

**CULTURA, IDENTIDADE E TERRITÓRIO  
NO NORDESTE INDÍGENA  
OS FULNI-Ô**

**Peter Schröder (org.)**

Editora  
Universitária  UFPE

**Recife  
2012**

# **Sagrado canto Fulni-ô: Por uma causa, uma história, um pertencer**

**Sérgio Neves Dantas**

## **Apresentação**

Uma das mais instigantes visões acerca do fenômeno do tempo e da memória, cujas bases desafiam a flecha do tempo e a exatidão da história, encontra-se sintetizada numa célebre passagem de Walter Benjamin:

O passado traz consigo um índice misterioso, que impele à redenção. Pois não somos trocados por um sopro do ar respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? [...] Se assim é, existe um encontro secreto marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está a nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. (apud Brandão 1998)

O exame crítico-filosófico da história apresentado por Benjamin constitui, com efeito, um campo fértil para o imaginário de um futuro mais justo e, em particular, no caso da história de formação do nosso país, para uma interlocução mais rica de expectativas envolvendo memórias indígenas ligadas a um passado colonial oprimido e esperanças e violências do presente. É nesse trabalho de consciência posta sobre

direções tangíveis de compromisso com o futuro e com o passado, que realismo, mito e imaginário, cronologia e lembranças, se entrelaçam.

Se mediante um projeto de futuro solidário, podemos conceber a ‘memória’ (e também a ‘música’, como espero demonstrar) como força latente de redenção frente a injustiças do passado, tal intuição não procede tão-somente das comodidades do pensamento intelectual, sensível aos indícios sobre o movimento complexo da história, mas se afirma, sobretudo, quando nos vemos imersos nesse movimento, viajando em seus vestígios por meio da mais pura e direta matéria que é gestada no encontro ouvinte/narrador.

## O fundo musical da história

Existe o fundo musical na história,  
a melodia que eles cantavam na hora da partida...  
Esse Toré sagrado – o lamento das mulheres.  
(Marilena Araújo de Sá, Recife, 2002)

Em meados de 2002 encontrei fortuitamente Marilena Araújo de Sá na sede do Conselho Estadual de Cultura de Pernambuco, em Recife. Como conselheira de cultura, natural que a conversa se voltasse para a arte, a dança, folias, alegrias, cânticos, rodas de música ... Ocorreu perguntar-lhe se conhecia alguma música triste. A narrativa até então prosaica e despretensiosa ganha dramaticidade e o fio das letras tem agora o peso de uma pregação. Já não parece falar por si, mas por uma causa que é pessoal e planetária: cada palavra é realçada em tom solene e, não se tratando de um simples testemunho do passado, o olhar quer transmitir a correnteza da própria vida com a intensidade de quem assimilou tormentos e injustiças como matéria prima de uma composição artística. As linhas resumidas abaixo não conseguirão resgatar a força original daquela declaração, mas contenta-me poder lançá-la em campo aberto para liberar o que Benjamin costumava chamar de enorme energia da história: as histórias contadas à história.

Vou lhe contar sobre uma música dolorosa. Melhor: vou lhe contar a história de uma cantiga muito triste, porque a música

conta muito da história do meu povo. Fizeram uma festa e convidaram os índios para dançar. – Levem os homens mais fortes... Os guerreiros –, disseram. No cântico de entrada, logo na primeira volta do Toré, o Pajé percebeu que era um truque, iam recrutá-los à força para a Guerra do Paraguai: – Nós estamos sendo traídos! – ele falou no yathê – fujam!. Quase todos os adultos foram pegos, amarrados com cordas. Os índios não tinham armas nenhuma. Sabiam que se não se entregassem, iriam morrer. Não só homens..., ia morrer mulher, morrer menino, morrer todo mundo.... Estavam misturados com as crianças. Desde essa época começaram a correr...

Pelo fim do relato, a entonação das frases, reticências, timbres das palavras, a prosa falada ganha ritmo, cadência, sonoridade, como se imprimisse a aura cênica necessária para entoar – com devida justiça por um passado oprimido – os versos finais de uma cantiga sagrada de seu povo:

– Existe o fundo musical na história, a melodia que eles cantavam na hora da partida. O “chororô das mulheres”; eles cantaram esse toré sagrado – “o lamento das mulheres”<sup>1</sup>: – O que foi que nós fizemos? Onde erramos? Para que tudo isso? Para que será...? Onde é que meu esposo vai, para onde meu filho vai? Onde é que meu neto vai? As velhas ficaram chorando nesse canto, sem saber aonde eles iam. O Pajé sabia que eles não iam voltar...<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> O trecho referente à cantiga de Toré “Lamento das Mulheres” foi traduzido espontaneamente, como esclarece Marilena, do Yathê para o português, no momento mesmo da conversa – disso resulta inegável prejuízo quanto à sonoridade e rima. Com relação à escritura final desta e demais narrativas indígenas aqui transcritas, procurei imprimir bom estilo à escrita, o que evidentemente foge ao modo como as falas foram emitidas originalmente, sejam aquelas registradas em gravador ou as anotadas num momento seguinte. Tive, no entanto, o cuidado de ser fiel ao pensamento de meus interlocutores.

<sup>2</sup> Um breve relato da participação forçada dos Fulni-ô (conhecidos por Carnijós à época) na Guerra do Paraguai é oferecido no estudo histórico de Sanelva de Vasconcelos, *Os Cardosos de Aguas Belas* (1962:126) Consta que setenta e dois índios foram presos e conduzidos para o campo de batalha, por Apolinário Maranhão, em 22 de junho de 1865. Vale mencionar que este estudo registra, sem fornecer detalhes: a dança do Toré no momento da captura; que os índios foram advertidos de que “se fossem recebidos pelo Imperador, não dissessem que iam obrigados, sob

## Música, memória e sagrado: percursos, estratégias

O fenômeno da música, da memória coletiva, e aqueles associados aos ritos e doutrinas sagradas, podem se transformar em conceitos, ideias, sistemas de ideias, mas a experiência do canto, da recordação, do sentimento de nulidade que nos envolve como ouvintes completamente identificados ao narrador e a sua história – algumas vezes delicada, outras violenta, radical, avassaladora – ultrapassa os limites de nossos conceitos. Para tratar de temas tão intangíveis, profusos e, sobretudo, imbricados, nutro-me do expediente fenomenológico e ensaístico, a despeito de um delineamento antropológico convencional, fluindo pela narrativa oral indígena, para sublinhar da trama, o que esta deliberadamente suscita. No exemplo de abertura é o imponderável que nos capta, o temor, a ascese redentora e criativa do canto diante do vertiginoso da existência. Nesse fluir, uma estratégia marca o curso geral deste ensaio: refletir sobre a natureza universal, pluridimensional e fenomenológica do sagrado, com apoio da literatura geral dedicada ao tema, e à luz do dinamismo proporcionado pelos vários níveis de composição musical Fulni-ô. Elenco um número de reminiscências grupais cujos significados estéticos e simbólico-regenerativos vão de encontro ao repertório musical que estrutura a experiência religiosa nessa sociedade<sup>3</sup>. A música, das artes vivas na aldeia, é a linguagem que provavelmente mais se prolifera: presta-se a diferentes usos, em múltiplas modalidades. Do conjunto, destaca-se o Toré (ou Tolé): “O Toré é o mastro da religião Fulni-ô”, diz

---

pena de serem mortos. [...] Terminada a guerra, [...] Lina Ribeiro Onça – caboclo chefe – foi condecorado pela sua coragem e bravura demonstrada na campanha. Não mereceu melhor prêmio porque não sabia ler nem escrever”. E finalmente, que poucos retornaram, pois a maioria morreu de febre, no campo da luta.

<sup>3</sup> Os dados aqui apresentados são justaposição de depoimentos cotidianos, alguma documentação histórica, e memórias e narrativas míticas obtidas durante os quase quatro anos (1998 a 2002) vividos em Recife e Águas Belas (aldeia Fulni-ô), em períodos alternados entre um local e outro, variando de um mês a um ano. Grande parte do material está registrado em áudio. Outros foram anotados em momentos subseqüentes aos encontros e conversas, integrando-se a uma massa de outras informações: gravuras indígenas, convites de festas, panfletos sobre eventos na aldeia e, sobretudo, CD's (com capas e informações adicionais) de grupos musicais formados nos quadros da aldeia.

a professora Ivonilde ao pesquisador em etnomusicologia Romério Nascimento, em 1998.

