

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

Peter Schröder (org.)

Editora
Universitária  UFPE

**Recife
2012**

Resistência e segredo: Relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô

Miguel Foti

Os índios da Serra do Comunaty, os Fulni-ô, nada exibem, nada revelam de sua cultura, surpreendentemente preservada, dadas as condições adversas que o contato lhes impôs. São o maior grupo indígena do Nordeste brasileiro, ocultos sob a aparência de um dos mais integrados. À sua porta possuem uma cidade. Vivem isolados, contudo, num período de três meses anuais, quando se mudam coletivamente para uma outra aldeia, proibida a estranhos, secreta, internalizada na caatinga. Na cultura Fulni-ô, o segredo se traduz em isolamento, numa espécie de declaração de intransponibilidade, em vedação de sentido. É, ao mesmo tempo, um selo para a circunscrição étnica do grupo e um guardião do que pensam, sentem e fazem 'lá', na 'sua' aldeia. O foco do segredo está na religião e na língua, quando fala da religião, mas se estende também ao que sabem de si mesmos e à vida social, em quase todos os seus aspectos.

Entre aquilo que o presente trabalho pretende mostrar situa-se: o segredo como um texto que diz da capacidade de resistência, capacidade da cultura de se auto-sustentar, o segredo como um meio de resistência, uma característica do ritual, a de propiciar mudança, os Fulni-ô como vítimas das aparências, que sustentam o discurso da integração, debaixo da dinâmica da cultura, e um texto etnográfico resignado a ser o relato da experiência do pesquisador, o estrangeiro que, como tal, esteve envolvido com o segredo.

Na cidade

Águas Belas: lama, animais nas ruas, a impressão de extrema pobreza da feira, muitos plásticos, muitos rótulos, relegando às calçadas os potes e cuias, a cestaria e as esteiras da palma ouricuri (*Syagrus Coronata*). Ando a cidade, comprida e estreita, de uma ponta à outra, paro num bar, onde folheio um escrito de Jorge Diaz sobre Águas Belas e os índios Fulni-ô, e me embrenho de novo na feira. Sanfoneiros, violeiros cegos, uma bandinha de pífaros, bonecos de barro a retratar o povo. Cuida-se de ganhar dinheiro ou de gastá-lo da melhor maneira. Dois bancos, um supermercado, os atacadistas que recolhem as safras, camponeses-comerciantes, a Igreja de N.S. da Conceição, dois postos de gasolina, vendinhas, empregados permanentes, empregados temporários, biscateiros, mendigos. Águas Belas teve em 1989 uns cinqüenta mil habitantes. O ônibus, o telefone, o correio, os meios eletrônicos de comunicação, trazem as cidades maiores para cá; para a pequena elite urbana a vida ganha um toque de universalidade e civilização. Em contrapartida, há o mundo circunscrito do povo trabalhador, marginalizado pelos donos do latifúndio e do comércio, aonde cultiva-se um temor constante. Sob o poder de homens violentos, Águas Belas também parece isolada e entorpecida, a vida deu-me a impressão de um nada acontece (como em Dublinenses, os contos de James Joyce), a princípio provocado pela pobreza das trocas.

Atrás das fileiras de barracas, encostado num muro, um Fulni-ô expõe seus objetos no chão. Converso com ele e guardo suas declarações: “quero lá eu saber de feira”, disse, “por mim eu já estava lá, no Ouricuri”. Há outros Fulni-ô por aqui, com os mesmos afazeres e a mesma inquietação. Com um grupo deles percebo que se trata de uma preocupação geral, mostram-se mesmo ansiosos. Ir para ‘lá’ equivale a um sacrifício, penoso para muitos, mas são pouquíssimos os que deixam de ir, e ‘lá’ permanecer, entre os meses de agosto e dezembro. “Os caboclos fazem o ritual deles”, dizem os cidadãos, para quem o evento é visto de várias maneiras: “aquilo lá é coisa do demo”, confia uma beata, enquanto uma outra diz ter feito uma encomenda religiosa ao ‘caboclo’, acreditando nos poderes da sua ‘reza’. A opinião mais frequente é que o ritual constitui-se uma ‘sobrevivência’ de um costume

antigo, não uma rica vivência. Faltam algumas semanas para começar o Ouricuri.

Os cidadãos, ou apelam para uma viva discriminação, ou tratam os Fulni-ô como peças do folclore local, pela qual alguns chegam a manifestar um apreço fingido. Ao se desdobrar a maioria dos discursos, acontecem quase sempre referências à incapacidade primitiva, à preguiça, à desonestidade. A ‘fricção interétnica’ implicou na deterioração da imagem que índios e não-índios têm uns dos outros (Diaz 1983). Para os primeiros, a maioria da população local é de *m’latí*, o povo sertanejo pobre, o mestiço, o qual possui uma qualidade fracamente humana e não é confiável. Para os *brancos m’latí*, como também são chamados, a presença dos índios depõe contra a boa imagem da cidade, índio é uma condição que denegam na imagem de si mesmos: “eu!?” , “eu não”, são muito enfáticos. “Eu sou gente”, chegou alguém a declarar. Repare-se que por força da história genética, são quase todos marcados com o fenótipo indígena. À maior parte do povo, bem como aos indígenas mestiçados, incomoda a fenotípiã, a aparência, pela indistinção indesejável a que remete. Para muitos também não se justifica ‘esses índios’ possuírem a terra, que envolve e estrangula a cidade. Predomina, enfim, contra os índios, uma atitude de hostilidade não declarada e sempre pronta a deflagrar-se. Pode constatar mais tarde que muitos águasbelenses sabem que estão em casa alheia, na terra dos índios, e têm uma atitude cínica para com o fato, mal disfarçada atrás da ideologia étnica. Já os Fulni-ô andam pelas ruas de Águas Belas sabendo que estão pisando sobre a *Yati-lha*, o território da antiga Aldeia da Lagoa, e fazem sempre referência a isto.

A cidade está ao pé de uma serra, a Serra do Comunaty, que cobre sempre um lado do seu cenário, como uma gigantesca parede. Desembarcar nela em dia de feira é vê-la no momento em que ela melhor se expõe. Bom para quem tem pouco interesse ali, preocupado com o mundo interiorizado, vivido pelos índios. Meus anfitriões mandaram alguns parentes virem me buscar. A princípio, a aldeia para a qual nos dirigimos é um mero apêndice da cidade, um bairro, um gueto: a “aldeia de Águas Belas”, dos “Fulni-ô de Águas Belas”. Caminhando em direção a ela, ouvindo os índios falarem da “nossa terra”, “nossa caatinga”, “nossa serra”, contudo, é fácil corrigir o ponto de vista.

Na aldeia

A aldeia Fulni-ô fica sobre uma pequena colina, ao lado da cidade. Separando-as, há um baixio, um brejo formado pela saturação de um córrego chamado Ipanema, aonde ambas dão-se as costas. Logo na primeira fileira de casas fica o Posto da Fundação Nacional de Índio, de cujo quintal vê-se a cidade, igreja, telhados, palmeiras, ao pé da serra, e o paredão coberto de mata, que faz o sol se por mais cedo. Dos quintais da aldeia que dão para o brejo, como o da casa dos meus hospedeiros, sente-se o cheiro do lixo da cidade, com seus matadouros, num dia de calor abafado. O vento, quando vem, contudo, traz os aromas da serra. Desse quintal, pelo binóculo, pode-se aproximar uma árvore, e ver a fumaça de uma pequena fogueira: um grupo de índios, fazendo “não se pode dizer o quê”. O maracá passa pelas lentes, sagrado maracá!

