankararu. Todo processo de construção e fundamentação para a criação do produto, está descrito na tese, desde sua concepção, aos passos dados para construção do roteiro.

Reitera-se que o produto elaborado cumpriu o que é determinado pelo PPGADT para a produção dos produtos interdisciplinares, seguindo a orientação da normativa do Grupo de Trabalho CAPES, para produção Interdisciplinar, no item 16 – Produto de Comunicação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Repensar o passado é necessário;  
Pra um futuro melhor poder viver  
Tantas coisas erradas foram feitas;  
Destruídas sem pensar no amanhã.  
(Inversões, Gean Ramos).*

No decorrer de todo este trabalho nos valem do conceito de interculturalidade considerado um diálogo entre culturas em iguais condições. Mas que para isso pudesse ocorrer foi preciso um processo epistêmico ativo, dialógico, dinâmico e permanente, na perspectiva de um projeto social e político dirigido à construção e transformação de realidades, além de estar norteado às cosmopercepções da vida indígena, aos conhecimentos e saberes-fazeres inscritos na memória ancestral e nas relações com a mãe natureza e os planos astrais.

Aqui, para a desenvoltura do diálogo intercultural e contracolonial, elencamos as conexões existentes entre as perspectivas de pensadores/as, autores/as indígenas e não indígenas e sua relação com os conceitos de Agroecologia, saúde e desenvolvimento étnico-territorial crítico e indocentrado.

Percebeu-se ao longo da tese que o Bem-Viver do Povo Pankararu tem como princípio basilar o território e a Mãe Terra, pois ela é quem acolhe os demais elementos míticos que dão origem à história e à vida deste povo indígena, a exemplo dos Encantados.

Em campo, detectamos que há uma simbiose entre a Mãe Terra, o território, os Encantados e o Povo Pankararu, ao passo que essa conexão multifacetada reflete na concepção e nos fenômenos de saúde e doença descritos pelas/os contadoras/es de história do território, bem como fica evidente, em suas falas, que tal compreensão atrela-se intrinsecamente à condição do território e, por conseguinte, da Mãe Terra, de modo que se não houver proteção e paz, não há saúde, tampouco Bem-Viver em Pankararu.

Por outro lado, diferentemente das definições acadêmicas reducionistas e, até certo ponto, colonialistas sobre a Agroecologia e o desenvolvimento territorial, para as/os contadoras/es de história Pankararu, são palavras que não refletem a vida, nem

têm sentido para os/as sujeitos/as locais, posto que são alheios à dinâmica da comunidade. Enquanto um/a considera a Agroecologia como agricultura familiar, o/a outro/a percebe que essa é uma prática ancestral apropriada pela Academia que expropria historicamente as ciências indígenas, renomeando-as, ou seja, colonizando-as. Mas é preciso considerar que, epistemológica e metodologicamente e enquanto tecnologia social e científica, a Agroecologia é uma ciência contracolonial.

Quanto ao limitado conceito de desenvolvimento territorial, desenvolvimento sustentável ou até de etnodesenvolvimento, detectamos que em Pankararu não há consenso, tampouco representação prática do mesmo no dia a dia do território étnico, mas a sugestão de mudança e amplitude conceitual, uma vez ser mais exequível a noção de desenvolvimento étnico-territorial – acrescentando a perspectiva crítica contracolonial e indocentrada elencada durante o diálogo intercultural – como uma forma de envolver todas as pessoas da comunidade, assim como humanos e não humanos, para o verdadeiro fortalecimento interno do território, diante da garantia de continuidade do seu modo de vida, costumes, tradições, crenças e saberes-fazeres ancestrais.

Ao abordar com seriedade epistemológica a cosmologia ameríndia e as epistemes indígenas, estabelecemos pontos de enfrentamento contracoloniais, justamente com o propósito de progredir numa discussão intercultural e interdisciplinar crítica e indocentrada, tão necessária e pertinente nos espaços acadêmicos e na práxis cotidiana.

Este estudo evidenciou o quando é necessário ousar na defesa intransigente das ciências indígenas, dos sistemas indígenas de saúde, para que tanto a academia quanto a sociedade as reconheçam como epistemes indígenas e que é possível e necessário esse diálogo intercultural entre esses dois universos de conhecimentos.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O Bem-Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. 268p.

ALBERT, B; KOPENAWA, D. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

ALBERT, B; KOPENAWA, D. **O espírito da floresta**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2023.

ALBERTI, V. Histórias dentro da história. *In*: Pinsky, Carla (Org.) **Fontes históricas**. São Paulo, Contexto, 2005, p.155-202.

ALBUQUERQUE, M. A. dos S. A intenção Pankararu: a “dança dos praiás” como tradução intercultural na cidade de São Paulo. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 18, n. 43, p. 158-187, jan/jul, 2017.

ALEXANDRE, C. R. de A. M. **O corpo encantado na performance cerimonial Pankararu**. 2020. 116 f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2020.

ALMEIDA, A. C. Aspectos das políticas indigenistas no Brasil. **Interações**, Campo Grande, MS, v. 19, n. 3, p. 611-626, jul./set. 2018.

ALTIERI, M. **Agroecologia**: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável / Miguel Altieri. – 4.ed. – Porto Alegre : Editora da UFRGS, 2004.

AMORIM, S. S. de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn**: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão Alagoano. 2010. Apresentada como Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

AMOROZO, M. C. M. Uso e diversidade de plantas medicinais em Santo Antonio de Leverger, MT, Brasil. **Acta Botanica Brasilica** v. 16, n. 2, p. 189-203, 2002.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO NORDESTE, MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO (APOINME). **APOINME**. Disponível em: <https://apoinme.org/>. Acesso em: 14 de out. 2021.

APURINÃ, F. Um olhar sobre cosmos a partir da perspectiva indígena e as consequências da fricção entre os humanos e os não humanos. **Emblemas** - Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais – Universidade Federal de Goiás – v. 17, n. 1, 14 – 35, jan. – jun. 2020, Catalão, Goiás, 2020.

ARRUTI, J. M. P. A. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararu e os Xocó. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 2, 2001, pp. 215-254.