A dança, música, ou ainda, o ritual conhecido por Toré, comum a quase todas as sociedades indígenas do Nordeste brasileiro, abrange diversos níveis performativos. É comum falar-se no Toré político, entendido como estratégia étnica de reconhecimento oficial (ou de manutenção étnica da fronteira), sendo apresentado oficialmente, com buzo e maracá e em pares, para o público em geral; o Toré ludico, “de brincadeira”, que admite participação do público, e aquele mais propriamente religioso, o Toré sagrado, que inclui danças e cantos grupais, acompanhados, no caso Fulni-ô, de vocábulos secretos na língua Yathê, e incorporação de entidades (encantados) via transe e êxtase. O Toré sagrado Fulni-ô é parte integrante de um ritual mais abrangente e sigiloso, chamado Ouricuri. Além disso, é comum a variante conhecida por “Toré de Roda de Côco”, (que detalho à frente) de caráter reservado (porém não tão proibitivo quanto aos que tomam parte no Ouricuri Fulni-ô), que tem lugar nas festividades juninas.

Para resumir, nas múltiplas ambiências de instauração simétrica do sagrado e da música, realço o valor do Toré Fulni-ô (com suas variantes) nas condições em que ele imerge na memória coletiva, no ritual, e nos canais contemporâneos de tecnologia musical, como CD's, bandas étnicas eletrônicas, no mundo Fulni-ô, enfim.

### **Memórias traumáticas, música, e sagrado: a reordenação do mundo na relação som, ruído, e sacrifício**

As sociedades existem na medida em que possam fazer música,  
ou seja, travar um acordo mínimo sobre a constituição  
de uma ordem entre as violências que possam atingi-las do exterior  
e as violências que as dividem a partir do seu interior.  
(José Miguel Wisnik)

O trecho de abertura deste ensaio é vertiginoso, traz a marca do imponderável e do nefasto. Faz de nós, leitores, meros expectadores sensíveis, mas exige do agredido duras respostas e, não raro, confere

grandezas. O assalto tenebroso, imprevisível e nefasto é o oculto, o desconhecido extrínseco que ameaça a unidade constitutiva de um grupo. Medo, dúvida frente a um mal externo não identificado, espanto aterrador, enfim, são os elementos presentes na formulação de Rudolfo Otto para o sagrado: um mistério tremendo e fascinante. Mas pode-se entrever outras dimensões no texto (na linha do que propõem Mircea Eliade, Peter Berger e outros), onde sagrado e religião, para além de simples interpelação irracional, agregam força coletiva e transcendência. No exemplo em questão, uma força que se impõe como catalisador num processo criativo de formulação prática e simbólica, na ordem da sobrevivência espiritual, física e emocional do grupo.

Violências externas são por vezes misto de terror, mistério e transcendência. Uma inexorável realidade se coloca aos agredidos: imersão compulsória no desconhecido. A uma súbita irrupção de energia coletiva, segue-se um movimento mais radical voltado aos poderes latentes do grupo no sentido de restabelecer a ordem. A música, o canto sagrado, como sinfonia de vozes, é recurso vigoroso nesse impulso do conjunto. José Miguel Wisnik, na instigante obra *O som e o sentido*, refere-se à violência externa para tratar da música grupal extática como estando investida de poder mágico-terapêutico: a “música vivida como uma experiência do sagrado justamente porque nela se trava, a cada vez, a luta cósmica e caótica entre o som e o ruído.” E detalha:

Um único som afinado, cantado em uníssono por um grupo humano, tem o poder mágico de evocar uma fundação cósmica: insemína-se coletivamente, no meio dos ruídos do mundo, um princípio ordenador. Sobre uma frequência invisível, trava-se um acordo, antes de qualquer acorde, que projeta não só o fundamento de um cosmos sonoro, mas também do universo social. As sociedades existem na medida em que possam fazer música, ou seja, travar um acordo mínimo sobre a constituição de uma ordem entre as violências que possam atingi-las do exterior e as violências que as dividem a partir do seu interior. Assim a música se oferece tradicionalmente como o mais intenso modelo utópico da sociedade harmonizada. (Wisnik 1989:30)

Dentre as analogias tecidas pelo autor entre fenômeno musical e organização humana, vale ressaltar as que unem música, violência, rito sacrificial, e o sagrado<sup>4</sup>:

Assim como o sacrifício de uma vítima (bode expiatório, que os gregos chamavam *pharmakós*) quer canalizar a violência destruidora, ritualizada, para sua superação simbólica, o som é o bode expiatório que a música sacrifica, convertendo o ruído mortífero em pulso ordenado e harmônico. Assim como o *pharmakós* (a vítima sacrificial) tinha para os gregos o valor ambivalente do veneno e do remédio (a palavra é da mesma raiz de “farmácia”, fármaco, droga), o som tem a ambivalência de produzir ordem e desordem, vida e morte (o ruído é destruidor, invasivo, terrível, ameaçador e dele se extraem harmonias balsâmicas, exaltantes, extáticas). (Wisnik 1989:31)

Som, música, e narrativa, vão juntas. Se a melodia é som criativo e harmônico, análoga é a composição das letras que a acompanha já que narrativa, rimas e versos dilatam a textura da percepção – é a voz humana reordenando o sentido do vivido. Vozes e cantos coletivos agregam mais um elemento: a expressão ritual. O barulho, o evento catastrófico, ressoam níveis sagrados de transcendência num choro-canto ritual.

Como exemplo peculiar dessa súbita força de transcendência coletiva que irrompe em momentos de crise, vale destacar as linhas finais da transcrição de abertura. Note-se uma justaposição de forças, a afinidade de propósito suscitada pela memória e pela música-ritual. Marilena narra sobre como os índios foram recrutados à força e como foi entoado o Toré sagrado, ao serem eles conduzidos à Guerra do Paraguai: “*Existe o fundo musical na história*, a melodia que eles cantavam na hora da partida. Eles cantaram esse toré sagrado – o lamento das mulheres: ‘...o que foi que nós fizemos?’ [...] As velhas ficaram chorando nesse canto, sem saber aonde eles iam. O Pajé sabia que eles não iam voltar...”

---

<sup>4</sup> Extensiva exploração da relação entre rito sacrificial, violência e o sagrado, constitui o *leitmotiv* da obra de Girard em *A violência e o sagrado*, ou seja, uma assimilação mimética da violência em torno de uma vítima expiatória, o que corresponde a uma ritualização sagrada da violência para reordenamento das comunidades humanas.



É freqüente vozes femininas adquirirem formas rituais de lamento choroso. São inúmeros os exemplos fornecidos por Lawrence E. Sullivan em *Icanchu's Drums* no contexto das sociedades tribais da América Latina: “O caráter limiar do choro das mulheres Tapirapé se origina dos sons dos pássaros após a destruição cósmica pelo fogo. As mulheres cantam lamentações e choram pelo morto ao por do sol” (Sullivan 1998:281, minha tradução). O autor descreve ainda formas de sons rituais festivos entre os Kaó, durante o nascer e por do sol; canções de lamento ritualizadas entre os Cuna e em rituais de passagem (nominação, iniciação) dos Xavante, Guayaki etc. Particularmente “efetivo nos principais ritos de passagem da pessoa”, diz Sullivan, o canto feminino “é um canto choroso como num luto. Um canto de mediação entre a vida e a morte, entre o céu e a terra” (idem, ibidem).

