

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

Peter Schröder (org.)

Editora
Universitária  UFPE

**Recife
2012**

Identidade étnica e reciprocidade entre os Fulni-ô de Pernambuco

Wilke Torres de Melo

Introdução

Os estudos sobre as relações políticas no âmbito interno das sociedades indígenas abrem novos horizontes para o campo de observação da Antropologia. O presente trabalho visa compreender importantes aspectos da dinâmica política do povo Fulni-ô. Na concepção teórica da Antropologia contemporânea o fenômeno político é novamente inserido no modo de organização dos povos ditos primitivos. Aos olhos da etnocentricidade a estrutura política se confere na forma de uma organização política centralizada, o Estado. Clastres (2003) desconstrói essa visão quando reconhece a capacidade política do indivíduo humano, independente do estágio cultural-tecnológico de uma sociedade.

Quando decidi realizar um estudo sobre aspectos políticos pertinentes às formas de organização de grupos indígenas, levei em consideração o fato de ser membro do povo Fulni-ô. Em diversos momentos durante a vida acadêmica me questionei sobre como poderia contribuir para uma melhor compreensão do modo de vida Fulni-ô.

O povo permanece, desde as frentes de colonização, há quase trezentos anos de contato com o espaço urbano de Águas Belas. O maior patrimônio de sua cultura, a língua yathê, está fundamentalmente viva nos costumes, tradições e na organização social. Assim, observo importantes aspectos de um tipo de sistema político indígena, específico, que

embora tenha sofrido interferências, principalmente das agências de Estado, no entanto ainda conserva seu *ethos* e suas particularidades.

Para este nível de análise utilizo Pierre Clastres, antropólogo francês, autor dos livros *A sociedade contra o estado* e *Arqueologia da violência*, obras onde a sociedade predomina como principal sujeito das relações sociais e do poder. Paradoxalmente, a partir de Durkheim construímos a idéia de um tipo de sistema político Fulni-ô baseado na solidariedade e reciprocidade da sociedade Fulni-ô.

Primeiro, sempre que observava a ‘Estrutura política do povo’ reconhecia a forma própria de ser, que de outro modo definiria e ainda define a fronteira étnica da identidade. Deve ser considerado também que sob tais observações impus-me limites, uma vez que a cultura Fulni-ô restringe diversos campos de seu mundo tradicional, ritual e seus efeitos diretos na vida cotidiana.

Segundo, o agenciamento do Estado provocou modificações no seu ordenamento político. Em diversos momentos, principalmente enquanto o Estado não restabeleceu a presença indígena no Nordeste, Fulni-ô significava não ser um mero sertanejo, miscigenado e caracterizado como ‘caboclo’. Além disso, a cosmologia do povo explicava (e explica) suas contradições frente ao mundo, assim indicava sua organização social e política e a forma própria de afirmar sua identidade. Desse modo, ser Fulni-ô é antes de tudo pertencer ao Ouricuri e em segundo caso ser falante da língua Yathê, ou seja, é preciso conhecer os princípios fundamentais que regem a sua vida no Ouricuri.

Na primeira parte do trabalho apresento a terra como elemento fundamental para a sobrevivência da cultura. O povoamento de Águas Belas acontece praticamente no interior da principal aldeia e obriga os indígenas a migrarem pelas fazendas vizinhas. Nesse período é freqüente a prática de levantar e derrubar aldeias. A disputa pela terra traz consigo uma particular desconfiança dos indígenas pelo branco de Águas Belas, visto que os Fulni-ô conviveram bem com outros brancos e com negros em quilombos de Pernambuco e Alagoas. A dispersão das famílias indígenas não resultou na expansão de uma árvore Fulni-ô, tal como descrito por Arruti (1999) no caso da árvore Pankararu. Ainda, descrevo a constituição do poder através dos conceitos de *liderança tradicional* e de *novas lideranças*, também vistas como ‘lideranças de fora’.