ARRUTI, J. M. P. A. **Configurações históricas de um conflito** – os Pankararu e os posseiros. 2017. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/183784>. Acesso em: 14 de mai. 2023.

ARRUTI, J. M. P. A. **Etnogêneses indígenas no Brasil**. 2005. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Etnog%C3%AAneses\\_ind%C3%ADgenas](https://pib.socioambiental.org/pt/Etnog%C3%AAneses_ind%C3%ADgenas) em: 10 de mai. 2023.

ARRUTI, J. M. P. A. **O reencantamento do mundo**: trama histórica e Arranjos territoriais Pankararu. 1996. 247 f. Dissertação (Mestrado Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ. 1996.

ARRUTI, J. M. P. A. **Povos Indígenas do Brasil**: Pankararu. Instituto Socioambiental (ISA), 2005. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Pankararu>. Acesso em: 14 de set. 2023.

ARTICULAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO NORDESTE (APOINME). **Minas Gerais e Espírito Santo**. Histórico. Disponível em: <https://www.apoinme.org/>. Acesso em 08 de mar. 2021.

ATAÍDE, F. B.; OLIVEIRA, G. S. de; SILVA, A. A. de F. A Etnografia: uma perspectiva metodológica de investigação qualitativa. **Cadernos da Fucamp**, v.20, n.48, p.133-147/2021.

ATHIAS, R. M. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira**: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2007.

ATHIAS, R. M.; GOMES, A. **Coleções etnográficas, museus indígenas e processos museológicos**. Recife: Editora UFPE, 2016.

ATHIAS, R. M.; LIMA, C. L. S. Indígenas na metrópole: os Pankararu em São Paulo. **O público e o privado**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará, n. 16, jul./dez. 2010. ISSN 15-19-5481.

ATHIAS, R. Os encantados, a saúde e os índios Pankararu. In: Almeida, Luiz Sávio de & Galindo, Marcos. **Índios do Nordeste**: temas e problemas 3 p. 183-98. Maceió: EDUFAL, 2002.

AUBIN, L. O paradigma agroecológico e as crises da sociedade contemporânea: contribuições socioantropológicas na perspectiva da teoria mimética. DOI: 10.5380/dma.v41i0.51341 **Desenvolvimento Meio Ambiente**, v. 41, p. 270-294, agosto 2017.

AYALA, C.; FEHLAUER, T. Agroecologia em terras indígenas das fronteiras da sustentabilidade à política de educação intercultural. **Tellus**, ano 7, n. 12, abr, 2007.

AZEVEDO, C. E. F. *et al.* Estratégia de Triangulação: Objetivos, Possibilidades, Limitações e Proximidades com o Pragmatismo. IV encontro de Ensino e Pesquisa em Administração e Contabilidade. **Anais**. Brasília. nov, 2013.

AZEVEDO, E.; PELICIONI, M. C. F. Promoção da Saúde, Sustentabilidade e Agroecologia: uma discussão intersetorial. **Saúde Soc**. São Paulo, v.20, n.3, p.715-729, 2011.

BALDINI, K. B. L.; QUINTEIRO, M. M. C. Agroecologia e as práticas tradicionais: reconhecendo os saberes ancestrais. In: SANTOS, M. G.; QUINTERO, M., comps. **Saberes tradicionais e locais: reflexões etnobiológicas** [online]. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 28-49.

BARRETO, J. P. L. *et al.* **Omerô**: construção e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano). Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) – Manaus: EDUA, 2018. 192p.

BARRETO, J. P. L. **Kumuã na kahtiroti-ukuse**: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. 2021. 189 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

BARRETO, J. P. L. **O mundo em mim**: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro. Brasília, DF: Editora Mil Folhas, 2022. 250 p.

BARRO, A. C de; ARAÚJO, E. C de. **Indígenas e o acesso à água**: a trajetória da aldeia Bem Querer de Cima, terra indígena (TI) Pankararu/PE. Ed. Realize. 2017. Disponível em: [http://www.editorarealize.com.br/editora/anais/conidis/2017/TRABALHO\\_EV074\\_MD1\\_SA5\\_ID715\\_27092017174611.pdf](http://www.editorarealize.com.br/editora/anais/conidis/2017/TRABALHO_EV074_MD1_SA5_ID715_27092017174611.pdf). Acesso em: 14 de mai.2023.

BARTELMESB, R. C. Resenhando as estruturas das revoluções científicas de Thomas Kuhn. **Revista Ensaio**. Belo Horizonte; v.14, n. 03, p. 351-358, set-dez, 2012.

BATALHA, S. V. **Os rituais Pankararu**: memória e resistência. 2017. 159f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2017.

BOFF, L. **Sustentabilidade**: o que é :o que não é. 5. ed. revista e ampliada – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes,223p., 2016.

BOLWERK, D. A. Perspectivismo ameríndio como modelo de desenvolvimento e sustentabilidade: giro descolonizador sobre a natureza. **Anais**. I Congresso Internacional Online de Estudos sobre Culturas, na modalidade online, 2020.

BRASIL **Decreto n. 7.747, de 5 de junho de 2012**. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato20112014/2012/Decreto/D7747.htm#art15](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato20112014/2012/Decreto/D7747.htm#art15). Acesso em: 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria Nº 2.446, de 11 de novembro de 2014**. Redefine a Política Nacional de Promoção da Saúde (PNPS). Disponível em: [http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2014/prt2446\\_11\\_11\\_2014.htm](http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2014/prt2446_11_11_2014.htm). Acesso em: 22 de dez. 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. **Sistema de Atenção à Saúde Indígena**. 2013. Disponível em: <http://portalms.saude.gov.br/saude-indigena/gestao/siasi>. Acesso em: 01 de maio de 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Distrito Especial de Saúde de Pernambuco. **Plano Distrital de Saúde Indígena (2020-2023)**. Recife: [s. n.], 2019. p.156.

BRASIL. Ministério Público Federal. Câmara de Coordenação e Revisão, 6. **Manual de jurisprudência dos direitos indígenas / 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais**. – Brasília : MPF, p. 920, 2019.