Dado o caráter secreto dos rituais sagrados Fulni-ô não podemos nos servir dos exemplos de Sullivan para cotejo direto da experiência Fulni-ô com ritos de passagem e canto feminino. Entretanto, é plausível supor que a participação feminina na dança/canto do Toré sagrado contemporâneo encerre um sentido de réquiem solene em respeito e reverência à dor dos antepassados – sentido esse transformado em instrumento da tradição, como veremos à frente. Januacele, uma mulher admiradora do Toré Fulni-ô, dá um depoimento que se acerca desse ponto de vista:

[...] o mais bonito no Tolé é porque ele não é uma dança alegre, é uma dança fúnebre, um ritual [...], alguma coisa de compenetração. Você vê aqueles tocadores de flauta [...] ficam lá de cabeça baixa o tempo todo e as mulheres [...] ficam só aguardando a hora de entrar na dança, mas sem alegria. (apud Nascimento 1998:105)

### **Som, voz, silêncio e xamanismo: o Toré sagrado como facetas musicais**

Em *Icanchu's Drums*, Sullivan fornece abrangente visão acerca da música ritual indígena, no âmbito mais geral de qualquer som dotado de significado:

Da mesma forma que qualquer consideração profunda de significado de uma imagem religiosa deve incluir uma avaliação do valor da imagem no sonho e no delírio, assim também a interpretação da música sagrada numa performance deve ser analisada dentro do contexto de interpretação de todo e qualquer som significativo: nome, discurso, grito, barulho, bem como os sons subliminares e os ruídos de fundo de uma sociedade. (Sullivan 1988:288, minha tradução)

O autor fornece ampla visão acerca da fenomenologia do sagrado destacando planos simétricos, porém apartados, no que concerne, respectivamente, à imagem religiosa e à música sagrada ritualizada. A travessia por esses planos revela-se enriquecedora. Na sua formação totêmica, mágico-religiosa ou xamânica, o som, o ruído, palavra e discurso, canto e música, em suma, toda sonoridade, assim como sua contraparte – o silêncio, o sigilo, o segredo – guardam níveis sutis na sua relação com o imaginário sagrado Fulni-ô. Aprofundemos cada um desses níveis, a começar pelo sagrado silencioso.

A “regra do silêncio” é um expediente místico remoto na história humana. No primeiro grau da Iniciação Pitagórica, chamada preparação, os noviços eram submetidos à regra do silêncio: meditação silenciosa e disciplinada por meio da contemplação da “Musa do Silêncio”, estátua de mulher envolta em amplo véu e com um dedo a lhe serrar os lábios (Schuré s/d:349). Semelhante dramatização da disciplina do silêncio é encontrada na ópera *A Flauta Mágica*, de Mozart, representando a prova final iniciática do Príncipe Tamino (Mackenzie 1973:19). O príncipe Gautama (Buda) teria jurado guardar inviolável segredo dos ensinamentos secretos que lhe comunicaram. Enfim, todos os iniciados nos ‘mistérios’, como Pitágoras, Buda, Jesus, Confúcio etc., recomendaram silêncio sobre determinados fatos religiosos.

Analogamente, a “regra do silêncio” é atributo de pureza para o Fulni-ô, condição necessária para que a sabedoria divina “desça ao grupo”, mantendo a ordem interna. É interessante notar a fidelidade ao grupo quanto ao sigilo, quer seja fomentado através de rígida recomendação ou dramatização ritual, quer seja internalizado por meio de um juramento formal ritualizado, acompanha a consagração do neófito em muitas sociedades secretas. Não sabemos se no caso Fulni-ô há jura-

mento formal, mas que “[...] muitos morreram porque contaram [...]” Num sentido coletivo: “– muitos povos que passaram o conhecimento se extinguiram!” – advertem os Fulni-ô. A prática de se guardar silêncio quanto ao saber místico mais profundo – a “ciência Fulni-ô”, como eles a referem – integra o expediente mais geral de disciplina interna. Mostra-se ativa no comportamento geral do grupo (incluindo as crianças), no policiamento recíproco que é exercido em conversas e trocas de advertências que, suponho, são estabelecidas em Yathê, sempre que há suspeita quanto ao caráter esotérico de um determinado assunto.

Noutro nível, semelhante senso operante de superação para lograr-se a sabedoria suprema dá-se a partir do próprio idioma Yathê dos Fulni-ô, vez que conhecimento supremo é também palavra revelada. Signo de outras tantas leis, a palavra sagrada fixa-lhes um dom ou poder místico. Quando entoado com requinte, o Yathê torna-se canal de acesso ao sobrenatural, instrumento vivo da ciência do grupo, conforme se ouve: “– tem palavras no nosso idioma que são revelações divinas” (compadre Nézio).

Existem palavras do Yathê que dizem respeito só ao indivíduo, outras evocam respeito e proteção no contexto de cada clã. A julgar pelos depoimentos, a palavra ritual é concreta e simbólica, revestindo-se de um poder vital em cada etapa dos cerimoniais. Em suma, o maior proveito à evocação do Yathê é ritual; religião e idioma são, para os Fulni-ô, indissociáveis e interdependentes enquanto valores culturais. Como explica o cacique João Pontes: “[durante o Ouricuri] fala-se o tempo todo em Yathê, uma língua que vibra, reúne, inspira, que organiza”.

Há um panteão simbólico relacionado a cada clã, guardando um conhecimento que lhe é exclusivo e secreto. Como cada pessoa da sociedade Fulni-ô pertence a um determinado clã, que associa certos nomes sagrados, ela devota respeito, submissão e adoração a estes nomes-símbolos, como uma dimensão mais sutil de sua identidade. Há um relato interessante, de que “(...) se por acaso dois índios estão brigando ou discutindo, basta que se pronuncie em voz alta (evocando) o nome sagrado relacionado a um deles para que parem de brigar” (Vanide). Um sentido místico atribuído à evocação de palavras sagradas, vale notar, dá-se no contexto de iniciação de Pitágoras. Dos magos persas teria este aprendizado sobre o poder sugestivo, atrativo e criador do verbo humano:

Empregavam na evocação dos espíritos formulários, graduados, pedidos de emprestado às mais velhas línguas da terra, e davam disso a si mesmos a seguinte razão: não devemos mudar os nomes bárbaros da evocação; pois que eles são os nomes panteísticos de Deus e, estando magnetizados pelas adorações das multidões, o seu poder é inefável. (Schuré s/d:318)

Entretanto, para um Fulni-ô, a função mais sagrada do idioma se manifesta enquanto elemento de comunicação xamânica ritual. Os relatos do Pajé indicam diversos graus de aperfeiçoamento/iniciação na língua, desde o Yathê aberto ao público em geral, passando por um nível intermediário de domínio interno generalizado e, finalmente, o Yathê mais secreto e antigo, falado apenas pelos mais velhos e incompreensível ao resto do grupo, o “clássico”, para utilizar o termo usado pelo Pajé, de uso exclusivo ritual.

O Yathê clássico/ritual é de maior benefício quando entoado na invocação de espíritos, durante a música/dança do Toré. Note-se que, nesse caso, a própria sonoridade da música constitui-se linguagem secreta, um componente à parte dimensionado ao idioma Yathê, enquanto canal vibratório de acesso ao sobrenatural.

Segundo Romério Nascimento, quando os Fulni-ô emitem “facetas musicais” não necessariamente se agregam significados semânticos do Yathê. A melodia, que se forma via fonemas entoados de forma nasalizada, seriam verdadeiros símbolos sonoros, uma metalinguagem secreta, diríamos. Apoiado em depoimentos indígenas, este autor sustenta que a percepção que os Fulni-ô têm por “facetas musicais” teria existido antes mesmo de sua origem, encontrando-se no espaço (Nascimento 1998:100).

Nesse sentido, o idioma entoado constitui recurso ampliado de sonoridade vocal de encontro à experiência metafísica. O “puxar” improvisado em Yathê da cantiga do Toré, prática extensiva entre os Fulni-ô, corresponde à mesma experiência universal de transe xamânico, descrita por Mircea Eliade em que se supõe que o xamã “compreende a linguagem de toda a natureza” (Eliade 1998:115). Esse autor refere-se aos cânticos xamânicos como linguagem dos espíritos, podendo se apresentar como uma imitação das vozes dos animais, uma linguagem secreta e superior. Aprender a linguagem dos animais, diz ainda, “[...] equivale

[...] em qualquer parte do mundo, a conhecer os segredos da natureza, e, portanto, ser capaz de profetizar [...], poder comunicar-se com o além e com os Céus” (idem: 117-8)<sup>5</sup>.

Acrescente-se, com relação à música em rituais xamânicos mundo afora (Sullivan 1998; Taussig 1993), a presença de percussão rítmica de tambores, acompanhada ou não, de cantos e danças, para efeito de transe, viagem extática e cura xamânica.