Em seguida, aprofundo a discussão a respeito da legitimidade e da representação da liderança Fulni-ô. As relações instituídas com o poder local e a negociação dos serviços oferecidos pelas diferentes esferas do poder – no contexto de agenciamento de Estado. Aqui é apresentado ainda um quadro de dissidências que quase resulta no processo faccional que ficou conhecido como faccionalismo Fulni-ô.

Finalmente, introduzo um conceito tipicamente indígena, que possibilita pensar na sua gênese, a forma própria de organização sócio-política do povo. O princípio da *união do respeito* e da *reciprocidade* sintetizados na expressão ***Safenkia Fotheke***, que caracteriza e dá unidade ao grupo. Nesse mesmo sentido também pode ser incorporada a idéia de coesão e solidariedade, quando bastante recorrente os Fulni-ô afirmam: “a gente pode não se gostar, mas se tiver que morrer que morra na tua”.

Balandier (1969) afirma: “a antropologia política impõe-se, a princípio, como modo de conhecimento do exotismo político, das outras políticas”. No Nordeste indígena brasileiro, essa idéia serve para analisar um cenário de intensas estratégias, negociações e conflitos.

A inovação metodológica consiste no olhar de ‘dentro para fora’ na desconstrução da tradição antropológica que priorizou o campo de descrição e interpretação sobre o exótico. Nesse caso, o ‘outro’ é interposto como sujeito social e protagonista central de uma ‘ordem’ negociada. A temática é de suma importância para a discussão da antropologia política contemporânea, considerando-se os estudos sobre etnicidade no contexto dos povos emergentes ou da formação do fenômeno denominado etnogênese.

Cosmologia da terra e a ‘construção’ da Aldeia

O povo Fulni-ô vive hoje muito próximo da população urbana de Águas-Belas, cidade localizada próxima a margem do rio Ipanema, entre o Agreste meridional e o sertão do sub-médio Rio São Francisco no Estado de Pernambuco. No passado, tal circunstância, a proximidade e convivência com os ‘brancos’, interessados na posse de suas terras, ocasionou relações conflituosas que marcaram um cenário delimitado de fronteira étnica. O núcleo urbano da cidade se desenvolve no interior das terras ocupadas pelos indígenas. Digo ‘ocupadas’ porque até esse momento a Coroa Portuguesa ainda não havia definido a situação formal dos aldeamentos¹. Fato detalhado na jurisprudência, a partir do ano de 1705, através da emissão de alvarás e cartas régias que reconhecem que a terra pertence aos Fulni-ô (Melo 1930).

Embora mais tarde esse aldeamento fosse dissolvido e as terras consideradas devolutas, fato que só agravava o acirramento e as disputas. As alianças políticas locais, formada por uma sociedade colonial rural: fazendeiros, comerciantes e coronéis não aceitavam veredicto contrário que lhe tirassem o domínio sobre a terra. Sempre que o governo emitia um parecer em favor do povo indígena aumentavam-se as hostilidades sobre estes (Hohental 1987). Assim, Pinto (1956) descreve as violentas investidas das frentes de colonização sobre povos indígenas do Nordeste. “Houve tempo em que se caçava índio como se caça um bicho do mato; duas vezes, a aldeia dos bugres foi devastada pelo incêndio”.

Em busca de áreas férteis os colonos vão bruscamente confinando a população indígena para as áreas de caatinga. Constata-se que uma das antigas aldeias se localizara onde hoje fica a principal avenida comercial de Águas Belas. Com isso, os aspectos inerentes à inviolabilidade da cultura Fulni-ô; as reuniões entre os líderes tribais; as deliberações religiosas estariam submetidas ao olhar curioso do homem branco². O incômodo de constantemente ter seus rituais sendo bisbilhotados faz o indígena

¹ Através de alvará emitido no ano de 1700 o Governo Colonial cria os aldeamentos indígenas, como via de proteção para as áreas de colonização.