Nas boas vindas, a frase típica que se ouve nas aldeias do Brasil: “aquilo tudo ali, que o Sr está vendo é nosso”. Todo ruído de carros, o movimento das lojas, o rumor da feira, a próprio tom do viver, embalado pelo consumo de mercadorias, a estrada, mudam de figura quando observado aqui da aldeia, posso pensar que também os olhos de um Fulni-ô vêem ali uma bolha de invasão, poluição e violência, contra o silêncio e a imensidão dos matos, no outro limite da aldeia, ou contra a serra, que é “nossa”, lugar de encantamentos e mistérios, dos quais os índios são especialmente zelosos. À frente do Posto está a praça central, retangular, ladeada por duas fileiras de casas pequenas de alvenaria, com a capelinha ao fundo. Luz elétrica, automóveis usados, televisores, etc. No último censo, a população era de dois mil e quatrocentos índios, uns quatro mil, dizem, contando com os espalhados. A cidade é o outro lado, mas aqui ainda é somente o “lado de cá” dos Fulni-ô, onde é preciso se fazer entender pelo branco, assumir papéis entre eles, adotar seus modos e ritmos, comparecer ao mercado. Aqui, o povo Fulni-ô disfarça crenças, ritos e aspectos da linguagem, colocando-os por trás da blindagem do segredo, de maneira a não permitir a quebra ou o desencanto do mundo simbólico tradicional. Para as extremidades do pátio vão dar as ruas principais, para as quais vão dar outras ruas menores superpovoadas. Há muitas casas de taipa, cobertas de palha, embora muitas sejam de alvenaria e dotadas de luz elétrica. Além dos veículos motorizados, carroças,

jegues, bodes, circulam o tempo todo. Para trás da capela já se adentra a imensidão da caatinga. Uma vereda por entre os mandacarus leva os índios à aldeia secreta do Ouricuri. Lá é o ‘lado de lá’, o lugar, *keixatka*. Aqueles que encontrei receberam-me bem, prontificando-se a colaborar, conforme havíamos combinado em Recife, mas todos com a mesma preocupação: “o Sr sabe que aqui é fogo”, “é só cuidar de ficar longe das partes”, “toma cuidado”. Os olhares têm sempre algo de receio, suspeita, incômodo: “você é antropólogo, não é, mas não vais fazer igual àquele tal de Estevam Pinto, não é? Se bem que nós agora estamos escolados”.

Na casa

As primeiras semanas foram de muitos contatos, as principais conversas na mesa de uma cozinha, indicando apenas que o mundo dos Fulni-ô é mesmo dividido e que uma fé fortíssima os leva a segredar algo muito sério e profundo sobre si mesmos. Mas, inicialmente, nada que se pudesse observar, nem mesmo afirmações oblíquas, truncadas, que me dessem a esperança de elaborar ‘algum texto’, eles se arriscavam a fazer. Nos primeiros cafés da manhã, diante dos visitantes habituados da casa, a sugestão de um colega da Universidade, de que o segredo dos Fulni-ô poderia ser “de polichinelo”, pareceu-me a mais tentadora. Pensei em desistir, mas ao mesmo tempo sentia curiosidade pelo jogo da ocultação.

Percebo, nos dias de permanência na aldeia, a existência de um povo desconhecido. A confusão na relação com esse povo adquire contornos especialmente dramáticos, porque não habita florestas distantes, ao contrário, está muito próximo, freqüentando um mundo demasiadamente familiar, ao mesmo tempo em que reserva um tempo para se furta ao contato, de um modo *sui generis*. Os Fulni-ô são invisíveis para quem pré-concebe o que são e o que fazem no período do ano em que se isolam, para quem não desconfia profundamente das aparências, ou não tem a dimensão do que pode significar a sua dança, por exemplo, para não falar da gramática viva, do Yathê.

O segredo Fulni-ô é tal que frustra qualquer iniciativa de estudo que precise apelar para o segredo. Ser conseqüente com procedimentos científicos implicaria em violar os limites da ética. Mesmo quem se

dispusesse a isso, encontraria enormes dificuldades técnicas, de acesso à informação, e nenhuma garantia contra a mentira deliberada. Ao pesquisador é dado apenas ‘perceber’, coisas que dependem dele enquanto testemunha, nunca ‘comprovar’. Sua etnografia há que ser uma etnografia da limitação, cuja enunciação mais importante é a de que a cultura destes índios conhece todos os dinamismos provocados pela exposição ao outro-invasor, mas sabe individualizar-se em seus modos, com a força de uma resistência ôntica. Os Fulni-ô estão mais íntegros do que são julgados, e vão continuar desconhecidos, enganando os brancos, fugindo ao seu controle, inclusive o cognitivo.

Quem permanece entre eles por algum tempo percebe que a vida gira em torno do Ouricuri. É o principal assunto, o que mais emociona, a ocupação principal. Na *aldeia de cá*, o mais importante é viabilizar a mudança para a *aldeia de lá*. Entre o final de agosto e meados de dezembro, todos os Fulni-ô se mudam, só um motivo muito forte os impediria de fazê-lo, o que seria um infortúnio. Devoção religiosa, interesse no rito, gosto pelo viver ‘lá’ cotidianamente, são motivações fáceis de encontrar na mudança. ‘Lá’ elabora-se uma identidade grupal, os Fulni-ô exercem sua ‘qualidade’, esse é o ponto central. Entre as falas que registrei ao acaso, algumas foram marcantes:

Pois eu digo que sou um legítimo, porque é lá que eu me situo, lá no nosso, na triba.

Nós vai lá fazer as coisas, com aquelas obrigação. Agora..., tem que ficar lá, que é como Fulni-ô mesmo, *sétso, sétso* de verdade, *sétso-ti*. Essa é a nossa alegria.

O jeito de fazer já vem dos troncos, é antes de tudo, antes do branco, antes de tudo, por isso é que um branco não pega, só faz desgraçar, é que aí tem tudo, né, tudo aquilo que você não vai saber. Olha, chupe uma laranja, toma.

Na mudança há mais empolgação e dedicação que nas apreciadas festas populares cristãs da aldeia de cá (onde misturam novenas e missas com dança toré e xamanismo). A mudança encerra um tempo de submissão e pobreza, intercalando-o entre dois Ouricuris. Reativa, também, relações que ficaram adormecidas o resto do ano. O *ritual do Ouricuri* – os

próprios índios aprenderam a se referir a ele como ‘ritual’ – abriga rituais, propriamente ditos, feitos segundo fórmulas ancestrais, supondo a existência de um ‘cosmo’, em cuja concepção se amparam. Já ouvi as expressões ‘deuses’ e ‘donos’, eles comparecem nos rituais, assim como “os antigos caciques e pajés que já morreram”. Como, com que nome, não se diz.