### **Música sagrada e tradição**

Pode-se recolher mais do conjunto de lembranças coletivas que abriram este ensaio. Não requer muito entender que a música, num quadro de aflição e revolta, torna a dor suportável; expressa e delibera uma força coletiva de afeto, lamento, e consolo solidário, cujos significados, no entanto, se expandem ao atingir a contemporaneidade. O Toré sagrado alinhado a temas catastróficos ainda é lamento e catarse, mas a força da reminiscência embalada na letra musicada canaliza sentidos e desígnios de outra natureza. Dança e música do Toré vão constituir instâncias rememorativas atadas a valores atuais que convém preservar. Dramáticas lembranças tornam-se símbolos evocativos de elos grupais por manter, como cicatrizes de injustiças ainda por sanar. Marilena reconhece o valor da reminiscência:

(...) eu transcrevi tudinho, tudo que eles me contavam, (...) a história era muito bem contada na comunidade e não era por um velho só. Um contava a história, outra velha contava e eles sabiam até o fundo musical do Toré, na despedida deles. Ainda hoje, num horário de dança, quando cantam essa música, caem lágrimas dos olhos dos índios. Essa história é uma história muito verdadeira.

A retomada no presente de imagens de pesadelo constitui força regenerativa que invoca a tradição através do duplo recurso que justapõe,

---

<sup>5</sup> É interessante observar, tendo em conta estes dados e a linguagem secreta dos animais, que há um panteão simbólico associado a cada clã, representado na figura de um animal.

em narrativa, música sagrada e memória coletiva. Vem a propósito registrar que a música, como linguagem de transferência da tradição, é o *leitmotif* da obra de Lilian Erlich (1975), dirigida às sociedades da África Ocidental. Desenvolvimentos atuais no campo da etnomusicologia sinalizam, igualmente, para a intrincada relação da música do Toré com o sagrado e a tradição. A exemplo do que nos diz Bruno Nettl (1966:168, minha tradução), “na música, talvez mais do que em outros domínios da cultura, as pessoas desejam unir seu ‘presente’ ao passado. Assim, existem mudanças totais na cultura musical que operam no sentido de manter alguns aspectos da tradição intactos – por exemplo, secularização de um repertório tribal sagrado [...]”.

São inúmeros os recursos na cultura que unem presente e passado, mantendo determinadas lembranças vivas no grupo. Embora sejam raros os exemplos na aldeia de consciências individuais que se empenham em escrever a história de seu povo, tal predisposição encontra na música um recurso espontâneo, vibrante, e sagrado por excelência. Outrora acionado no momento mesmo da tragédia, hoje, o canto do Toré restitui um arsenal espontâneo de lembranças.

Toadas e cânticos do Toré podem ser vistos como acervo sagrado do que importa reciclar e transmitir às gerações futuras. Nesse sentido, são instância pedagógica em que gestos e ritmos extáticos, toadas, percussão, integram vigoroso recurso mnemônico de performance coletiva. Não posso me basear em fatos concretos sobre o Toré praticado durante o ritual do Ouricuri, de vez que o acesso é restrito aos Fulni-ô. Julgo, entretanto, que relações semelhantes se dão naquele ambiente, a julgar pela experiência de um evento em que participei como convidado, na véspera de São Pedro, em 28 de junho de 2001.

A roda do “autêntico Toré de Roda de Coco” dentro da aldeia (um contraste considerável em se comparando com outras performances abertas ao público) é tanto dança-ritual sagrada, como canal de transmissão, retenção e construção da memória coletiva, por meio da música.

O ritmo é fornecido pelo “puxador” oficial, um ancião com admirável repertório de cantigas em português e Yathê. As letras em português têm conotação estritamente lúdica, enquanto as cantigas sagradas em Yathê, que prevalecem, não podem ser traduzidas aos estrangeiros. Breve e genérica alusão me foi transmitido – suficiente para discernir as demandas em jogo: evocação e êxtase espiritual, propagação de uma

reserva de memória, e premência por conservá-la viva no grupo. As baladas tratam da força de renovação do grupo em torno de uma causa incessante: a de manter-se em vigília, em estado de alerta frente a possíveis invasões no espaço do Ouricuri sagrado. O repertório inclui festas memoráveis, de nostalgia e saudade, situações pitorescas e, de resto, os tempos trágicos antigos, narrativas que passam a combinar elementos simbólicos, adquirindo atmosfera mítica (os chamados mitos históricos).

Ao som do maracá e no centro da roda, o ancião abre a cantoria. Os movimentos iniciam lentos, passadas e vozes em percussão embalam o movimento circular dos dançarinos em sentido anti-horário. Uma cadência progressiva faz-se eclodir, de súbito, num estrilo de vozes e passadas, como se o chão fosse um grande tambor para pés sincronizados.

Participar da roda é como sair do tempo. A memória acessa pensamentos, recordações de livros, idéias e depoimentos sobre o assunto, que se unem à experiência de sentir e se emocionar com a realidade de nosso objeto fundo em nós mesmos. Quando penso no possível efeito dessa composição sobre os amigos Fulni-ô, os elementos se ampliam. Trata-se, nesse caso, de sensibilidades afloradas pela música e imaginação mítica, e por percepções e reminiscências. O psicólogo James Hillman sustenta que a sensibilidade mítica é equivalente à matemática e à música, e que “para entender ou ser entendido pelo mito é necessário ter intuição”. A relevância de um mito, continua, “bate como uma revelação ou uma proposição auto-evidente, que não pode ser demonstrada pela lógica, nem induzida através de evidências factuais” (Hillman 1997:112).

Se Hillman compara a sensibilidade mítica à experiência musical, que dizer do efeito conjugado música/mito de que venho tratando, da música ritual sagrada cantada em versos míticos, matizando o vivido coletivo?

Assim, a experiência do Toré provoca efeitos agregados na consciência, um mundo de estímulos e cognições superpostos. É o imaginário mítico povoando versos que narram o passado, em ressonância com a influência sensorial da música em si. A dança-canto do Toré combina melodia, ritmo e palavras de ordem: conteúdo concebido em caracteres claros e estímulo sensível envolto em mistério. É essa combinação de som e texto que inspira, instrui e comove. Falta-nos recurso para sugerir o efeito na alma e sua influência criativa. Quem ouve o cântico é

tomado por sensações indescritíveis, sabe apenas que as sente. É nessa relação complexa entre o empírico e o transcendente, o intelectual e o sensível, que os cânticos míticos se inserem no ritual e se afirmam como linguagem transcendente.

É instrutivo lembrar, no tocante ao poder da música em sociedades tribais, a lição de Lévi-Strauss: “ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical” (1997:68). Se Lévi-Strauss referia-se a simetria entre a estrutura do mito e da música ocidental tonal, fica em aberto o exame mais minucioso da música que embala o Toré de roda de côco, basicamente, um ritmo modal, de formato cíclico, combinado a cantigas de versos organizados em estrutura serial-tonal narrativa.

Da conjunção rito-mito-som-letra, em sua expressão maior, meu registro da experiência do Toré de roda Fulni-ô é, certamente, subsumido, desde que as cantigas em português tratam de temas e eventos que não correspondem diretamente à experiência vivida deste autor. Mas imagine-se o efeito e a força que os Fulni-ô retiram da palavra musicada em Yathê, versando episódios com significados consagrados pelo grupo, e imagens intensas e dramáticas. Não convém trazer a experiência desse si-mesmo projetado ao outro, em generalizações, mas é instrutivo descrever aqueles momentos em que me vi parte de um carrossel humano movido a canto, dança e música: um alargamento de sentidos a cada volta, a sensação de aderir a um todo pulsante, solidário em espírito; a experiência de retirar uma força misteriosa daquele alarido de canto e dança circulares, e de presenciar o modo vigoroso das pessoas tomadas em júbilo extático, a evocar uma causa, uma história, um retorno.

Embora não possamos afirmá-lo categoricamente, é bastante provável que o tema da Guerra do Paraguai ocupe lugar de destaque dentre as lembranças evocadas via Toré, durante o ritual secreto do Ouricuri. A lembrança recorrente do episódio no quadro considerável de entrevistas que realizei com velhos da aldeia apóia tal suposição. É quando o lamento, a tristeza e a revolta reciclam-se a modos de honra, força e vitória. Afinal, a princesa Isabel os recompensou com terras, conta Sr. Amadeu: “A princesa Isabel disse assim: – vocês querem o dinheiro ou a terra? E o índio: nós queremos a terra”.

As lembranças tratam de como os índios que retornaram da guerra receberam um tipo de certificado. Sr. José Correa é contundente: “receberam o certificado na volta... em troca do sangue”. Marilena: “Olhe,



nossas terras, foi porque nós fomos à Guerra do Paraguai..., foi ganho com o sangue”.