BRASIL. **Constituição** (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CAREGNATO, R. C. A; MUTTI, R. Pesquisa Qualitativa: Análise de Discurso versus Análise de Conteúdo. **Texto Contexto Enferm**, Florianópolis, 2006 Out-Dez; 15(4): 679-84.

CHIARINI, T.; SILVA, V. **Plataformas digitais e atividade científica**: três décadas de coevolução. IPEA. Centro de Pesquisa em Ciência, Tecnologia e Sociedade. 2022. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/cts/pt/central-de-conteudo/artigos/artigos/330-plataformas-digitais-e-atividade-cientifica-tres-decadas-de-coevolucao> . Acesso: 23 de jan. 2023.

CILLA, K. C. D. F.; COSTA, L C. A análise de discurso como metodologia para o estudo de políticas educacionais: o caso da proposta curricular do Estado de São Paulo. **Revista Interações**. NO. 39, PP. 233-242, 2015.

COHN,C. Culturas em transformação: os índios e a civilização. Revista: **São Paulo em Perspectiva**, 15(2), p. 36-41, 2001.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR (CAPES). **Produção técnica** – relatório de grupo de trabalho: orientação CAPES. Brasília: CAPES/MEC, 2019.

DARIO, F. R. Uso de plantas da Caatinga pelo povo indígena Pankararu no estado de Pernambuco, Brasil. **Revista Geotemas**. Pau dos Ferros, Rio Grande do Norte, Brasil, v. 8, n. 1, p. 60-76, jan../jun. 2018.

DIAS, M. S. A. et.al. Política Nacional de Promoção da Saúde: um estudo de avaliabilidade em uma região de saúde no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, 23(1):103-114, 2018.

DIAS, R. A.; SIQUEIRA, A.; SILVA, N. L. S. A proposta de gestão territorial das terras indígenas, como meio de alcançar a sustentabilidade. **Rev. Tamoios**, São Gonçalo (RJ), ano 13, n. 1, págs. 24-36, jan-jun. 2017.

DIEDRICH, G. E; BIONDO, E; BULHÕES, F. M. Agroecologia e Bem-Viver como modo de vida e como modelo sustentável de produção agrícola e de consumo de alimentos. **Colóquio** – Revista do Desenvolvimento Regional - Faccat - Taquara/RS - v. 18, n. 3, jul./set. 2021.

EL KADRI, M. R. *et al.* (Org.) **Bem-Viver: Saúde Mental Indígena**. 1. ed. Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2021. (Série Saúde & Amazônia, v.12) E-book (5,5 Mb; PDF). ISBN 978-65-87180-40-3.

FERRAZ, C. P. A etnografia digital e os fundamentos da Antropologia para estudos em redes on-line Aurora. **Revista de Arte, Mídia e Política**, São Paulo, v.12, n.35, p. 46-69, jun.-set.2019.

FERREIRA, A. L. L; BARRETO, J.; MARTINS, S.A.C. Realizando etnografia visual entre grupos indígenas em Alagoas. **Revista Antropológicas**, ano 13, v. 20(1+2): 293-313 (2009).

[[FREIRE, P. **Pedagogia da Esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ (FIOCRUZ) PE – **Tensão entre indígenas da TI Pankararu e posseiros não tem data para acabar**. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/pe-tensao-entre-indigenas-da-ti-pankararu-e-posseiros-nao-tem-data-para-acabar/>. Acesso em: 14 mai. 2023.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ (FIOCRUZ). **Mapa de Conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil**. Última atualização: 08/10/2018. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/pe-tensao-entre-indigenas-da-ti-pankararu-e-posseiros-nao-tem-data-para-acabar/>. Acesso em: 14 de jan. de 2021.

GAIO, R.; CARVALHO, R. B.; SIMÕES, R. Métodos e técnicas de pesquisa: a metodologia em questão. *In*: GAIO, R. (org.). **Metodologia de pesquisa e produção de conhecimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIBERTI, A. C. **Nascendo, Encantando e Cuidando** – uma etnografia do processo de nascimento nos Pankararu de Pernambuco. 2013. 196 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Universidade de São Paulo. Faculdade de São Paulo. São Paulo, 2013.

GOMES, L. B. et al. Por uma escola intercultural: a sala de aula como lugar de muitas histórias. **Inter-Ação**, Goiânia, v.46, n.1, p. 95-112, jan./mar. 2021. DOI 10.5216/ia.v45i3.65079.

GONÇALVES, A. T. P. Análise de Conteúdo, Análise do Discurso e Análise de Conversação: estudo preliminar sobre diferenças conceituais e teórico-metodológicas. **Administração: Ensino e Pesquisa**, Rio de Janeiro V. 17 Nº 2 P. 275–300 mai jun jul ago 2016.

GONÇALVES, G. M. da S. et al. Demarcação de terra indígena, saúde e novas territorialidades na transposição do São Francisco no povo Pipipã, em Floresta – PE. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 32(1), e320115, 2022.

GUERRA, D. A. P. X. F. *et al.* Elementos do Bem Viver dos Povos Indígenas Brasileiros. *Research, Society and Development*, v. 12, n. 5, e3112541072, 2023 (CC BY 4.0) | ISSN 2525-3409 | DOI: <http://dx.doi.org/10.33448/rsd-v12i5.41072>.

GUIOME IOIÔ, A. O Calendário do povo Palikur-Arukwayene. **Tellus**, 19 (38), (2019). 417–427. <https://doi.org/10.20435/tellus.v19i38.623>

HERGESEL, J. P. As webséries enquanto campo de estudo da Narratologia. **Cadernos de Comunicação**, [S. l.], v. 20, n. 3, 2016. DOI: 10.5902/2316882X16241. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/ccomunicacao/article/view/16241>. Acesso em: 14 out. 2023.