² Denominação dada pelos Fulni-ô a toda a população que não é indígena, pela proximidade, especialmente o ‘branco’ de Águas Belas.

procurar fortalecer sua identidade resguardada nos seus segredos. As *noites furtadas*³ surgem como uma forma estratégica para a conservação da prática dos rituais e, sobretudo, para a preservação material da aldeia. Uma vez que: se os índios se ausentassem de *Iathí-lha* (aldeia da rua) durante o dia, os brancos ateavam-lhe fogo em suas casas. Se a ausência fosse ao período noturno, supunha-se que não colocariam fogo, pois temeriam pela dimensão e repercussão de tamanha atrocidade.

No final do século XIX a disputa pela terra aumenta o processo de dispersão de famílias indígenas. Aliás, atualmente, uma das principais características, como elemento de reconhecimento do ser Fulni-ô, será o retorno à Aldeia religiosa, o Ouricuri. Dessa maneira, nos períodos em que não havia rituais e comemorações, dezenas de famílias migravam pelas cidades circunvizinhas, a maioria para trabalharem nas fazendas agrícolas da região. Segundo relatos, em diversas localidades havia a presença da migração indígena. Nos Tapuios, Vassouras, Cacimba Cercada, Bom Conselho, Santana do Ipanema, Ouro Branco, em todos esses lugares se encontravam famílias indígenas, convivendo com não índios em regimes agrícolas onde supostamente prevalecia um tipo de coexistência pacífica, sem grandes agravos. Isso talvez tenha contribuído para a construção de um imaginário de “homem branco” diferenciando-os daqueles que colocavam fogo nas suas casas e que, no decorrer dos conflitos se apoderaram das terras.

O velho Sinésio, residente no município alagoano de Santana do Ipanema nos informou sobre a formação da aldeia atual. Segundo ele, um líder Fulni-ô, que vivia fora da aldeia e trabalhava numa fazenda no Poço das Trincheiras, através de um sonho tivera uma revelação, no qual deveria ele reunir sua família e comunicar ao patrão sobre sua partida. No dia seguinte, arrumaram os seus pertences e trataram de avisar para todos os outros índios que deveriam retornar para *Iathí-lha*. A notícia rapidamente se espalhou, comunicaram aos demais líderes que a nova aldeia seria erigida no Alto do Soim⁴. Os indígenas que ainda resistiam em Águas Belas se reuniram, desfizeram suas casas de palhas e as recon-

³ Nas noites furtadas os índios se refugiavam na caatinga para a prática secreta de seus rituais.

⁴ Local da aldeia sede. O alto refere-se à visão que se tem do posto indígena até a igreja de Nossa Sr^a da Conceição, localizada no 'centro da aldeia'.

struíram no Alto do Soim. Contam que todos os dias chegavam comboios de numerosas famílias, oriundas de aldeias que mais tarde seriam definitivamente extintas, localizadas na Serra dos Cavalos, em Tanquinho, nos Tapuios e Ouro Branco. Finalmente terminava-se um período de intensa mobilidade sobre territórios que doutro modo seriam apossados pelos brancos.

Na descrição acima que relata sobre o processo de dispersão Fulni-ô, cabem algumas direções explicativas no que concerne a organização social e política. O ponto de vista da terra, como lugar mítico, está intrinsicamente relacionado à dimensão do sagrado, portanto não se trata apenas de um território, mas do entendimento do universo cosmológico que encontra-se presente entre os Fulni-ô. Não se refere aqui apenas à noção de afeição a um lugar, mas, à volta para a terra originária da ancestralidade. Basicamente, esse movimento está na raiz da reafirmação da identidade, associada à idéia de pertencimento a este lugar denominado no Yathê de *Iathí-lha* ou *Feá-lha*, o que quer dizer: nossa terra de origem. Daí o emprego do pronome possessivo “nosso (a)” constituir significado que ultrapassa o conceito meramente mercantil que poderia ter a terra.