Na mesa da cozinha

Estou sentado à mesa da cozinha, na casa dos meus anfitriões, como faço quase todas as manhãs. Longas conversas já se sucederam, todas elas versando sobre problemas da aldeia de cá, a relação com os brancos, a história do grupo e o modo de vida. Hoje converso com Antonio Joventino, sexagenário, orador do grupo, que anda com frequência descalço. Admiro ele saber “curar cobra” e ele admira eu ler “um livro tão grosso”. Já nos tornamos amigos, aproximados pelo gosto em conversar e fumar. Sei que ele é profundo conhecedor das coisas ‘da religião’ e também que neste momento está preocupado com minha presença ali.

Eu que sou um dos tal dessa idade, eu não sei, eu não sei o que eu vou encontrar lá. Como é que alguém pode dizer? Se dizer é mentira. Tem um capítulo no livro que diz que Deus escreveu, não sei qual, que disse que nem tudo pode ser revelado, então como é que escreve? Se alguém contar pode saber que é mentira, só pode ser, porque não dá. Um que quiser especular vai caçar um grande prejudicamento, para nós e para ele. Se alguém falar é mentira, tem uns que mentem só para ganhar uns trocados, como teve aqueles (os informantes de Estevão Pinto). Acabou que tem uns nomes nos livros, mas você não sabe de nada porque o que falou mentiu. Olhe, se é isso que o Sr quer saber, ninguém vai dizer porque não pode, quer dizer que é porque não sabe. Porque a sua pessoa é amiga e eu já fui vendo que não vai especular. Quer dizer que vai especular só um pouquinho [riso]. Mas o Sr tenha consideração pela gente. Como eu vi que tem, estou dizendo.

Certa feita fomos juntos à cidade e eu tive que ajudá-lo a passar de pedra em pedra para passarmos um alagado. Chovia e no meio das pedras escutei-o dizer em tom de recolhimento; “*flithya-lhá*”. Não nos demoramos ‘na rua’, Joventino recebeu um presente de uma distinta senhora a quem ajudou numa doença, através de suas técnicas e das ervas. Na volta conversamos – ele aceitou – sobre a palavra que havia pronunciado. *Flithya*, a chuva, está entre as coisas cujo nome pode ser acrescido do sufixo ‘*lha*’, o mesmo que se aplica a *Eidjadhá* que traduzem por Deus. Entre tais coisas estão certas árvores: o juazeiro (*lokehá-lha*), a jurema (*boksá-lha*), e está a aldeia do Ouricuri (*keixatká-lha*). Mais a terra, o fumo, o mato, a água, o fogo e os bichos, conforme ia confirmando o ancião. Ao mencionar o sol, contudo, a confirmação cessou e veio o costumeiro silêncio. Percebi que a lista seria exaustiva e que o que contava era o conhecimento de um princípio ordenador que não me seria dado. Era permitido que eu pronunciasse a palavra enquanto continuasse a embaralhar ingenuamente as classes de coisas, mesmo assim com reserva, numa situação coloquial, sem me estender muito sobre uma noção em especial. A menção da palavra *lha* percebi que era provocativa, uma referência, sempre indireta, reticente, ao sagrado e obviamente a uma atitude segredadora ou a discursos segredadores. Procurei tirar proveito do fato.

Através da referência ao sufixo *lhá* pude obter algumas alocações a mais sobre a cortina entre o Ouricuri e o mundo de cá. O Lima, jovem lavrador, professor voluntário na escola de Marilene¹, afirma ao falar sobre *lhá*:

¹ É a dona da casa onde eu estava. Marilene de Sá é professora do Posto e empreendeu um trabalho admirado por todos, comentado na Universidade Federal de Pernambuco. Com recursos próprios e algumas doações, contruiu o Centro de Língua e Cultura Fulni-ô, num espaço reservado e bem vigiado da aldeia de cá, “virado para o lado de lá, é claro”. Duas salas para aulas e outras atividades, onde cerca de cento e oitenta crianças e adolescentes são estimulados “a falar e pensar como Fulni-ô”. Marilene concebeu um método próprio de ensino da língua, escrevendo-a com o auxílio de convenções fonéticas. Outra atividade que desempenha é a coleta de relatos dos anciãos, considerados de grande sabedoria pelo grupo, como o legendário Tuxinixê. Faz isso desde a adolescência, por paixão, sendo que muitos dos seus informantes já morreram. É a etnógrafa indígena do grupo, seu material está guardado sobre o armário do quarto do casal, cuidadosamente trancado: “branco nenhum vai ler”.

Aí já é daquela outra língua, aquela que precisa... Porque tem o Yathê que nós fala e aquele Yathê que tem aqueles que sabe, aí já muda tudo, são outras palavra.

Do depoente, o velho Manacés, vem a constatação: “sem o Ouricuri nós fracassa”. Antônio Joventino poderá:

Não tem que saber do Ouricuri, alguém como o Sr. Aquilo lá é o nosso. Nós vai lá, é aquela vidinha, aí ficamos lá, fazendo as coisas que é do índio, como se diz, que branco assim não pode ver. Se eu falar para o Sr., o Sr. não acredita, mas é: um assim como o Sr. não adianta querer aprender a língua, porque não nasceu, não é nascido. Que dirá o Ouricuri! Não é por mim, nem pelo Sr. Mesmo que eu falasse, no que é que ia dar? Ia dar no dismantelo, como é que ia ficar depois? Já pensou? É uma coisa que vem do índio, que é mais antiga que tudo, mais que o tempo da guerra², mais que o reis, mais que tudo. *Kla'í* [o branco] não tem a qualidade de entender. E não pode, porque não pode, ô xente! Porque nós não deixa, e também que nós sofre as consequência. Que é isso! Já pensou!

Certa ocasião, muitos Fulni-ô na cozinha, após uma discussão sobre a santíssima trindade, iniciou-se uma prosa de alguns minutos em yathê, favorecida pelo meu ar de quem está perdido. Reconheci palavras, estavam batendo em meus ouvidos ‘os nomes’ que jamais suportariam me ouvir dizendo: os dos deuses e emblemas. Vejo um grupo de homens falando numa língua viva de uma religião viva, como que ocultos atrás dos bigodes, óculos e roupas. É preciso pensar em inacessibilidade e ética.

Penso nas coisas fragmentadas e enviezadas que já me foram ditas sobre o Ouricuri:

“Lá nós tira a camisa”. “Lá nós dorme no chão purinho”. “Lá nós entra no mato de noite, descalço, sem arma e sem lanterna.” “Lá

² A Guerra do Paraguai, para a qual os homens foram conscritos à força e da qual poucos voltaram, ainda está entre os fatos lembrados pela história oral do grupo.

não tem domingo nem sabo, nem carece de relógio”. “No sonho nós continua..., ...trabalhando”.

Um toré

Na manhã de quatro de agosto de 1989, ao acordar, já havia gente na cozinha. Lá irrompi novamente, toalha no braço, escova e pasta. Os olhares agraciavam o visitante, escolhido para ser o homenageado do Toré que aconteceria naquele dia, falavam yathê. Sento para o café em frente ao pessoal da casa, alguém comenta: “quer dizer que é hoje, né, Seu Miguel”. No bate-papo, os mesmos assuntos de branco, o mesmo sorriso de complacência ao simpático ignorante, as mesmas referências à minha enigmática e admirável sabedoria de ‘homem estudado’, que ninguém nunca viu. E a mesma sensação de que alguma outra coisa está acontecendo, em yathê.

Das outras vezes que vi o toré, fiquei admirado.