IGREJA, C. F. A. M. L. **Eixos**: Criação de uma websérie. 2017. 135 f. Memorial de produto (Bacharelado em Comunicação Social) – Faculdade de Comunicação, Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Mapa**. Disponível em: <https://mapa.socioambiental.org/pages/?lang=pt-br>. Acesso em 14 de out. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022**. Indígenas. Primeiros resultados do universo. <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>. Brasília, 2023. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em 14 de out. 2023.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS (INESC). **Fundação Anti-indígena**: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro. Brasília, 2022. Disponível em: [https://www.inesc.org.br/wp-content/uploads/2022/07/Fundacao-anti-indigena\\_Inesc\\_INA.pdf](https://www.inesc.org.br/wp-content/uploads/2022/07/Fundacao-anti-indigena_Inesc_INA.pdf). Acesso em: 20 de jul. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo Demográfico 2010. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LEAL, I. R.; TABARELLI, M.; SILVA, J. M. C. (eds.). **Ecologia e conservação da Caatinga**. Recife: Universitária, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2003. p. xiii – xvi.

LAVILLE, C.; DIONNE, J. **A construção do saber**. Belo Horizonte: UFMG, 1999. 340 p.

LEITÃO, D. K; GOMES, L. G. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, n. 42, Niterói, p.41-65, 1. sem. 2017.

LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à Obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

LIRA, W. L. Xamanismo e enteogenia ameríndia: a ayahuasca e outras “plantas de poder” em contextos indigenistas e vegetalista amazônicos. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 5 (10): 59-78, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587.

LOVO, A. R. O sonho é o lugar do futuro: notas etnográficas sobre a “Ciência Pankararu” a partir das mulheres rezadeiras. **Escritas: Revista do curso de História de Vol. 14 n. 2 (2022) p. 08-27 Araguaína Encantarias e encantados no Brasil: Pluralidade ISSN 2238-7188 Conceitual e Diversidade Regional**. 2022.

LUCIANO, G.B. S. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional. ISBN 978-85-60731-16-9. 232 p. (Coleção Educação para Todos; 12), 2006.**

MACEDO, C. R. de A. M. A. **O corpo encantado na performance cerimonial Pankararu**. 2020.114 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2020.

MAGALHÃES, J.; MOURA, M. Contraste e identidade entre duas comunidades da etnia. **Brasil indígena**, ano III, n.4. 2008.

MARTINS, L. M.; LAVOURA, T. N. Materialismo histórico-dialético: contributos para a investigação em educação. **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, v. 34, n. 71, p. 223-239, set./out. 2018.

MATTA, P. Dois elos da mesma corrente: os rituais da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 18, p. 165-180, 2009.

MAURO, V. F. Breves considerações acerca das atuais condições de vida do povo Pankararu. **Revista de estudos e pesquisas** – FUNAI, Brasília, v. 4, n. 1, p. 109 – 129, jul. 2007.

MAUSS, M. Ensaio sobre a Dádiva. *In: Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

MENEZES, C. P ; BARRIOS, A. B. O etnodesenvolvimento como forma de inserção do desenvolvimento sustentável junto aos povos indígenas brasileiros. **Revista Jus Navigandi**, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 19, n. 3962, 7 mai. 2014. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/28176>. Acesso em: 14 jun. 2023.

MINAYO, M. C. S.; ASSIS, S. G., SOUZA, E. R. (Org.). **Avaliação por triangulação de métodos**: abordagem de programas sociais. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2005. 244 pp.

MOURA, B.C. *et al.* Povo Pankararu: o Bem-Viver de um povo indígena do sertão. *In. Agroecologia e territórios*: imersões, sujeitos, experiências e caminhos para o desenvolvimento territorial / Ana Maria Dubeux Gervais... [et. al.], Org. – Recife: EDUFRPE, 2020. 383p. (Série Diálogos interdisciplinares: Agroecologia e territórios).

MUNDURUKU, D. **Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade**. (s. d.) Entrevista. Disponível em: <https://www.editorapeiropolis.com.br/literatura-indigena-e-o-tenue-fio-entre-escrita-e-oralidade/>. Acesso em: 09 de jun. de 2023.

MUNDURUKU, D. **A literatura indígena não é subalterna**. Itaú Cultural. 12 mar. 2018. Disponível em: [www.itaucultural.org.br/a-literatura-indigenanao-e-subalterna](http://www.itaucultural.org.br/a-literatura-indigenanao-e-subalterna). Acesso em: 20 de dez. 2019.

MURA, C. **Todo mistério tem dono! Ritual**, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro. Editora Contracapa. ISBN 978-85-7740-135-2, 2013.

NORDER, L. A. Agroecologia em terras indígenas no Brasil: uma revisão bibliográfica. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 291-329, jul./dez. 2019.

NORONHA, A.S.; GOMES, G. K. O significado arquetípico do indígena contador de histórias: uma abordagem etnográfica. **Rev. Memorare**, Tubarão, v.5, n.1, p. 24-41 jan./abr. 2018. ISSN: 2358-0593, 2018.

OLHAR DA ALMA FILMES. **Tempo Circular**. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Il3KxQZ4wwQ&t=4s>. Acesso em: 21 de dez. de 2020.

OLIVEIRA, F. L. de. Triangulação metodológica e abordagem multimétodo na pesquisa sociológica: vantagens e desafios. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 133-143, mai/ago 2015.

OLIVEIRA, J. A.; GONÇALVES, P. R.; BONVICINO, C. R. Mamíferos da Caatinga. In: LEAL, I. R.; TABARELLI, M.; SILVA, J. M. C. (eds.). **Ecologia e conservação da Caatinga**. Recife: Universitária, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2003. p. 275-333.

OLIVEIRA, J. W. B.; AQUINO, J. M.; MONTEIRO, E. M. L. M. Promoção da saúde na comunidade indígena Pankararu. **Rev Bras Enferm**, Brasília 2012 mai-jun; 65(3): 437-44.

OLIVEIRA, L. A. de. **A língua Pankararu**: puxando os fios da história. Universidade Federal de Minas Gerais Faculdade de Educação Formação Intercultural para Educadores Indígena. Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

OLIVEIRA, L. H. S. *et. al.* **Pesquisas em educação em ciências na interface com a educação indígena**: a abordagem qualitativa na evidência dos dados. 2017 Disponível em : <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/437/4372011008/index.html>. Acesso em: 30 jul. de 2023.

ORTIZ, R. I.; MACHADO, A. M. M. Principiologia jurídica, história e cosmologia Guarani. **Abya-Yala** – Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas. Brasília, v.3, n.3, ago./dez. 2019, ISSN 2526-6675.

OYĔWÙMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2004. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. (Org.). **A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa: 13-42.

PANKARARU, E. Conversatório 2: Avanços e retrocessos na construção da agroecologia feminista e antirracista. In. **Cadernos de Agroecologia** – Diálogos Convergências e Divergências: mulheres, feminismos e agroecologia - v. 16, no 1, 2021. ISSN 2236-7934

PARENTE, F. A moderna e ancestral agroecologia: a construção do conhecimento agroecológico por meio do diálogo de saberes. **Cadernos de Agroecologia Anais do VI CLAA, X CBA e V SEMDF** – v. 13, nº 1, jul. 2018. ISSN 2236-7934.

PELICIONI, M. C. F. Promoção da saúde e meio ambiente: uma trajetória técnica-política. In: PHILIPPI JUNIOR, A.; PELICIONI, M. C. F. (Org). **Educação ambiental e sustentabilidade**. São Paulo: Manole, 2005. p. 413-420.

PERALTA, A. **Tecnologias espirituais**: reza, roça e sustentabilidade entre os Kaiowá e Guarani. 2022. 92 f. Dissertação (Mestrado em Educação e

Territorialidade) – Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

PERDIGÃO, J. A.; SILVEIRA, F. J. N. da. Informação simbólica, representações sociais e identidade: aproximações conceituais. **Em Questão**, vol. 25, núm. 1, pp. 185-211, 2019.

PEREIRA, M. R. S. **Direito dos povos indígenas**. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Celso Fernandes Campilongo, Álvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Direitos Humanos. Wagner Balera, Carolina Alves de Souza Lima (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/540/edicao-1/direito-dos-povos-indigenas>. Acesso em: 30 de jul. 2023.

POLIVANOV, B. Etnografia Virtual, Netnografia ou Apenas Etnografia? Implicações dos Termos em Pesquisas Qualitativas na Internet. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, **Anais**. – Manaus, AM – 4 a 7 de setembro de 2013.

PORTO JÚNIOR, F.G. R., *et al.* Um olhar sobre a gestão ambiental dos povos indígenas na Amazônia Legal. **Revista Observatório**. e-ISSN nº 2447-4266 Palmas, v. 7, n. 1, p. 1-17, jan.-mar., 2021- Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2021v7n1a3pt>. Acesso em: 20 de jul. 2023.

POTIGUARA, E. **A terra é a mãe do índio**. Rio de Janeiro: GRUMIM, 1989. 70 p.

QUEIROZ, S. B de; JUNIOR, I. F; DIAS, D. M. Resistência ameríndia e estratégias de produção de vida: contexto histórico e tempos de Covid-19. Ed. Realize. 17<sup>o</sup> Congresso Paulista de Saúde Pública. **Anais**. Disponível em : [https://editorarealize.com.br/editora/anais/apsp/2021/TRABALHO\\_EV166\\_MD1\\_SA105\\_ID770\\_19092021230936.pdf](https://editorarealize.com.br/editora/anais/apsp/2021/TRABALHO_EV166_MD1_SA105_ID770_19092021230936.pdf). 2021. Acesso em: 15 de jan. de 2023.

RIBEIRO, D. **Os Índios e a Civilização**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

RIBEIRO, L. F. **Produção audiovisual dos Pankararu do Sertão de Pernambuco** – Um estudo sobre a Imagem e Representação. 2013. 113 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2013.

RODRIGUES, M. T. Herpetofauna da Caatinga. *In*: LEAL, I. R.; TABARELLI, M.; SILVA, J. M. C. (eds.). **Ecologia e conservação da Caatinga**. Recife: Universitária, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2003. p. 181-236.

ROSA, M. C. de C. Considerações sobre duas diferentes formas de se fazer etnologia. **Revista Terra & Cultura**: Cadernos de Ensino e Pesquisa, [S.l.], v. 19, n. 37, p. 39-55, abr. 2020. ISSN 2596-2809.

ROSA, R. S. *et al.* Diversidade, padrões de distribuição e conservação dos peixes da Caatinga. *In*: LEAL, I. R.; TABARELLI, M.; SILVA, J. M. C. (eds.). **Ecologia e**

**conservação da Caatinga.** Recife: Universitária, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2003. p. 135-180.

SANTOS, A. A.; OLIVEIRA, R. L. Contação de histórias: algumas considerações sobre suas concepções. **Revista Olhares**, v. 9, n. 2–Guarulhos, agosto de 2021.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, quilombos: modos e significações.** Brasília, DF: INCTI – UnB, 2015.

SANTOS, A. C. dos. **Sons, torés e toantes da Corrida do Imbu: afirmação e reafirmação do ser indígena Pankararu.** 2020. 193f. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2020.

SANTOS, B. de S. **A gramática do Tempo: para uma nova cultura política.** 3.ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, **Novos estud. CEBRAP.** n. 79 São Paulo nov. 2007.

SANTOS, C. A. B. dos; LIMA, J. R. B. de. **A Zooterapia do povo indígena Pankararu no Semiárido Pernambucano.** Juazeiro: SABEH, 2017. 94 p.

SANTOS, G. L. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje / Gersem dos Santos Luciano** – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 224 p. (Coleção Educação para Todos; 12), 2006.

SANTOS, R. O. **Saberes e ocupações tradicionais: memória e visitação na Aldeia Guarani Mbya Araponga** – RJ. 2020. 132 f. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Instituto de Psicologia, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2020.

SANTOS, S. da S. **Literatura de tradição oral indígena: instrumento didático-pedagógico e de valorização dos conhecimentos dos Povos Indígenas.** 2020. 85 f. Monografia (Graduação em Pedagogia) – Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Tocantinópolis. Tocantins, 2020.

SEBE, J. C. **Memórias e narrativas: história oral aplicada.** Meihy e Leandro Seawright. 1. Ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2021. 192p

SCHNEIDER, G. S. da S. **O direito ao território enquanto condição para cidadania dos Povos Originários do Brasil.** 2015. 115 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito - PPGD da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Rio Grande do Sul, 2015.