Altivez e dignidade espirituais dos que retornaram mesclam-se, nos depoimentos, com o espírito guerreiro Fulni-ô, fato que justificaria a longa viagem empreendida pelos oficiais, dos confins da campanha na fronteira do Paraguai, ao sertão nordestino, para recrutar os melhores combatentes. A reminiscência sugere uma re-edição de qualidades distintivas do “ser Fulni-ô” no mundo de hoje, espelho do brioso caráter dos antigos.

### **Música sagrada, memória e identidade nas novas gerações**

Uma reflexão mais ampla sobre aspectos da memória na relação com a música sagrada e tradição Fulni-ô pode constituir um campo bastante estimulante ainda por explorar. Uma possível abordagem, que no escopo desse ensaio compreende minhas reflexões finais restritas a alguns poucos exemplos, consiste na atenção dirigida às produções musicais das novas gerações na aldeia, que ampliam a experiência religiosa na exploração de modernas tecnologias musicais como DVD's, CD's, formação de bandas étnicas etc. Trata-se de invitar a música num princípio de identidade que lança o sagrado em campo aberto para uma platéia mais larga. Considere-se um exemplo.

Ainda com relação à esfera das reminiscências dramáticas, contam os mais jovens: “Eu ouvia os mais velhos dizer que o caboclo só vivia com a trouxa na cabeça, pelo mundo. [...] Eles tocavam fogo no Ouricuri. Santana, Poço, Bom Conselho, por esse mundo: caboclo era espalhado.” Casas de palha de Ouricuri queimadas e o desterro para territórios circunvizinhos são imagens recorrentes. No trecho da letra da música “Índio é Terra” (CD do grupo de jovens da “Banda Fulni-ô”), note-se a interessante combinação desses temas de injustiça, piedade e desabafo, com a história da conquista da América portuguesa, integrando a sagrada canção do degredo:

Tedoyadekasê<sup>6</sup> (Sem dó):

Quando os brancos chegaram / No seio dessa terra / Não  
tiveram pena.

Apesar de nos ver como crianças / Nos enganaram... Como pode  
se dizer / Que a causa desse problema / Tenha sido por meu  
pensamento? / O meu sentido? / Como posso eu contar agora /  
Sobre nossas casas de palha / Que não existem mais...

Nos exemplos que seguem as formações musicais e o imaginário do sagrado sinalizam novos afrescos, afastando-se de moldes dualísticos usuais. Aqui José M. Wisnik também proporciona aberturas instigantes. Referindo-se a estrutura mítica da sonata, no recurso à experiência musical refletida em outras estruturas de sentido como a memória, o mito, a ideologia, ou a cultura, o autor destaca o esquema hegeliano de objetivação sonora, onde a “subjetividade se reconhece e se supera” como uma “luta amorosa.” Segue os passos da dialética para pensar tal luta, ou tal amor, como “processo interno ao espírito”, numa progressão advinda da tensão de temas, ora antagônicos, ora complementares (Wisnik 1989:156).

Prefiro sugerir uma afinidade mais radical entre tais temas, segundo uma visão que ultrapassa confinamentos dialéticos para lograr simultaneidade dialógica. É oportuno ilustrar, com respeito ao nosso pano-de-fundo etnográfico (o de produções musicais das novas gerações Fulni-ô), desdobramentos criativos que se orientam dialogicamente, a saber, na concomitante pulsão do conhecer-se e reconhecer-se diferente, para melhor inscrever-se na semelhança do todo. Trata-se de anseios que afloram em diversos contextos da música, onde o orgulho de ser Fulni-ô se desvanece numa identidade incompleta, a reclamar legitimação num espaço de ontologia comum. Inúmeros exemplos da arte musical religiosa Fulni-ô encontram paralelo nesse movimento geral de centrar-se em si e ao mesmo tempo abrir-se à convivência para ampliar-se no todo. Diga-se de passagem em *História de Lince*, Lévi-Strauss já sugeria uma predisposição indígena de transcendência via abertura ao outro.

---

<sup>6</sup> Escrita originalmente no idioma Yathê, por Mimo Fulni-ô. A tradução foi realizada pela professora indígena Ivanilde Lucio Lima (Vanide) sem que houvesse qualquer preocupação quanto à transferência e equivalência de elementos de sonoridade, rima e ritmo da fonte original.

Dirija-se um olhar sensível aos temas de algumas das músicas que nomeiam CD's em produção (ou já lançados) por grupos de bandas étnicas emergentes, e veremos um microcosmo Fulni-ô querendo marcar presença no mundo. Chamam atenção os trechos cantarolados durante as missas celebradas na aldeia: “Maria é Yasaklanelhá, ser Igreja em unidade no novo milênio...”, “quando o padre visitou nossa aldeia, Jesus já estava lá...”; fragmentos que estão em via de inserção no mundo dos CD's. Além disso, na fileira dos já lançados: “Etnias aldear”, uma produção conjunta com outras etnias do país, apresenta, no geral, diferentes “vozes étnicas” pronunciadas ao mundo não indígena, acerca do habitar humano universal, com os animais, a natureza, e o cosmos. Dá-se analogamente com: “O Baile”, Matydy Ekytoá (caminho de todos), “Cantos Tradicionais dos índios Fulni-ô”, uma oficina-estúdio em Recife do grupo musical Fulni-ô: Saktêlhassato Yaathê (Yathê mais sagrado Fulni-ô)<sup>7</sup>.

Enfim, a despeito de violências materiais e simbólicas contemporâneas, das “barricadas e trincheiras” ocasionadas pela rubrica étnica, os amigos Fulni-ô se mostram através da arte, gostam de compartilhar sua música sagrada para compreender-se, interrogar-se, melhor relacionar-se. Há, de outro modo, semelhante propensão dialógica no enredo de uma faixa inteira de um CD lançado em 2001. A música que dá título ao CD, “Índio é Terra”, do grupo Banda Fulni-ô, resume o sentido pragmático e existencial desse “ser em luta”, emblema vivo de uma luta pela terra geosócio-política e simbólica, que faz de uma causa coletiva sentimento de pertencimento, uma identidade na ação. Assim, “terra” é um signo preponderante na articulação e manutenção de uma identidade, espaço do

---

<sup>7</sup> CD's de grupos musicais Fulni-ô, formados nos quadros da aldeia: CD – *Índio é Terra*, Grupo Musical Fulni-ô: Banda Fulni-ô, direção geral: Aguinaldo Fulni-ô, Rildo Fernando, 2001; CD – *O Baile*, Grupo Musical Fulni-ô: Banda Tribu's, direção geral Marco Fulni-ô, 1998; CD – *Matydy Ekytoá (Caminho de Todos)*, Grupo Musical Fulni-ô: Wakay, direção geral: Luciano Bahia, Ney Modesto e Mauro Peltier, 2000; CD – *Etnias*, ALDEAR – Assessoria, Planejamento e Projetos, Brasília, DF, Brasil, direção geral: Jairo Mozart (Potiguara), 2001; CD – *Cantos Tradicionais dos índios Fulni-ô*, Grupo Musical Fulni-ô: Saktêlhassato Yaathê, gravação: Oficina Studio, Recife-PE, produção: Sonopress-Rimo da Amazônia, Indústria e Comércio Fonográfica Ltda, 2001; CD – *Cantando com o Sol*, Grupo Musical Fulni-ô: Fethxa, gravação: Studio Auto Tech, João Pessoa, PB, Produção: Ciranda Produções e Boro (Boro, Matinho e Virginia Airola), 2001.

viver indígena no universo da singularidade. No entanto, se a estrofe “Índio é Terra” percorre a linha da música, vem sempre acompanhada do refrão: “Irmão, que foi que eu fiz pra você, não sou diferente, são seus olhos que não querem ver”<sup>8</sup>.

“Índio é terra”, certamente, porque é preciso um ventre, um centro, alimento, raízes – em seus múltiplos sentidos. A luta pela terra-raiz verte para a condição e o direito à alteridade, desde que deite raízes no mundo, elos de ligação a outrem. “Quando chegou em nossa aldeia, Jesus já estava lá”, diz a canção. A luta Fulni-ô contemporânea é também aquela por ser o mesmo que o ‘outro’, alter ego na sociedade maior, pessoa simplesmente, igual, idem no mundo. A sua música sagrada é manifesto, consolo e convite. Em meio eletrônico-profissional é agora arte ilimitada e incessante, não atada à cor, ideologia ou nome étnico: arte universal e imortal, como o sagrado.