É, mas aqueles que o Sr viu é só a brincadeira, quer dizer, esse também, mas já...

O local escolhido é um salão no Centro de Língua, muitos índios, umas cinquenta pessoas, já ocupam as laterais, deixando um claro no meio. Num canto, os dançarinos, gente que eu já havia visto na rua, assumem uma seriedade e circunscrição incomuns. Homens e mulheres que normalmente eu vejo cansados pelo trabalho e com ar humilhado, estão banhados e penteados e conversam na língua sobre um assunto no qual são visivelmente doutos. Um deles olha para mim, como para certificar-se de que eu estou à distância, e sorri. Os homens, três pares de dançarinos, estão de calças e camisas brancas e de sandálias de dedo. As mulheres, quatro pares, usam vestidos iguais, com desenhos geométricos e cores berrantes. Sento no lugar do homenageado, Marilene à minha esquerda, com jeito de quem tem um papel a cumprir. Muita conversa e risos, os dançarinos postam-se em fila dupla, o dois homens da frente com as grandes flautas, seguidos pelo par de maracás, a outra dupla masculina e as duplas femininas. Tiram as sandálias.

O som de um dos maracás faz todos calarem-se subitamente e permanece alguns segundos em vibração contínua. O orador, o índio Joventino, realiza uma prédica, apontando para mim com as mãos calçadas. O que ele disse não quiseram traduzir. Um breve silêncio e inicia-se o canto, marcado pela dupla de maracás, por passos ritmados e acompanhado por uma melodia, tirada do som grave e abafado das flautas. Os cantos repetem frases simples, como “hêa-hêa-hêa”, duas vezes, descendo de tom de uma para a outra, seguido de “hêa-hêa-hêa-hêa-hêa”, mais duas vezes, num tom mais baixo, percorrendo todo o espaço. Sempre conservam a paridade das filas, que vão juntas, ou se destacam para realizar movimentos que descrevem linhas simétricas. Os dois primeiros cantos acompanham coreografias singelas. Antes de iniciarem o terceiro, um tocador de maracá diz algo a Marilene, que me olha como se eu fosse ser brindado. O movimento que coreografaram a seguir marca uma figura na minha lembrança, da qual virei depois a saber o significado. Os movimentos e as linhas que traçam tornam-se admiravelmente complicados. Os dançarinos e alguns assistentes miram o ar, com uma expressão parecida à de Manacés e Arlindo, ao manipularem a Jurema, no preparo de uma poção. Marilene olha-me, vez por outra, com um misto de orgulho e prudência. “Não é todo branco que vê o que você viu”, disse-me depois, “não é nada, mas já é.”

Numa das voltas pela sala, a fila encaminha-se para nós. As duas flautas, dois tubos de facheiro de cerca de um metro e meio, envolvidas em feltro verde, aproximam-se, como que para serem reverenciadas, fazendo-se mais audíveis, os tocadores sempre curvados sobre elas. Trazem a abertura para junto ao nosso corpo, em movimentos de sobe e desce, como se quisessem nos banhar pelo som. Ao se aproximarem as flautas, vejo que a índia ao meu lado baixou os olhos por um segundo, com uma seriedade e reverência tão profundas que só consigo olhar os instrumentos de soslaio. Ouço sair de dentro das flautas algo muito parecido com uma voz humana, grave e chorosa. “Ela fala”, me diriam depois. As filas continuam a serpentear e novamente compõem no ar a mesma figura, um peixe, saltando e mergulhando numa lagoa. Os olhares alegram-se.

Ao terminar a apresentação, os maracás permanecem vibrando mais alguns segundos, e param num golpe, fazendo os dançarinos como que acordarem de um transe. Depois conversam muito na língua. Cum-

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

primento alguns participantes, agradeço e elogio a riqueza de detalhes. Saio para o terreiro, acompanhado de um deles, primo do dono da casa em que estou. Agachamos juntos para fumar, parecemos mais próximos após a dança:

Você precisa ver aqueles... Tem para todo bichinho.

Tem uns que são especiais?

É coisa de lá, nós faz aqui também quando deve. Mas aí você....

Quer dizer que o Ouricuri não acaba quando os índios voltam?

Não acaba porque tem as obrigação.

Quando alguém precisa de cura, por exemplo?

Faz cura, faz tudo, e já vai dançando. Amanhã tem um na casa lá em frente, não vai dar para você nem sair na porta.

No caminho de volta, um dos participantes se aproxima, sorri: “Quer dizer que o Sr. viu? Viu mas não viu, não é?”

A conversa que mantém entre si, que eu entendo mas não entendo, reforça a convicção de que os outros nomes de entidades totêmicas que encontrei não são simples lembranças, algo que, muitos afirmam, existe apenas no discurso. Interessante seria saber como os clãs operam no ritual, mas impossível. O importante é dizer que existem, a partir de um testemunho, assim como observar que o tempo possui uma significação diversa, o tempo e o movimento do sol no céu, o tempo e a relação sonho-consciência, experimentada de um modo particular. Observar a força da gramática, do xamanismo e da medicina.

A única exceção possível ao quadro de incomunicabilidade, raro para quem quer se aproximar do alcance surpreendente da resistência Fulni-ô, é a possibilidade de obter fragmentos, ínfimos, indiretos, pré-interpretados, mas que nas circunstâncias dadas possuíram o impacto da surpresa. É o que se pode ter, aquilo que, no pesquisador produziu o efeito da confirmação: o povo Fulni-ô não é encontrado nas ruas de Águas Belas, eis um exemplo da violência moral que resulta de um olhar.

Essa rotação de perspectiva é difícil, pois enfrenta uma noção de realidade excessivamente tranqüila em relação a evidências. Ao pé da Serra do Comunaty não há evidências. Uma vida sazonal numa outra aldeia, a integridade do mistério, expressa pelo segredo, uma língua falada, com seus níveis originais de rebuscamento, sugerem uma distância incomum em quadros de contato como o desse lugar. O tipo de preservação escolhido pelos Fulni-ô implica sua invisibilidade.

No telhado da capela

É manhã de sábado, véspera da abertura do Ouricuri. Subo no telhado da pequena capela para ceder um pouco de fumo a um índio que está lá em cima, consertando as telhas. Sentamos ambos na cumeeira, ele apressado porque a família já foi, eu querendo deter-me na visão de uma cena que não esquecerei jamais. Há dias a aldeia mergulhou numa grande agitação, as visitas, as conversas, os afazeres, passaram a girar em torno dos preparativos para a mudança. Parentes que chegaram de longe, gente que sacrificou emprego, um velho que talvez vá morrer lá, conforme planejou. Quem vai com quem, o que se levará, como será transportado. No dia de hoje, logo às primeiras horas, a maior parte da aldeia costuma ir de mudança. Há um grande rumor de homens e veículos, levam tudo o que podem carregar, à maneira de retirantes. Vejo daqui de cima, perdendo-se na vastidão da caatinga, uma longa fila de carroças, jeeps, animais carregados, transportando fogões, mesas, trouxas de roupas, panelas, colchões. Animais de criação vão amarrados, muita gente segue a pé. Vejo um povo inteiro se mudando, pobre, levando objetos surrados, mas em grande euforia, dirigindo-se a algo que a ninguém mais é dado saber.