SEIXAS C.S. *et al.* Capítulo 2: Contribuições da natureza para a qualidade de vida. In. JOLY C.A., *et al.* (Eds.) (2019). 1º **Diagnóstico brasileiro de biodiversidade e serviços ecossistêmicos.** Editor Cubo, São Carlos pp.351. São Paulo, 2019.

SILVA, B. B. da S.; GONÇALVES, C. U. G. Pelos caminhos do Opará: a importância do rio São Francisco para a luta dos Pankararu no Sertão de Pernambuco. **Confins** [En ligne], 53 | 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/confins/42897> . Acesso em: 11 de jun 2023. doi: <https://doi.org/10.4000/confins.42897>.

SILVA, C. C. da; BORGES, F. T. Repensando o percurso metodológico de pesquisas etnográficas em tempos de pandemia: uma breve revisão de literatura. **New Trends in Qualitative Research**, 9, 110 –118. <https://doi.org/10.36367/ntqr.9.2021.110-118>, 2021.

SILVA, E.C. A. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018 <http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.155>, 2018.

SILVA, G. D. da; SANTOS, L. M. dos; MELO, V. M. O. Um convite para conhecer o povo Pankararu: aspectos étnico culturais dos Pankararu de Pernambuco. In. **PET conexões saberes indígenas, UFSCar**: das origens aos horizontes / organizadores: André Pereira da Silva, Eliane Claudio Guilherme, Jhonny Passos de Oliveira, *et al.* São Carlos: CPOI/UFSCar, 2021. 306 p.

SILVA, J. M. C. *et al.* Aves da Caatinga: status, uso do habitat e sensibilidade. Em: LEAL, I. R.; TABARELLI, M.; SILVA, J. M. C. (eds.). **Ecologia e conservação da Caatinga**. Recife: Universitária, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2003. p. 237-274.

SILVA, J. R. da. **Água que limpa e protege**: uma história cultural da água nos saberes indígenas Pankararu. 2020. 191 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades. Campina Grande, 2020.

SILVA, M. F. da; MOREIRA, M. M. O direito constitucional sob o olhar dos caciques da Terra Indígena Mãe Maria (Pará), povo indígena Gavião. **Revista Direito GV**, v. 16, n. 1, jan./abr. 2020, e1942. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/2317-6172201942>.

SILVA, R. M. *et.al.* **Estudos qualitativos**: enfoques teóricos e técnicas de coleta de informações. Sobral: Edições UVA.305p., 2018.

SILVA, E. Povos Indígenas no Sertão: uma história de esbulhos das terras, conflitos e de mobilização por seus direitos. **Revista Opara: Ciências Contemporâneas Aplicadas**, v.1, n.1, p.17, 2011.

SILVA, M. F. da; MOREIRA, M. M. O direito constitucional sob o olhar dos caciques da Terra Indígena Mãe Maria (Pará), povo indígena Gavião. Escola de Direito De São Paulo da Fundação Getúlio Vargas. **Revista Direito GV** | São Paulo. v. 16, n. 1. e 1942, 2020.

SMITH, L.T. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas/Linda Tuhiwai Smith; tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.239p.

SOUSA, C.; ALMEIDA, F. (Org.) 2015. **Gestão territorial em terras indígenas no Brasil**. Série Via dos Saberes n. 6. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão/ Unesco. 268 pp.

SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMANN, M. (Orgs.). 2002. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas; estado e povos indígenas; e além da tutela**: bases para uma nova política indigenista. Cap. 5. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos – Ricardo Verdum. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 3 vols. 160 pp., 109 pp., 124 pp.

STRACHULSKI, J. K. J. **O Território como fundamento do saber tradicional Parintintin na aldeia Traíra da Terra Indígena Nove de Janeiro, Humaitá – Am.** 2018. 337 f. Tese (Doutorado em Geografia - Gestão do Território: Sociedade e Natureza) – Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa, 2018.

TORRES, A. V. da S.; SILVA L. A. G. C. Agricultura familiar em destaque. In: **Câmara dos Deputados**. Legislação sobre agricultura familiar [recurso eletrônico]: dispositivos constitucionais, leis e decretos relacionados à agricultura familiar. Brasília: 2016.

VARGAS, D. L.; FONTOURA, A. F.; WIZNIEWSKY, J. G. Agroecologia: base da sustentabilidade dos agroecossistemas. **Geografia Ensino & Pesquisa**, v. 17, n.1 p. 173-180, jan./abr. 2013.

VERDUM, R. **Etnodesenvolvimento**: nova/velha utopia do indigenismo. 2006. 190f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, 22, (44): 203-220, ago/dez. 2014.

VIVEIROS de CASTRO, E. B. No Brasil todo mundo é índio exceto quem não é. In: SZTUTMAN, R. (Org.). **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue, 2008. p. 130-161.

VIVEIROS de CASTRO, E. B. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.

WESTPHAL, M. F. Promoção da saúde e prevenção de doenças. In: CAMPOS, G. W. S.; MINAYO, M. C. S.; AKERMAN, M.; DRUMOND JÚNIOR, M.; CARVALHO, Y. M. (Org.). **Tratado de saúde coletiva**. São Paulo: Hucitec, Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2006. p.635-667.

XAKRIABÁ, C. **Não é privilégio, é dívida histórica, diz professora indígena sobre a demarcação de terras no Brasil**. Entrevista concedida à Luiza Garrone do Jornal o Globo do Distrito Federal em 25 de março de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/nao-e-privilegio-e-divida-historica-diz-professora-indigena-sobre-demarcacao-de-terras-no-brasil.ghtml>. Acesso: 30 de jul. 2023.

XAKRIABÁ, U. W.C.L. D. **Entre ouvir e escutar**: uma história da saúde indígena no Brasil. Políticas públicas ainda não consideram epistemologias indígenas. *Jornal Beira Rio*. Publicado 13 de dez. de 2022, Atualização em: 04 de jan. de 2023. Disponível em: <https://www.beiradorio.ufpa.br/nesta-edicao/654-entrevista-ouvidos-mas-nao-escutados>. Acesso em: 05 de out. 2023.

ZANELLA, F. C. V.; MARTINS, C. Abelhas da caatinga: biogeografia, ecologia e conservação. *In*: LEAL, I. R.; TABARELLI, M.; SILVA, J. M. C. (eds.). **Ecologia e conservação da Caatinga**. Recife: Universitária, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2003. p. 75-134.