---

<sup>8</sup> Refrão da música: “500 Anos de Resistência”, por Mimo Fulni-ô, CD: *Índio é Terra*, Banda Fulni-ô, direção geral: Aguinaldo Fulni-ô, Rildo Fernando, 2001.

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

## Bibliografia

- A SITUAÇÃO DAS TERRAS... 1925. *A situação das terras do extinto aldeamento de Ipanema, em Aguas Bellas. Pareceres dos drs. Andrade Bezeira, director do Departamento Estadual do Trabalho e Imigração e João Paes de Carvalho Barros, procurador geral do Estado.* Recife: Rep. de Pub. Officiais.
- AGOSTINHO, Pedro. 2003. Para uma história das técnicas e métodos de demarcação de terras indígenas no Brasil Colonial: o problema da “légua em quadra”. Duas possíveis reconstituições de medição da Missão Jesuítica de São Bernabé, Rio de Janeiro. In VIII Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste/ VIII ABANNE: *Programa e resumos*, p. 142. São Luís: UFMA.
- ALBUQUERQUE, Áurea Fabiana A. de. 2006. *Socio-economic Development of Indigenous People in Three Different Environments in Pernambuco, Brazil.* (Farming & Rural Systems Economics, 83). Weikersheim: Margraf.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Lins de. 1989. *Um sertanejo e o Sertão. Moxotó Brabo. Três Ribeiras: reminiscência e episódios do quotidiano no interior de Pernambuco.* Belo Horizonte: Itatiaia.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. 1988. Terras de Preto, Terras de Santo e Terras de Índio: posse comunal e conflito. *Revista Humanidades*, 15:42-8.
- AQUINO, Rubim Santos Leal de et al. 1990. *História das sociedades americanas.* Rio de Janeiro: Editora Ao Livro Técnico.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1996. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu.* Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

## Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

- \_\_\_\_\_. 1999. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no Sertão do São Francisco. In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, pp. 229-77. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ASCELRAD, Henri; HERCULANO, Serene; PÁDUA, José Augusto. 2004. *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Fundação Ford.
- ATHIAS, Renato. 2007. *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira*. Recife: Editora da UFPE.
- \_\_\_\_\_. 2007. Saúde, participação e faccionalismo entre os Pankararu. In IDEM (org.): *Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito*, pp. 33-48. Recife: Editora da UFPE.
- BALANDIER, Georges. 1969. *Antropologia política*. Lisboa: Presença.
- BANKS, Markus. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London and New York: Routledge.
- BARTH, Fredrik. 1998. Grupos étnicos e suas fronteiras. In POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (org.): *Teorias da etnicidade*, pp. 185-227. São Paulo: Editora UNESP.
- BATISTA, Mércia R. R. 2005. O Toré e a Ciência Truká. In GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.): *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*, 71-98. Recife: FUNDAJ, Massangana.
- BENJAMIN, Walter. 1985. *Magia e técnica, arte e política*. (Obras escolhidas, 1) São Paulo: Brasiliense.
- BOROFKY, Robert et al. 2005. *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*. (California Series in Public Anthropology, 12) Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- BOURDIEU, Pierre. 2004. *O poder simbólico*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1998. *Memória Sertão*. São Paulo: Cone Sul/ Editora UNIUBE.
- BRANNER, John C. 1887. Notes upon a Native Brazilian Language. *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science* (Buffalo Meeting, August, 1886), pp. 339-40. New York: Salem.

- \_\_\_\_\_. 1923. Os Carnijós de Águas Belas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 94, v. 148 (1927):359-65. [tradução do artigo de 1887]
- BRANQUINHO, Fátima. 1999. *Da “química” da erva nos saberes popular e científico*. Tese de doutorado. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- BRASILEIRO, Sheila. 1999. “O Toré é coisa só de índio”: mudança religiosa e conflito entre os Kiriri. In CAROSO, Carlos & BACELAR, J. (org.): *Brasil: um país de negros?* Pp. 207-18. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO.
- \_\_\_\_\_. 1999. Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, pp. 173-96. (Territórios Sociais, 2) Rio de Janeiro: Contra Capa.
- CAMPOS, Carla Siqueira. 2006. *Os Fulni-ô e suas estratégias de sobrevivência e permanência no território indígena*. Dissertação de mestrado. Recife: PPGA/UFPE.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, Edusp.
- \_\_\_\_\_. 1992. Política indigenista no século XIX. In idem (org.): *História dos índios no Brasil*, pp. 135-54. 2ª edição. São Paulo: FAPESP/ Companhia das Letras.
- CARVALHO, Alfredo de. 1906. Um poeta aventureiro: Elias Herckmans, 1596-1644. *Revista do Instituto Archeológico e Geographico Pernambucano*, vol. XII, nº 68:356-64.
- CASAL, Padre Manoel Aires de. 1943 [1816]. *Corographia Brasilica, tomo II*. São Paulo.
- CASIMIR, Michael J. 1990. Der Mensch und seine Territorien: Ein kritischer Überblick über die Literatur der 80er Jahre. *Zeitschrift für Ethnologie*, 115: 159-67.
- \_\_\_\_\_. 1992. The Dimensions of Territoriality: An Introduction. In CASIMIR, Michael J. & RAO, Aparna (eds.): *Mobility and Territoriality: Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetics*, pp. 1-26. Oxford: Berg.



## Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

- CAVIGNAC, Julie Antoinette. 1999. Festas e penitências no sertão. *Vivência*, 3(1):39-45.
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac Naif.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naif.
- COSTA, F. A. Pereira da. 1983a [1953] *Anais Pernambucanos, II (1591-1634)*. 2ª edição. (Coleção Pernambucana, 2ª fase, 3) Prefácio, aditamentos e correções por Antônio Gonsalves de Mello. Recife: FUNDARPE, Diretoria de Assuntos Culturais.
- \_\_\_\_\_. 1983b [1953] *Anais Pernambucanos, III (1635-1665)*. 2ª edição. (Coleção Pernambucana, 2ª fase, 4) Prefácio, aditamentos e correções por Antônio Gonsalves de Mello. Recife: FUNDARPE, Diretoria de Assuntos Culturais.
- \_\_\_\_\_. 1983c [1953] *Anais Pernambucanos, V (1701-1739)*. 2ª edição. (Coleção Pernambucana, 2ª fase, 6) Prefácio, aditamentos e correções por Antônio Gonsalves de Mello. Recife: FUNDARPE, Diretoria de Assuntos Culturais.
- \_\_\_\_\_. 1984a [1953] *Anais Pernambucanos, VI (1740-1794)*. 2ª edição. (Coleção Pernambucana, 2ª fase, 7) Prefácio, aditamentos e correções por Antônio Gonsalves de Mello. Recife: FUNDARPE, Diretoria de Assuntos Culturais.
- \_\_\_\_\_. 1984b [1953] *Anais Pernambucanos, VII (1795-1817)*. 2ª edição. (Coleção Pernambucana, 2ª fase, 8) Prefácio, aditamentos e correções por Antônio Gonsalves de Mello. Recife: FUNDARPE, Diretoria de Assuntos Culturais.
- COSTA, Januacele Francisca da. 1993. *Bilingüismo e atitudes lingüísticas interétnicas: aspectos do contato português – Ya:thê*. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Ya:thê, a última língua nativa no Nordeste do Brasil: aspectos morfofonológicos e morfo-sintáticos*. Tese de doutorado. Recife: UFPE.
- COSTA JÚNIOR, Olímpio. 1942. Extintos aldeamentos de índios de Pernambuco. *Revista do Norte* (Recife), série III, nº 1, abril. [sem paginação]
- COUTINHO JR., Walter & MELO, Juliana Gonçalves. 2000. Reflexões sobre a questão fundiária Fulni-ô. In ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do (org.): *Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*, pp. 57-64. Brasília: FUNAI/DEDOC.