Declarações enigmáticas, colhidas nos dias passados, ainda fazem eco junto à imagem do povo que muda:

Lá nós pega força.
Lá nós tira o que vai acontecer.
Lá é tudo como é do nosso jeito.
Lá o branco já morreu.
Lá até a sombra do branco faz mal.

Durante pelo menos uma hora, observo as famílias se irem, as casas se fechando. É meio dia, a longa fila recolhe sua cauda, já não vejo mais que a vegetação retorcida, a imagem de algo impenetrável. Apenas alguns retardatários se apressam. Volto o olhar para a aldeia e a vejo quase vazia, os Fulni-ô não estão mais do lado de cá. Que nome dar ao motivo que faz toda uma sociedade sair do seu espaço e viver três meses num outro lugar, do qual sonega qualquer informação direta? Ritual? Religião? Será que a realidade Fulni-ô é a do lado de cá, na qual a outra está subsumida, ou será que esta ótica não sela o triunfo de uma ilusão? Talvez os Fulni-ô se riam disso. A vista do alto da capela não será eloquente quanto ao imperscrutável, às dimensões insuspeitadas do distanciamento dos Fulni-ô. Para mim a aldeia está vazia mesmo quando todos estão aqui, tal é o segredo, a atitude que domina o *ethos* grupal na relação com o mundo dos brancos. Ao segredar segregam, respondendo aos séculos de humilhação. Evitam também o julgamento, fatal, de que aquilo é uma crença, enquanto que o real está do lado de cá, evitam a incompreensão, o preconceito, a contaminação pelo ceticismo, características da visão que deles têm os águasbelenses e, a princípio, todos os demais ‘brancos’.

Dentro e mais longe da outra aldeia

Chega o domingo, o dia da abertura do Ouricuri. Chove bastante, mas o sol aparece entre uma pancada e outra. O Ouricuri ainda está desativado, “hoje a noite começa”, disse-me exultante o primeiro índio que encontrei.

Já nas primeiras horas do dia, na estradinha que leva à outra aldeia, há um movimento diferente. Nesse dia, pela manhã, e somente pela manhã, os não-Fulni-ô são admitidos, no pátio sagrado, exatamente no lugar onde nunca pisam, mas somente numa parte dele. Vêm às centenas, por motivos variados, mas um interesse domina este estranho encontro: ao chegar mais ou menos o meio-dia, os Fulni-ô irão despachá-los sumariamente. Um ritual de despedida, uma ruptura, será encenada.

Logo ao chegar na aldeia ouricuriana sou tomado pela visão de um lugar fora do tempo e fora do mundo. Um amontoado de telhados de

barro e palha, de casas pequenas, menores que as comuns, sob o qual cruzam ruas estreitas e irregulares. Lembra Canudos, na descrição de Euclides da Cunha. As ruas principais descem para um pátio mais ou menos circular, onde ocorrem os rituais. Um ritual de abertura ocorrerá esta noite. Os índios mudaram, impossível dizer como, a impressão é a de que estão mais consigo mesmos. Há uma satisfação em viver, um clima de aconchego que me lembra a aldeia Kayapó Xikrin no Pará, ou as aldeias indígenas mais isoladas. O espaço das casas circunda uma metade do pátio, enquanto a outra é envolvida pela mata. Uma linha imaginária separa a ambas. No Ouricuri, existe ainda um outro lado de lá! Próximo à linha, neste 'outro lado de lá', encontra-se o Juazeiro (*Zizyphus joazeiro*) sagrado, a poucos passos da fronteira, como um guardião. Ninguém que não seja Fulni-ô e do sexo masculino transpõe a linha separadora. Galpões vazados cercam a outra metade, onde os homens dormem à noite, quando não preferem, como a maioria, dormir ao relento. Ao fundo há uma grande parede, rebocada e caiada, a imagem bem concretizada da minha investigação. Ainda atrás desta parede, há mais um lado de lá, mais internalizado e secreto. Vejo apenas as copas das grandes árvores lá de trás, sob elas o que acontece é reservado apenas aos homens maduros e ao jovens já iniciados. Atrás dela, sob o arvoredado, mora o que é mais forte no mistério, embora em volta do Juazeiro, no pátio, nas casas, no Ouricuri todo, o mistério e a intimidade parem no ar. Guardá-lo é o que estimula a solidariedade de um povo. Afinal, o que sabem os brancos?

Mas, nesta manhã, os brancos estão ali, prontos para ser chutados para fora. Vêm autoridades da FUNAI, com um séquito de funcionários, vêm políticos, homens bem sucedidos da cidade, vem o bispo de Garanhuns que oficiará uma missa 'de confraternização'. Muitos veículos estacionam à chegada, antes do espaço das casas. Chega um caminhão comromeiros, gente que normalmente despreza os índios, mas que nesta manhã busca em seu espaço a 'força', a 'pureza' que potenciará suas preces e pedidos. Muitos vêm para dizer que estiveram aqui, num lugar incomum. Outros vêm para encomendar um benefício ao poder dos 'caboclos', considerados 'bons para rezar'. Todos passarão pela frente da linha imaginária, como de uma vitrine, sem atentar para o fato de que aquele sentinela Fulni-ô que lá está, braços cruzados e olhar penetrante, também os vê, possivelmente assiste o espetáculo dos invasores que não

conseguiram roubar o segredo, nem perturbar o mistério, na sua simplicidade.

A mística do poder espiritual dos ‘caboclos’, que pela sua ‘inocência’ atinge uma ‘devoção pura’, do seu poder de cura, pelo conhecimento e capacidade de manipulação de ervas especiais, é o que mais atrai a população regional. É interessante observar que um ‘caboclo’ semelhante é evocado nos rituais de tipo umbandístico, o curador, aquele que sabe das ervas e mora na mata. Alguns homens de meia idade e velhos Fulni-ô falam de uma ‘ciência’, ‘que vem daqui’ (do Ouricuri) e que consiste num conhecimento vasto e hermético sobre o poder dos vegetais. A invocação dos ‘donos’, seu agradecimento com tabaco, as técnicas mágicas de extração e preparo das ervas, são saberes que distinguem esses homens. É provável que um culto ao caboclo, como esse, tenha caminhado do interior para as capitais litorâneas, e se absorvido aos cultos umbandísticos.

Entre os Fulni-ô é usada a Jurema (*Mimosa hostilis*), não se pode saber como e em que circunstâncias. Na aldeia de Águas Belas fiz amizade com dois anciãos hábeis no seu preparo. Disseram-me apenas que ela ‘concentra’ e que ‘apura o camarada’, devendo ser dada aos outros como remédio, em casos de grande perturbação da alma. Os índios Tuxá, os Xucurú e outros do Nordeste também a utilizam. Em Recife, ela é objeto de um culto, em volta do qual formou-se uma seita religiosa, um culto que certamente foi levado para lá pelos índios. Um dos anciãos ofereceu-me uma garrafada, feita segundo técnica nativa local. No seu preparo, além de certas espécies vegetais, também entrou a Jurema, em pequena quantidade. “Vai te dar saúde e te defender”, “é bom para aqui, aqui e aqui”, disse-me um dos preparadores, apontando o peito, a boca e a testa. Vi a poção sendo preparada e uma fórmula sendo recitada em *yathê*, quando um dos homens colocou a Jurema no caldeirão. Inúteis foram os meus esforços para descobrir o que dizia, embora tenha ouvido falar, pela primeira vez no ‘dono’, e um detalhe da técnica de extração da raiz tenha sido revelado. Por ele, aliás, é possível perceber quão minucioso deve ser o sistema de magia Fulni-ô. De resto, reafirmou-se a importância do Ouricuri como o lugar e o tempo em que os índios reencontram e reafirmam seu saber, sua compreensão do mundo: “tudo está baseado lá”, “é nossa escola”, “sem o que acontece lá, nós fracassava”.