ZANETTI, D. Websérie: narrativas seriadas em ambientes virtuais. **Geminis**, ano 4 – n.1; p.69 a 88. 2013.

## APÊNDICE

## APÊNDICE 1 – Reunião de apresentação do Projeto de Pesquisa

Registro fotográfico da reunião de apresentação do Projeto de Pesquisa com o Presidente do Conselho Local Pankararu, Antônio Carlos, a presidente do Sindicato dos Profissionais e Trabalhadores da Saúde Indígenas, Carmem Pankararu, e lideranças indígenas que trabalham com produção artística Pankararu, sendo Gean Pankararu pela Aió Conexões e Ney pela Pankararu Filmes (Figura 13).

**Figura 13** – Reunião de apresentação do Projeto de Pesquisa.



Fonte: acervo da autora.

## APÊNDICE 2 – Reunião de Apresentação do Projeto de Pesquisa

Registro fotográfico da reunião realizada no dia 30 de março de 2021, em quem foi apresentado projeto de pesquisa de doutoramento aos conselheiros do Conselho Distrital de Saúde Indígena de Pernambuco (CONDISI Pernambuco). No centro da tela (Figura 14) o Coordenador do Distrito Sanitário de Pernambuco, Antônio Fernando da Silva, o mesmo foi responsável por conduzir a sessão tendo em vista que a referida reunião os novos conselheiros estavam tomando posse do colegiado.

**Figura 14** – Coordenador do Distrito Sanitário de Pernambuco, Antônio Fernando da Silva.



**Fonte:** acervo da autora.

No centro da tela (Figura 15), o Coordenador Executivo da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), George Vasconcelos, também conhecido como Vasco Sarapó.

**Figura 15** – Coordenador da APOINME George Vasconcelos.



**Fonte:** acervo da autora.

No centro da tela (Figura 16), Dr. Antônio Alves de Souza, primeiro secretário da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) criada em 2010.

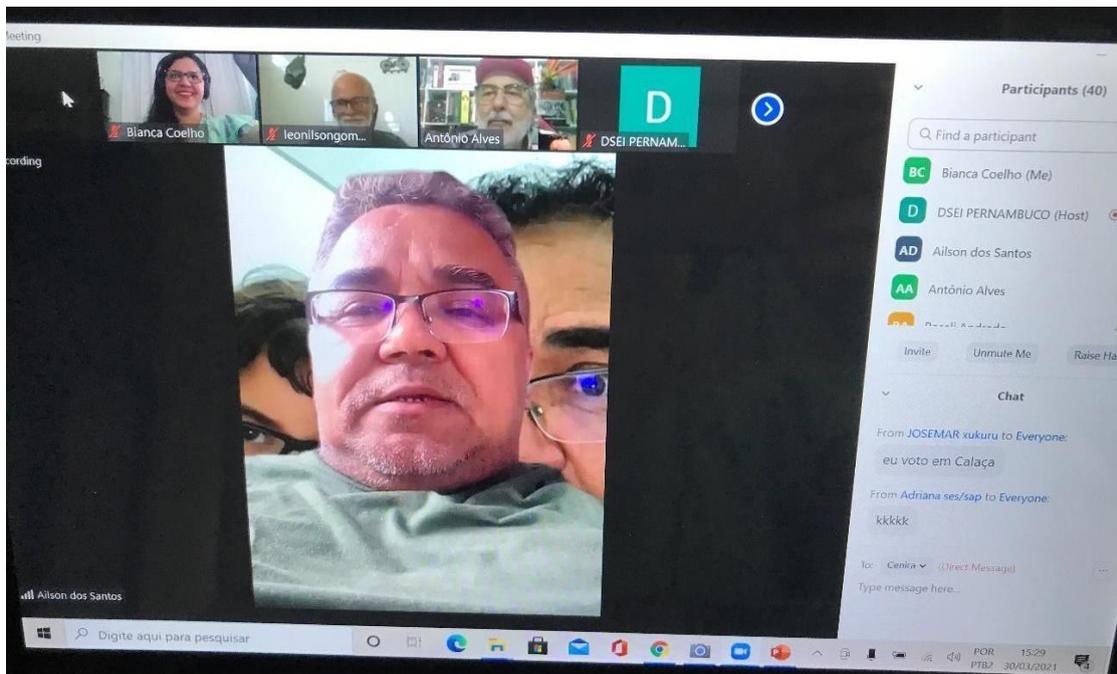
**Figura 16** – Dr. Antônio Alves de Souza.



Fonte: acervo da autora.

No centro da tela (Figura 17), Yssô Truka, liderança do povo Truká, ex-conselheiro do Conselho Nacional de Saúde, ex-Coordenador do Fórum de Presidentes de Condisi.

**Figura 17** – Yssô Truka.



Fonte: acervo da autora.

No centro da tela (Figura 18), Carmem Pankararu, liderança indígena e atual presidente do Sindicato dos Profissionais e Trabalhadores da Saúde Indígena (Sindicopsi).

**Figura 18** – Carmem Pankararu.



**Fonte:** acervo da autora.

### APÊNDICE 3 – Roteiro semiestruturado das entrevistas

#### Roteiro semiestruturado das entrevistas

Apresentação da pesquisadora

Gostaria que o senhor/a senhora se apresentasse

- 1- O que é ser Pankararu?
- 2- Como sente (qual o sentimento) sobre o território Pankararu? Como se vive no território Pankararu?
- 3- Como você definiria o território Pankararu?
- 4- Qual a importância material e imaterial desse espaço, como o território e tudo que o cerca (natureza, espiritualidade) e tudo que ele proporciona significa para comunidade?
- 5- Quais os elementos centrais do território Pankararu?
- 6- Qual a relação do território e as práticas e rituais ancestrais do Povo Pankararu?
- 7- Os rituais ancestrais do povo Pankararu utiliza elementos da natureza? Se sim, quais?
- 8- Como é feito o manejo (manuseio) desses elementos da natureza?
- 9- Na sua opinião por que é importante a relação da natureza com os Encantados?
- 10- Vocês utilizam rituais de cura com elementos da natureza? Se sim, quais?
- 11- Na sua opinião, o que saúde para você? E como se promove a saúde?
- 12- Qual sua compreensão/ entendimento sobre a Agroecologia? Como pode ser desenvolvido aqui em Pankararu?
- 13- Qual sua compreensão/entendimento sobre etnodesenvolvimento? Como pode ser desenvolvido aqui em Pankararu?