- COUTO, D. Domingos de Loreto. 1902 [1757]. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 24:1-355.
- \_\_\_\_\_. 1903 [1757]. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 25:3-214.
- DÂMASO, Padre Alfredo Pinto. 1931. *Pelos índios: o Serviço de Proteção aos Índios e a tribo dos Carijós no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: SPI.
- DANTAS, Beatriz G. et al. 1992. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.): *História dos índios no Brasil*, pp. 431-56. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- DANTAS, Sérgio Neves. 2002. *Sou Fulni-ô, meu branco*. Tese de doutorado em Ciências Sociais/Antropologia. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais/PUC-SP.
- DRIESEN, Ludwig. 1849. *Leben des Fürsten Moritz von Nassau-Siegen*. Berlin: Verlag der Deckerschen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei.  
(disponível em [Google Books](#))
- DOPPLER, Werner. 2000. Farming and Rural Systems: State of the Art in Research and Development. In DOPPLER, Werner & CALATRAVA, J. (eds.): *Technical and Social Systems Approaches for Sustainable Rural Development*, pp. 3-21. Weikersheim: Margraf.
- DURKHEIM, Émile. 1977. *A divisão social do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. 1996. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- EHRENREICH, Paul. 1907a. Sobre alguns antigos retratos de índios sul-americanos. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, vol. 12, n° 65:18-46.
- \_\_\_\_\_. 1907b. Um intérprete dos Tapuias. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, vol. 12, n° 65:75-8.
- ELIADE, Mircea. 1992. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. (Anthropology, Culture and Society) London: Pluto Press.
- ERLICH, Lílian. 1975. *Jazz: das raízes ao rock*. São Paulo: Cultrix.

## Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

---

- FERREIRA, Ivson J. 1996. *Relatório: Grupo Indígena Fulni-ô*. Recife: FUNAI – ADR/Recife. (não publicado)
- \_\_\_\_\_. 2000. Ruptura e conflito: prática indigenista e a questão da terra entre os Fulni-ô. In ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do (org.): *Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*, pp. 41-54. Brasília: FUNAI.
- FERREIRA, Lorena de Mello. 2006. *São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no Império*. Dissertação de mestrado. Recife: PPGH/UFPE. ([www.bddt.ufpe.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=3387](http://www.bddt.ufpe.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3387))
- FIALHO, Vânia. 2007. Associativismo, desenvolvimento e mobilização indígena em Pernambuco. In ATHIAS, Renato (org.): *Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito*, pp. 11-31. Recife: Editora da UFPE.
- \_\_\_\_\_. & SECUNDINO, Marcondes de Araújo. 1999. *História acontecida, história vivida: considerações sobre a incorporação da Fazenda Perú à Terra Fulni-ô*. Recife. [parecer técnico não publicado]
- FISHER, William H. 2000. *Rain Forest Exchanges: Industry and Community on an Amazonian Frontier*. (Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry) Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- FOTI, Miguel. 1991. *Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB.
- \_\_\_\_\_. 2000. Uma etnografia para um caso de resistência: o ético e o étnico. In ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do (org.): *Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*, pp. 75-8. Brasília: FUNAI/ DEDOC.
- GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. 1908. *Dicionário chorográfico, histórico e estatístico de Pernambuco, vol. 1: A – O*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- GEERTZ, Clifford. 1989. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In *A interpretação das culturas*, pp. 13-41. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- GIRARD, René. 1990. *A violência e o sagrado*. São Paulo: UNESP/Paz e Terra.
- GODOI, Emília Pietrafesa. 1998. O sistema do lugar: história, território e memória no Sertão. In NIEMEYER, Ana Maria de & GODOI, Emília Pietrafesa (org.): *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*, pp. 97-131. Campinas: Mercado de Letras.

- GOTTOWIK, Volker. 2004. Clifford Geertz in der Kritik: Ein Versuch, seinen Hahnenkampf-Essay "aus der Perspektive der Einheimischen" zu verstehen. *Anthropos*, 99(1):207-15.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1993. 'Regime de Índio' e faccionalismo: os *Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- HALBWACHS, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
- HERCKMANS, Elias. 1982. *Descrição geral da capitania da Paraíba*. João Pessoa: A União.
- HERNÁNDEZ DIAZ, Jorge. 1983. *Os Fulni-ô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB.
- HILLMAN, James. 1997. *O código do ser: uma busca do caráter e da vocação pessoal*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- HOHENTHAL JÚNIOR, W. D. 1960. *As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco*. Revista do Museu Paulista, 12.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). 1987. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. 1ª edição, 2ª impressão. Rio de Janeiro: Fundação IBGE/ Fundação Nacional Pró-Memória.
- Idéia da População... 1923[1918]. *Idéia da População da Capitania de Pernambuco e de suas anexas* (desde o ano de 1774 em que tomou posse do Governo das mesmas Capitânicas o Governador e Capitão General José César de Meneses). [autor desconhecido] *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 40, 1923 [1918], Oficinas de Artes Graphicas da Biblioteca Nacional.
- INGOLD, Tim. 1996. Human Worlds Are Culturally Constructed: Against the Motion. In INGOLD, Tim (ed.): *Key Debates in Anthropology*, pp. 112-7. London, New York: Routledge.
- INGOLD, Tim; RICHES, David; WOODBURN, James. 1991. *Hunters and Gatherers*. New York: Berg/ St. Martin's Press.
- JACOBINA, Alberto. 1927. *Relatório sobre os trabalhos realizados nos anos de 1925 e 1926, na Inspeção do Estado de Pernambuco*. (maio de 1927; microfilmado, Museu do Índio/FUNAI)
- JENKINS, Richard. 1997. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London etc.: Sage.

## Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

---

- KELLY, Robert L. 1995. *The Foraging Spectrum: Diversity on Hunter-Gatherer Life-Ways*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- LAPENDA, Geraldo. 1968. *Estrutura da língua Yatê, falada pelos índios Fulniôs em Pernambuco*. Recife: Imprensa Universitária.
- LEE, Richard B. & DALY, Richard H. (eds.). 1999. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. New York: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1970a. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional, Editora da USP.
- \_\_\_\_\_. 1970b. *Antropologia estrutural*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 1983. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Antropologia estrutural dois*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LINHARES, Lucy Paixão. 1998. Ação discriminatória: terras indígenas como terras públicas. In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.): *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- MACKENZIE, Norman. 1973. *Sociedades secretas*. Madrid: Alianza.
- MARCGRAVE, George & PISO, Willem. 1648. *Historia Naturalis Brasiliae... in qua non tantum plantae et animalia, sed et indigenarum morbi, ingenia et mores describuntur et iconibus supra quingentas illustrantur*. Lugdun. Batavorum, apud Franciscus Hackium et Amstelodami apud Lud. Elzevirium. ([http://biblio.etnolinguistica.org/marcgrave\\_1648\\_historia](http://biblio.etnolinguistica.org/marcgrave_1648_historia))
- MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. 2002. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In SOUZA LIMA, Antônio Carlos de & BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.): *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*, pp. 49-61. (Territórios Sociais, 8) Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan. 2007. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. São Paulo: Contexto.
- MAURER, Martin. 1999. *Dynamics and Potential of Farming Systems in the Marginal Areas of Jordan*. (Farming Systems and Resource Economics in the Tropics, 32) Kiel: Wissenschaftsverlag Vauk.

## Bibliografia

---

- MELAND, Douglas. 1968. *Fulni-ô Grammar*. (Arquivo Lingüístico, 26) Brasília: Summer Institute of Linguistics.
- MELAND, Douglas & MELAND, Doris. 1967. *Fulni-ô (Yabthe) Phonology Statement*. (Arquivo Lingüístico, 25) Brasília: Summer Institute of Linguistics.
- \_\_\_\_\_. 1968. *Word and Morpheme List of the Fulni-ô Indian Language*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- MELO, Mario. 1929. Os Carnijós de Águas Belas. *Revista do Museu Paulista*, 16: 793-846.
- \_\_\_\_\_. 1930. Os Carnijós de Águas Belas. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, 29 (135-142):179-227.
- MENDES JÚNIOR, João. 1912. *Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos*. São Paulo: Hennes Irmãos.
- MENEZES, Claudia. 1993. *Relatório de viagem: Posto Indígena Fulni-ô*. s/l: FUNAI.
- MORÁN, Emílio F. 1990. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. 2002. Terras indígenas do Espírito Santo sob o regime territorial de 1850. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43:153-69.
- MORIN, Edgar. 1996. A noção de sujeito. In SCHITMAN, Dora Fried (org.): *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*, pp. 54-6. Porto Alegre: Artes Médicas.
- NASCIMENTO, Romério H. Zeferino. 1998. *Aspectos musicais no Tolê Fulni-ô: evidenciando a identidade étnica*. Dissertação de mestrado. Salvador: Escola de Música/UFBA.
- NETTL, Bruno. 1966. Relating the Present to the Past: Thoughts on the Study of Musical Change and Culture Change in Ethnomusicology. *Ethnomusicology – Journal of Musical Anthropology of the Mediterranean*, 1. ([www.muspe.unibo.it/period/MA/index/number1/nettl1/ne1.htm](http://www.muspe.unibo.it/period/MA/index/number1/nettl1/ne1.htm); acesso em 10/03/07)
- NIMUENDAJU, Curt. Carta para Heloísa Alberto Torres, diretora do Museu Nacional. Recife, 12/10/1934. Fundação Gilberto Freyre (GF/ CR 140).
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 1998. Paisagem Bororo – de terra a território. In NIEMEYER, Ana Maria de & GODOI, Emília Pietrafesa (org.): *Além*

## Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

---

*dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*, pp. 229-50. Campinas: Mercado de Letras.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1993. “A viagem da volta”: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI): *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

\_\_\_\_\_. 1999. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, pp. 11-39. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. 2004. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, pp. 13-42. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. 2006. Una etnografía de las tierras indígenas: procedimientos administrativos y procesos políticos. In OLIVEIRA, João Pacheco de (comp.): *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*, pp. 15-49. Rio de Janeiro: Contra Capa; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

OLIVEIRA, Paulo Celso. 2008. Gestão territorial indígena: perspectivas e alcances. In ATHIAS, Renato Monteiro & PAHIM PINTO, Regina (org.): *Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas*, pp. 175-91. (Série Justiça e Desenvolvimento) São Paulo: Contexto.

PÁDUA, José Augusto. 2004. Desenvolvimento e meio ambiente no Brasil. In MOSER, Claudio & RECH, Daniel (org.): *Direitos humanos no Brasil: diagnóstico e perspectivas*, pp. 47-69. 2ª. ed. (Coletânea Ceris) Rio de Janeiro: CERIS, Mauad.

PANTER-BRICK, Catherine; LAYTON, Robert; ROWLEY-CONWAY, Peter (eds.). 2001. *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective*. (Bio-social Society Symposium Series) Cambridge etc.: Cambridge University Press.

PERES, Sidnei Clemente. 1992. *Arrendamentos de terras indígenas: análises de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960)*. (Dissertação de mestrado) Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

- \_\_\_\_\_. 1999. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, pp. 41-90. (Territórios Sociais, 2) Rio de Janeiro: Contra Capa.
- \_\_\_\_\_. 2000. O arrendamento como uma forma de mediação de conflitos agrários: o SPI e os Fulni-ô de Águas Belas. In ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do (org.): *Política indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*, pp. 67-71. Brasília: FUNAI/DEDOC.
- PINTO, Estevão. 1956. *Etnologia brasileira: Fulniô – os últimos tapuias*. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série 5ª; Brasiliana, 285) São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- POLLAK, Michael. 1989. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3: 3-15.
- \_\_\_\_\_. 1992. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10: 1-15.
- POMPEU SOBRINHO, Theodor. 1935. Índios Fulniôs: Karnijós de Pernambuco. *Revista do Instituto do Ceará*, 49:31-58.
- \_\_\_\_\_. 1939. Tapuias do Nordeste. *Revista do Instituto do Ceará*, 53:221-35.
- PRANEETVATAKUL, Suwanna. 1996. *Economic and Environmental Implications of Wood Energy Resources: An Application of Farming and Rural Systems Approaches in Northern Thailand*. (Farming Systems and Resource Economics in the Tropics, 26) Kiel: Wissenschaftsverlag Vauk.
- QUIRINO, Eliana Gomes. 2006. *Memória e cultura: os Fulni-ô afirmando identidade étnica*. Dissertação de mestrado. Natal: UFRN.
- REESINK, Edwin. 2000. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In ALMEIDA, Luiz Sávio; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (orgs.): *Índios do Nordeste: temas e problemas, II* pp. 359-405. Maceió: EDUFAL.
- \_\_\_\_\_. s/d. *A jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA.
- REGASSA, S. 2002. *The Economics of Managing Land Resources towards Sustainability in the Highlands of Ethiopia*. (Farming and Rural Systems Economics, 42) Weikersheim: Margraf.



## Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

- RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RIOS, Aurélio Veiga. 2002. Terras indígenas no Brasil: definição, reconhecimento e novas formas de aquisição. In SOUZA LIMA, Antônio Carlos de & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.): *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*, pp. 63-81. (Territórios Sociais, 8) Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED.
- ROCHA, José Maria Tenório. 1992. *O silêncio conivente: Estevão Pinto, etnólogo. Trajetória intelectual e opções teóricas*. Dissertação de mestrado. Recife: PPGA/UFPE.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 1986. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.
- SAMPAIO, Theodoro. 1904. As etymologias indígenas de Elias Herckman. *Revista do Instituto Archeológico e Geográfico Pernambucano*, vol. XI, nº 60: 30-6.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. 2003. A história “tá é ali”: sítios arqueológicos e etnicidade. In SANTOS, Ana Flávia Moreira & OLIVEIRA, João Pacheco de: *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*, pp. 13-137. (Territórios Sociais, 9) Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda. 2003. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de História*, v. 23, n. 46: 1-15.
- SCHURÉ, Édouard (s/d) *Os grandes iniciados: esboço da história secreta das religiões*. 2º tomo, 2ª edição. Lisboa: Elos.
- SCHWEITZER, Peter P.; BIESELE, Megan; HITCHCOCK, Robert K. (eds.). 2000. *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination*. New York, Oxford: Berghahn.
- SECUNDINO, Marcondes de Araújo. 2000. *Tramas e conexões no campo político intersocietário Fulni-ô*. Dissertação de mestrado. Recife: PPGS/ UFPE.
- \_\_\_\_\_. 2003. Dialética da redemocratização e etnogênese: emergências das identidades indígenas no Nordeste contemporâneo. *Revista ANTROPOLÓGICAS*, 14(1 e 2):161-84.

- \_\_\_\_\_. 2007. Voto indígena e representação política entre os Fulni-ô na década de 1990. In ATHIAS, Renato (org.): *Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito*, pp. 87-112. Recife: Editora da UFPE.
- SILVA, Dagoberto de Castro e. [1922?]. *Relatório referente às terras ocupadas pelos índios Potiguara na Babia da Traição, município de Mamanguape/PB, e visita aos índios Carijó*. (microfilmado; Museu do Índio/FUNAI)
- SILVA, Edson. 2005. Memórias Xukuru e Fulni-ô da Guerra do Paraguai. *Ciências Humanas em Revista*, v.3, n. 2:51-8.
- SILVA, José Afonso da. 1993. Terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. In SANTILLI, Juliana (ed.): *Os direitos indígenas e a Constituição*, pp. 45-51. Brasília: Núcleo de Direitos Indígenas; Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris.
- SILVANO, Filomena. 2001. *Antropologia do espaço: uma introdução*. 2ª edição. Oeiras: Celta.
- SIMMEL, Georg. 1983. O estrangeiro. In MORAIS FILHO, Evaristo de (org.): *Simmel: Sociologia*, pp. 182-8. São Paulo: Ática.
- SOUSA FILHO, Alípio. 2001. *Medos, mitos e castigos: notas sobre a pena de morte*. 2ª ed. São Paulo: Cortez.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2005. A identificação como categoria histórica. In SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARRETTO FILHO, Henyo Trindade: *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*, pp. 29-73. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED / CNPq / FAPERJ / IIEB.
- SULLIVAN, L. 1988. *Icanchu's Drums: An Orientation to Meaning in South American Religions*. New York: Macmillan.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. 1993. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 2004. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, pp. 281-341. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- VASCONCELOS, Sanelva de. 1962. *Os Cardosos das Águas Belas: estudo histórico, geográfico, sociológico e estatístico das Águas Belas e genealógico do seu fundador*. Recife: Arquivo Público Estadual.

## Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

- VIANNA, Tubal Fialho. 1945. *Relatório dos trabalhos executados no P.I. Gal. Dantas Barreto, sob a direção do encarregado Tubal Fialho Vianna, durante o ano de 1944*. Águas Belas, 13/01/1945. (microfilmado, Museu do Índio/FUNAI)
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2):115-44.
- WISNIK, José Miguel. 1989. *O som e o sentido*. São Paulo: Companhia das Letras.