Finalmente me vejo lá, quer dizer, aqui. Mas aqui é onde a distância está mais exacerbada, justamente pela proximidade física. Alguém me disse que se um branco pudesse ver o que acontece, sentir-se-ia “feito cego no cinema”. É assim que me sinto, a um passo da linha que interdita o lugar dos espíritos aos estrangeiros e às mulheres. Não posso dar nem mais um passo em direção ao Juazeiro sagrado, isto atrai meu olhar, que se fixa nele. Uma árvore já é um mistério.

À minha volta uma multidão de *kla'i* e *m'lati* superlota o lado de cá do pátio, onde a missa começou. Interessante o que está acontecendo, pergunta o bispo: “Quem é branco aqui?” Quase todos erguem o braço, brancos, mestiços e negros. “Quem é índio?” No máximo uns dez acenam, entre o riso geral. O bispo procura disfarçar a gafe. Um índio, Zé de Moça, preocupa-se em assoar o nariz da filha, em meio à contrição geral. Nesse momento, os índios estão ocupados, ou em cuidar das casas, ou na costumeira distribuição de carne. Quatro bois, que foram esquartejados ao pé de uma árvore, são divididos entre as famílias, sob as ordens do ‘pajé’, quem chama o nome do homem da casa. São quatrocentos e sessenta e quatro pedaços, ao final. O chefe da FUNAI faz-se fotografar com a mão no ombro do ‘cacique’ e um sorriso franco. Barraquinhas para vender tapioca, sanduíches e caldo de cana aparecem nas laterais do pátio. Muitos pedem para os meninos índios amarrarem fitas coloridas nos ramos do Juazeiro, como sinal de uma graça recebida. Visito algumas casas e colho opiniões semelhantes à de Marilene, cuja casa, aqui, tem apenas dois cômodos: “Não vejo a hora que essa bagunça de branco acabe, para ficar só nós”. Os Fulni-ô recebem os brancos, entre outras coisas, para reclamar: “sujam tudo”, “ficam que nem besta”, “se alguém passar da linha nós mata”, “se alguém passar muito da hora vai levar pêia”, “o pessoal do Governo é cínico”. Na casa de uma estimada anciã havia uma novena, contei dezoito beatas *m'lati* e duas índias. Volto ao pátio, onde é grande a confusão e vejo passar uma estátua, tamanho natural, do padre Cícero, ornada com flores de plástico. Próximo ao meio dia, os índios já estão contrariados, disse-me um deles: “o Senhor sabia que daqui a pouco nós vai varrer isso tudo bem varrido? É só esse pessoal sair nós cai na vassoura. Aí, depois sim...” Encontrei um rapaz que se dedica, sempre que vai à cidade grande, junto com companheiros, à caça aos livros de Estevão Pinto: “pegamo, rasgamo e jogamo fora, um dia não vai ficar nenhum”.

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Encontrei o velho Manacés, um amigo, e passeamos nas cercanias da aldeia, próximo a uma lagoa, onde meninos índios banham-se alegremente. Novamente tive a impressão de uma aldeia isolada. Creio que é isto que os Fulni-ô sentem aqui, o que lhes dá uma profunda satisfação. Sentamos sobre uma pedra e conversamos longamente, a princípio com certa formalidade, por causa do gravador, que depois foi esquecido. No jogo da ocultação, ‘falamos’ sobre o segredo:

(...) aqui, quem sai da obediência perde. Dá gosto ver em volta da fogueira, nós, *sêtsó*, que tem tudo no sistema nosso, que entende as obrigação e vive como o índio mesmo, longe da ambição. Quem não liga se lasca, enfraquece. É três mês sem ir com mulher, não pode nem pensar, três mês sem bebida... Quando eu era moço eu bebia e ia na zona, mas na época nossa eu parava. Tem que ser assim, senão não vira, não acontece nada, só prejudica. Quem traz na obrigação é o índio mesmo. Por isso é que dorme separado, os home ali, no foguinho, às vez com a chuva. E não adoce não, porque é da qualidade nossa e também..., né? Agora, o que faz não pode saber, senão já viu...

Aqui cada um pertence a uma parte...?

É, uns pertence aqui, outros pertence acolá.

Em quantas partes é que divide?

Nós não divide, olha, aí já entra...

Está todo mundo feliz, não é?

Faz gosto ver todo mundo aqui, que é a nossa união que nós se une. Só tem umas família que vem do Cariri, porque casaram aqui, já vem casando. Até eles não sabe direito. Tem o particular deles lá em Colégio [Porto Real do Colégio], mas é mais fraco. Que índio é o Fulni-ô, o legítimo, que é mais antigo.

Ah!

Quando Pai Eterno mandou o Gabriel, diz que depois que encheu tudo foi baixando a água, aí já encontrou o índio. Tava um assim [segura o chapéu contra o peito e olha pra o céu], aí ele voltou e disse ao Senhor o que tinha visto. Diz que Deus disse: ah, Gabriel, aquele é o índio. Agora, naqueles tempo nós já sabia. [longo silêncio] É isto, então o senhor já sabe, só precisava entender. Só que aí não dá, mas já é meio chegado para o índio, então o pessoal lhe tem amizade. Se viu alguma coisa não vai traír nós, falando o que não pode entender, que nem uns que fizeram.

Sob o sol das onze e meia, rosto suado, entre as baforadas de tabaco, sinto algo como uma suspeita, de algo que não se pode afirmar, mas que também não se pode negar. Estamos absortos, eu pensando em mundos paralelos, quando o velho pronuncia para dentro algo que diz tudo, mais um exemplo da informação espontânea e truncada que recebo diariamente: “Eles estão aí”. A maneira como me olha inibe qualquer veleidade de perguntar quem são, quantos são, etc. Pelo contrário, compreendo que os brancos lhe pareçam estúpidos. ‘Eles’ são seres que povoam o mundo, que se relacionam entre si e ordenam as relações entre os homens na aldeia ouricuriana. Isto é possível constatar, indevido interpretar e explicar seria criminoso. A existência destes seres tem a ver com os objetivos e motivações da vida na aldeia Fulni-ô verdadeira, dentre os quais a obtenção da força *eididi* e a proteção contra acidentes e malefícios. “Para falar de *eididi*”, alguém me disse, “tinha que falar de tudo”, acrescentando, como sempre, “e não dá”. “*Eididi* é força, tá, mas aí varia, tem muitas.”

Seria uma espécie de crueldade submeter verdades tão caras ao olhar dos brancos, um risco, provocado pelo vazio ético que permeia as relações étnicas. Com o segredo os índios podem acreditar em tudo o que acreditam, em paz. Podem também viver, quando entre os brancos, tudo o que lhes é dado viver, sem contaminação. Há paixão, empolgação, naqueles que viverão aqui por três meses.