## APÊNDICE 4 – Roteiros de Websérie

### 1ª Temporada – REFLORESTAR

#### 1º EPISÓDIO

**Quadro 5** – Programação do primeiro episódio da série.

<b>Título</b>	Os encantados me trouxeram de volta ao território
<b>Tempo</b>	7”.
<b>Tema principal</b>	Bem Querer Encantado.
<b>Contadora de histórias</b>	Bianca Coelho.
<b>Personagens</b>	Bianca Coelho, Carmem Pankararu, Gean Ramos Pankararu.
<b>Personagem principal</b>	Bianca Coelho.
<b>Cenário</b>	<p>Cena 01- Imagens de Brasília em movimento, retratando os edifícios tombados (Catedral, Ministérios, Congresso Nacional, Supremo Tribuna Federal, Palácio do Planalto). Em seguida, mostra-se imagens do Acampamento Terra Livre de 2019 e 2023. Nesse momento uma narração contando brevemente sobre os símbolos da capital federal e os impactos das decisões das políticas públicas dos três poderes nas comunidades indígenas.</p> <p>Cena 02- (filmagens) trajeto de Brasília até a aldeia, filmagens curtas do arrumar a mala, pegar o voo e fragmentos do trajeto até a chegada na aldeia e o acolhimento família Andrade Ramos.</p> <p>Cena 03- andando pela trilha que leva até o terreiro das juremeiras, na cozinha do terreiro, no viveiro das plantas sagradas, entrando na Aió conexões. Nesse momento há uma descrição do percurso, do retorno ao território, como descrito na apresentação da Tese.</p> <p>Cena 04- Breve descrição dos personagens e séries seguintes, reforçando a importância do diálogo com e sobre o território e o ressoar dos símbolos, dos significados e do que sustenta o lugar, que é a cultura e os Encantados de Luz.</p>
<b>Sinopse</b>	<p>Não era a primeira vez que ia a Bem Querer de Cima, já conhecia o lugar devido ao meu trabalho na saúde indígena e a relação afetiva e fraterna com a família de Carmem Pankararu. Aquele ano de 2019, tinha o sentimento diferente, a conexão existente entre eu e os Encantados se fazia mais presente e mais forte e eles sabedores das minhas angústias e sonhos e sabendo das limitações impostas e como num encantamento, fizeram com que regressasse ao território, não mais pelas mãos da saúde indígena, mas por meio da academia. No meu íntimo, sabia que os encantados tinham me levado de volta ao território. Nesse momento coloco a gravação de um dos trechos da entrevista em que houve a confirmação das suspeitas.</p>

<b>Narrativa principal</b>	Apresentar por meio de imagens os cenários e os subtemas <i>webséries</i> .
<b>Trilha sonora</b>	Gean Ramos Pankararu.

## 2º EPISÓDIO

### Quadro 6 – Programação do segundo episódio da série.

<b>Título</b>	Jardim das plantas sagradas Pankararu: (re) florestando o território
<b>Tempo</b>	10”.
<b>Tema principal</b>	Saúde, saberes e sabores Pankararu: plantas que curam e alimentam o Povo Pankararu.
<b>Contador de histórias</b>	Nidinho.
<b>Personagens</b>	Nidinho, Amonita Célis e D. Gomes.
<b>Personagens principais</b>	Nidinho guardião do Viveiro das Plantas sagradas Pankararu e Amonita Pankararu mulher, mãe e cozinheira da Alguidar comida afetiva.
<b>Cenário</b>	<p>Cena 01- caminhamos até casa de Dona Gomes, imagens que mostram os alimentos que são cultivados, sua roça e sua capela, onde mostram os elementos da espiritualidade da agricultora.</p> <p>Cena 02- imagens do viveiro das plantas sagradas, contendo as mudas da Caatinga e de como é o processo de cultivo.</p> <p>Cena 03- imagens dos terreiros/ quintais com plantações e de plantas alimentícias da Caatinga com os personagens do episódio.</p> <p>Cena 04- Preparo por Amonita Célis de algum alimento utilizando plantas da Caatinga na cozinha ancestral do terreiro das juremeiras, na aldeia Bem Querer de Cima.</p> <p>Cena 05- Imagens da colheita das plantas/hortaliças/legumes para o preparo do alimento, bem como o preparo espiritual com o uso do campião para o manuseio dos alimentos.</p> <p>Cena 06- Plantar mudas ao redor do terreiro e às margens do rio São Francisco, com participação de crianças indígenas.</p>
<b>Sinopse</b>	Dona Gomes, uma senhora de 70 anos, agricultora, que apesar das limitações físicas ainda cuida do seu roçado e é a guardiã de uma planta sagrada. Retrata o cuidado e a dedicação com esse ofício.

	<p>Nidinho, guardião do Viveiro das Plantas sagradas Pankararu, explica sobre a importância da preservação do território e como as plantas da Caatinga são sagradas para o seu povo; retrata as mudanças ocorridas nos últimos anos e como elas impactaram no calendário e na agricultura Pankararu.</p> <p>Amonita Célis, discorre sobre a importância a e valorização das plantas da Caatinga como elementos de alimento e cura, ressaltando a importância desse saber para a manutenção da cultura de seu povo. Além de abordar sobre as preparações que são feitas para manuseio desses alimentos até seu produto.</p>
<b>Narrativa principal</b>	Do terreiro de D. Maria Gomes ao Jardim das Plantas Sagradas- a importância da diversidade e da manutenção do ambiente saudável para sustentabilidade do povo e da tradição do Povo Pankararu.
<b>Obs.:</b>	Calendário das Chuvas-Agricultura Ancestral Pankararu; seleção das mudas que serão devolvidas ao território. Reflorestar.
<b>Trilha sonora</b>	Gean Ramos Pankararu.