Volto ao pátio, onde a pantomima da missa já acabou e os visitantes começam a se dispersar. Meu companheiro foi almoçar na casa de parentes e, ao nos despedirmos, deu-me um punhado de uma erva poderosa, para me defender. Noto que a indiferença dos índios para com os visitantes aumentou. Alguns motores já estão roncando na saída da

aldeia. Tento, em vão, obter a ajuda de alguém para conversar com o velho ‘pajé’ Julião que é mouco. Sento num tronco de árvore, junto à lateral do pátio, a um passo da linha divisória. Não há tempo para mais nenhum contato, mais nenhuma estratégia pessoal de segregar, mais nenhum discurso oblíquo sobre o mundo e a diferença cultural. Olho o Juazeiro, este não tem espinhos (o único no mundo que não tem, segundo os índios), vejo um grupo compacto agachado próximo a ele. Será esta noite a ‘abertura’ e nos próximos quinze dias ninguém sairá daqui, nem mesmo para ir à feira, dia de segunda feira. Certamente os homens estarão em volta do fogo, dançarinos irromperão no pátio, após percorrerem as casas conclamando membros de determinados clãs a comparecerem ao cerimonial. Estevão Pinto descreveu este primeiro momento do rito, a abertura, embora os índios digam que descreveu errado, principalmente ao entrar nos detalhes. Isto aumenta a raiva que sentem do velho etnógrafo. Não sei quem tem razão, evidentemente. As fórmulas, as pinturas corporais, a relação entre os clãs no ritual, a invocação dos seres espirituais e toda a cosmologia implícita não devem me interessar. Gostaria de detalhar algumas destas coisas, indo direto ao ponto: a resistência das representações nativas. Mas o importante, afinal, é que elas existam, surpreendentemente, apesar das condições impostas pela dinâmica do contato. Na verdade, o que importa é o tipo de contato que historicamente se estabelece. No Ouricuri são refeitas as bases de um entendimento do mundo e de tudo o que nele habita. Imagino que haverá júbilo, os ‘deuses’ continuam vivos e continuarão a favorecer o povo. Haverá muitos ‘trabalhos’ para provocar a cooperação das ‘forças’, representadas por certas plantas e animais, muita alegria com os bons presságios e tristeza com os maus, por exemplo, em que família haverá morte este ano. Com retalhos de informações soltas, costuro em minha imaginação as imagens de um real provável. De qualquer maneira, é bom estar neste lugar, onde, nas noites, ocorrerão encomendas mágicas e revelações, onde os sonhos serão interpretados com especial sabedoria.

Pelo sonho é que a gente sabe. O índio sonha direto, mais quando está aqui, claro. O que é você nunca vai saber, mas no sonho do índio é que acontece. Mesmo sonhando a gente continua...
...trabalhando.

Neste lugar, de onde se avistam torres de transmissão de eletricidade e ouve-se, distante, os ruídos de uma rodovia, um povo comparece, nas noites, a beira do fogo, para ouvir mensagens e receber dádivas de certos entes de quem se orgulham de ser os conhecedores exclusivos. Reserva-se, contempla-se através de seus totens, orgulha-se de resistir e de seguir existindo. É como se escapasse de uma história que não é a sua, impusesse seu caminho, uma gloriosa originalidade. Durante três meses afastam-se do sexo, das bebidas alcoólicas, do conforto urbano (aqueles que dele usufruem), horrorizando-se com a presença de um simples rádio de pilha. No Ouricuri, creio que o que acontece de mais importante são encontros. Encontros para trocas que normalmente não fazem, por causa do mercado, encontros com parentes de outros lugares, com parceiros, atores de um mesmo rito, encontros com aqueles que, mortos, habitam algum lugar do qual ficam mais próximos.

É pouco mais que meio dia no Ouricuri, mas é possível antever o fogo iluminando, na noite escura, os rostos tomados de alegria e expectativa. Vejo um grupo de homens, como aquele perto do Juazeiro. Eles fumam, falam em *yathê* sobre o encaminhamento dos ritos. Homens ‘*sétso-ti*’, prontos para contatos dos quais sairão refeitos, confirmados em sua ‘qualidade’, dignificados. Desde que o primeiro jesuíta pisou aqui, em 1681, passando pela Guerra do Paraguai, que conscreveu e assassinou metade da população masculina na época, passando pelo roubo das terras, pela varíola, pelos incêndios e atentados contra a aldeia, no início do século, pela chegada da luz elétrica e da televisão, os Fulni-ô, os índios da Serra do Comunaty, continuam resistindo. Tudo porque existe alguma coisa ‘no meio do céu’, alguma coisa que ‘você não pode saber, mas é lá que está’. É o mistério, o que para os estrangeiros reveste-se com a forma do segredo. Entre os rostos que desfilam na noite, vejo o dos meus amigos, alegres, transformados, embalados pelo canto, pela música das flautas e pelos maracás. Meu devaneio não dura muito: “o senhor é o antropólogo? Olhe, o pajé está lhe chamando.”

Volto ao dia, há um menino do meu lado, despertando-me para a imagem do Juazeiro, e para o adiantado da hora. Digo que sim, que já vou, após refazer-me do impacto. Alguém passa com uma moderna câmera de vídeo que não pôde ser disparada.

A árvore sagrada está bem à minha frente, mais alguns minutos e não a verei mais. Nomes sagrados me vêm à lembrança, impronunciá-

veis, intraduzíveis, como querem os seus inventores, imperscrutáveis. Conceitos sagrados que não sei encaixar num sistema. Nome de totens, imagens de uma natureza que não compreendo, gestos que vi de relance, frases, todos os estilhaços do mistério dos Fulni-ô dançando no ar, atravessam minha memória, antes de sair de perto do Juazeiro. É isso que faz as imagens imaginadas da noite parecerem a coisa mais forte que tenho, mesmo não podendo jamais saber do que se passa, é nelas que se consuma o mistério.

Por sorte o 'pajé' não está mais por perto. Pergunto por ele e tomo o cominho oposto ao que me foi apontado, para ganhar algum tempo, mostrando a todos que estou de saída. Por alguns minutos posso ver os Fulni-ô a sós na aldeia ouricuriana. Fazem de conta que não me vêem, o último branco a permanecer ali. Não é mais uma impressão a de que se trata de uma aldeia isolada. Por toda parte, entre as ruelas, no pátio, escuto o *yathê*, sinto o cheiro do tabaco, a felicidade das crianças que correm por toda parte. Trata-se de um convívio íntimo, intenso, que nunca conheci. Todas as portas e janelas estão abertas. Vejo um menino urinando na terra. O ouricuri é cálido, o aroma dos fogões a lenha, os varais, as mulheres sentadas nas soleiras a trançarem a palha. Vejo um tipo de satisfação rara no rosto de um homem, o que me confirma que uma grande transformação se deu com a baldeação.

Já não posso mais disfarçar, os olhares já estão se tornando duros. Devo sair daqui, se não quiser ter a zanga dos meus amigos. Vou até a casa do 'pajé' que não está mas deixou um recado: o 'cacique' aguarda-me na entrada da aldeia, para conduzir-me de carro, à rua. Ainda passo pela casa de Marilene e ela se despede olhando-me com uma certa piedade. Entendo.

Alguns encontros reveladores da ocultação

Vinte minutos de automóvel foram suficientes para colocar diante de mim a praça central de Águas Belas, onde o cacique largou-me. Não há nenhum Fulni-ô à vista. Os brancos parecem mais gordos, saudáveis e poderosos. Em contraste, os índios parecem tem mais vivacidade e humildade, palavras que adjetivam o mistério. A mudança foi brusca,

ainda guardo a reverberação do sol na vegetação catingueira e o Ouricuri sendo deixado para trás. Lá eles ficaram.

Mais duas horas e o ônibus de Recife entrará na cidade, talvez seja melhor ir, sem pensar no que se tem na bagagem. Vejo um homem mexendo na gaveta da caixa registradora no armazém, vejo policiais inamistosos, um homem armado, a cavalo, uma menina prostituta tomando sorvete, e os pés do motorista que dorme na boleia de um caminhão, no posto de gasolina deserto. Escuto os terríveis acordes do programa de Silvio Santos na TV, prenunciando a tarde de domingo que se inicia. A buchada é um prato que recende, em toda cidade sinto um cheiro forte de pasto. Na porta do banco, um cartaz de propaganda diz literalmente “deixe o seu dinheiro trabalhar por você”, passa um homem bêbado. De um certo ponto da praça, quase na última rua lateral, vejo, acima da colina, a aldeia de cá. Está como sempre a vi, mas vazia. Tenho a chave da casa de Cícero e Marilene, para usar quando voltar, em dezembro, antes da re-mudança dos Fulni-ô. Resolvo ir para lá e ficar mais uns dias, na casa vazia, na aldeia vazia, devido a um problema de ordem bancária.

À noite vi TV e dormi cedo, mas ainda com a noite escura a cidade ao lado tornou-se barulhenta, os carros de boi a gemer e o gado a mugir, pois estava sendo preparada a feira. Se algum índio viesse, este seria um bom momento para conversar. Contudo, ninguém apareceu, nesta segunda-feira, como não aparecerá na próxima. Nas duas primeiras semanas eles se absorvem inteiramente na vida de lá. À tarde voltou o silêncio e a chuva. Na geladeira há carvão e água, e um limão.

Todas as quatrocentas casas estão fechadas, as ruas estão silenciosas e cheias de barro pisado, o céu está cinzento e a ventania agita as bananeiras. Nas noites, a amizade de um cachorro me permite sair de casa, só para andar e respirar. Às vezes sinto-me a vontade, todos saíram, às vezes sinto medo, carrego uma pergunta muito forte: o que é este lugar? Sob um luar de lua cheia, ruas de um labirinto de casas fechadas, com quintais escuros, ruas cheias de sombras. Imagino que esta luz está batendo nos telhados do Ouricuri, onde os labirintos são ainda mais estreitos. As crianças devem estar a sono solto. As mulheres e *‘aqueles que não foram’* (!?) aguardam a entrada, no pátio, vindo do ‘outro lado de lá’, da fila de dançarinos pintados e vestidos com fibra de ouricuri. Aqui, na

noite em que fui à grande praça central, encontrei-a iluminada a neón e deserta.

Nesses dias tenho a sensação de esperar, apenas esperar. Meu lazer é apanhar frutas nos quintais e ouvir os discos de Luis Gonzaga que os donos da casa colocaram à minha disposição. Certa noite, sonhei com a noite em que vi o pátio, tive a sensação de um parque de diversões iluminado, às três horas da madrugada, sem ninguém. Um vaqueiro encourado atravessou o centro deserto da aldeia, perdendo-se, em seguida, para além dele, na escuridão. Corri até o mato mas, ao assobiar, meu cão não atendeu, estava na vereda do Ouricuri e precisava voltar. Ao pegar a direção da aldeia de cá, senti a aproximação de uma jovem de traços indígenas, com o corpo moreno sob um tecido fino, e o dedo mínimo sangrando. Sorri com malícia e também desapareceu, na escuridão do entorno. Outra noite, foi um baile de máscaras numa rua boêmia de São Paulo: indagava aos mascarados pelo paradeiro da minha mochila, com fumo, gravador, notas e tudo o mais, que me havia sido misteriosamente confiscada. Tais sonhos fazem parte da minha experiência, como os passeios na aldeia vazia, as noites na casa solitária, e a espera, algo faminta, de uma ordem bancária. Quando esta chegou, aprontei-me para ir, mas naquela noite chegou o ‘tio Jaime’, parente de Marilene: a aldeia começaria a receber então alguns visitantes.

Tratava-se de parentes considerados não-índios que, por força de suas histórias de vida eram ‘foras-do-ouricuri’. Era necessário esperar pela passagem dos donos da casa, a caminho da feira, para que soubessem da chegada de um novo hóspede. Ele usava pulseiras e colares ‘indígenas’, tocava violão e compunha forró e *blues*, cantava em festas e clubes e usava a alcunha de ‘Jimmy Califórnia’. Era também praticante da seita Hare-Krishna, embora falasse de Umbanda, era juiz de futebol (organizara um time de Fulni-ôs treinado nas ladeiras da serra e invencível na região), viajante e negociador de pedras preciosas. Um pouco depois dele, chegaram dois outros rapazes, um prático em sapataria e o outro operário em Recife, ambos, curiosamente, para casar, morar com os sogros, se estabelecendo nos lotes de terra destes, às custas do trabalho próprio, pois eram filhos de mães Fulni-ô. Um deles afirmou: “...eu não sou, mas tenho o sangue e minha noiva está lá, meu filho eu boto ele pequenininho, para ele adquirir com a mãe, aí eu quero ver...”

Para agradar aos sogros, ambos arranjaram armas e fazíamos a ronda noturna, os quatro, Jimmy a cantar.

Apareceu ainda outro ‘fora-do-ouricuri’, mas este deliberadamente fora: “...é muita fofoca nesta aldeia, meu irmão, eles vão é me pedir desculpas, tudo o que eles fazem lá eu faço aqui, se eu quiser, só que não estou nessa, sacou?” Era Xissê (há centenas de Xissês, Josés), também viajante, mas que regressara havia alguns anos, dono de uma história que também o situa à margem, em dois contextos e carregava uma evidente mágoa. Este Xissê saiu pequeno, morou em favelas do Rio de Janeiro, é lutador de Kung-Fu, vive de um artesanato ‘indígena’ em madeira (os Fulni-ô trançam a palha) e já fugiu do presídio indígena Krenac, de triste memória, indo parar na Argentina. Sabe de cor dezenas de salmos bíblicos e se refere constantemente às mulheres de forma obscena, lembrando também histórias da ‘mandragema’ carioca. Traços marcados, cabelos presos, lembra um apache. Ao nos apresentarmos, disse: “How do you do, eu sou um Fulni-ô, apesar da ingratidão dos meus parentes”. Lembro ainda que ouvi dele: “só eu sei o que é o Brasil”, e uma desconcertante: “eu me encontro que eu sou o brasileiro do fundo”³.

³ No último capítulo da dissertação, o autor colheu relatos de índios marginalizados, ‘fora do ouricuri’ e daqueles que vêm periodicamente à cidade, o ‘pajé’, o velho Luna, o ‘cacique’, a índia Lourença e tantos outros, todos reforçando o texto Fulni-ô da ocultação, da resistência cultural e da auto-preservação ontológica.

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 Bezerra, 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)
- 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)
- 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; 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.