Em função disso, a política de distribuição dos lotes⁵ tornava-se compatível com a tentativa de domesticação e controle sobre os índios. Os postos ou povoações indígenas funcionariam como verdadeiros centros agrícolas, que também expressavam esse projeto de um *campesinato tutelado* (Peres 1992). Oliveira (2003), corroborando esse aspecto mencionado por Peres, caracteriza os grupos indígenas dentro de um campesinato comunal, segundo ele, a diferença fundamental com relação a um “campesinato livre” (aspas do autor) é a sua submissão a tutela do Estado.

A partir do início do século XX o governo estadual emite o decreto 627/28, o qual servirá apenas como uma tentativa de regularizar os arrendamentos. Contudo, a suposta regularização preservaria os “espaços de uso coletivo”, não sendo por acaso o fato de que a área envolta ao Ouricuri constitui-se como a “terra da comunidade”. Então, paradoxalmente, os Fulni-ô se mobilizariam sobre dois tipos de territó-

⁵ Conforme demonstrou Peter Schröder em sua contribuição pessoal para o processo de identificação que se encontra em curso, da demarcação da terra Fulni-ô, que fora dividida em 427 lotes, dos quais 113 foram imediatamente distribuídos.

rio, com elementos jurídicos e cosmológicos diferentes: o Ouricuri, espaço coletivo exclusivo do grupo e os lotes de posse individual, distribuídos em conformidade com o número de famílias. Por um lado se conservava o território que caracteriza a unidade do grupo, por outro lado, com a divisão e distribuição dos lotes surgiu a prática dos arrendamentos para os não-indígenas. Mais tarde isso traria divergências internas pelo controle dos lotes economicamente mais valorizados.

Provavelmente, um dos motivos do reconhecido faccionalismo, que se tornou mais visível em meados da década de 90 será resultado de questões pertinentes a distribuição desses lotes.

O ordenamento político interno passa por ininterruptas interferências, se trata de um momento em que as agências oficiais do Estado não reconhecem a presença indígena no Nordeste. Isso dará os argumentos necessários para que os políticos e coronéis de Águas Belas invistam com toda agressividade sobre o território Fulni-ô.

A presença missionária da Igreja católica de certo modo contribui para a visibilidade do caso Fulni-ô. Segundo relata em seu próprio livro, em 1921 o Padre Alfredo Dâmaso viaja para o Rio de Janeiro com o propósito de discutir junto ao SPI (Serviço de Proteção ao Índio) ações que pudessem trazer “benefícios” para os indígenas de Águas-Belas. Com isso, o padre assume um papel fundamental, como intermediário entre os despossuídos e a instância governamental. Pressupõe-se que esse fato tenha influenciado a instalação, em 1924, do PI Gal. Dantas Barreto, sendo o primeiro ato de reconhecimento formal de uma identidade indígena na Região Nordeste. A presença do SPI não só muda o esboço das relações interétnicas, com objetivos explícitos no sentido de mediar-amenizar conflitos sobre a terra, como também interfere no panorama político e organizacional das relações inter-tribais como denomina Roberto Cardoso de Oliveira (1976).

Assim sendo, a instalação do posto indígena pelo SPI serve como marco regulatório de transformações sócio-políticas na unidade interna do grupo. A política do indigenismo oficial de Estado, desde então já sendo colocada em prática, acaba interferindo na correlação das forças internas, só não interfere no sistema político Fulni-ô. O primeiro ato é o estabelecimento de uma, que eu chamo de ‘estratégia de paz’ na convivência entre índios e não-índios. O que corresponde a uma análise (Peres 1999) que configura como sendo impressa pelo órgão oficial indigenista:

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Os postos indígenas constituíam-se em instâncias de mediação de conflitos agrários e distribuição de recursos fundiários. O arrendamento de lotes de terra em área indígena emergiu então como procedimento paradigmático de negociação com autoridades governamentais estaduais. (Peres 1999:55; grifos meus)

Os antigos inspetores, hoje denominados como “chefes de posto”, funcionários encarregados de implementarem as ações do indigenismo oficial, assumem destaque nas atribuições de poder dentro da esfera interna da comunidade. Cabia, por exemplo, ao inspetor decidir quais famílias receberiam as primeiras unidades residenciais de alvenaria da aldeia. Nesse mesmo período é construída a escola Marechal Rondon, os primeiros professores serão contratados com a missão de alfabetizar as crianças indígenas para a ‘civilização’, se configura assim o modelo do novo catecismo de Estado. Na Aldeia, caberia a essa recente dinâmica pedagógica a construção do sentimento de nacionalidade entre os índios, tanto é que uma das primeiras ações ensinadas fora o louvor ao hino nacional brasileiro. Enfim, definitivamente, o SPI assume sua função tutelar, criando uma idéia de proteção de tal forma que os Fulni-ô não mais se sentirão desprotegidos contra as fortes investidas dos brancos, como alguns ainda dizem: “nós temos a nossa mãe FUNAI”.

A aldeia do Ouricuri é, sem dúvida alguma, o centro da coesão social e política do povo Fulni-ô. A configuração do sistema político interno se institui no período dos três meses (setembro, outubro, novembro) em que os Fulni-ô restabelecem seu sentimento de coletividade.

Embora uma possível sucessão das denominadas lideranças tradicionais possa ocorrer fora desse período, no entanto, tais ações já vêm previamente sendo definidas. Dentro do Ouricuri existem os princípios normativos que regulam o comportamento individual e social. Dos quais não serão aqui mencionados em razão de pertencerem a um quadro, sobre o qual Januacele Costa caracteriza como parte do hermetismo cultural: a sociedade Fulni-ô caracteriza-se como uma cultura hermética, cuja organização social e ritual religiosos é radicalmente vedada aos não-índios (Costa 1993:6).

Para efeito de análise pode-se afirmar que existe semelhante correlação com as tribos africanas segmentárias caracterizadas por Balandier (1969) nos sistemas políticos onde o poder se institui como algo mais

ritual que político, condição necessária para a organização social das sociedades de linhagens. Assim sendo, as leis são definidas em conformidade com o conhecimento tradicional. Nisso, a legitimidade das decisões políticas, entre os Fulni-ô pertencem à alçada de competência do Pajé, Cacique e mais recentemente a um Conselho⁶.

Certamente, como estamos inferindo, a interferência externa tem sido a principal responsável pelas modificações no ordenamento político dos índios Fulni-ô. Através do órgão regulador – o antigo SPI – o Estado aplica a convenção bípode Pajé/Cacique, como forma de consolidar relações políticas entre a sociedade nacional e os diversos grupos indígenas do país.

No Nordeste, na prática dessa convenção e imposição desse mecanismo de poder interno entre os índios, foram ignoradas as relações políticas no interior dos grupos e criados mecanismos hierárquicos incompatíveis com as instituições políticas dos diversos grupos indígenas. Para Pierre Clastres (2003) as sociedades indígenas ignoraram a necessidade de formação de instituições formadoras de um Estado, e por isso estariam acima deste. O poder coercitivo demanda do conjunto que forma o todo, regra que parece ser devidamente adequada ao povo Fulni-ô. Reconhecidamente, atualmente os Fulni-ô apresentam dois tipos de liderança que, de algum modo, interagem nos processos internos/externos de sua organização política. A *liderança tradicional*, à qual o próprio nome já lhe confere o *status*, e as *novas lideranças*, que surgem quase sempre por oposição às decisões políticas da primeira. A liderança tradicional é legitimada pelas instituições normativas internas do Ouricuri, são reconhecidas por toda a comunidade, e constituem-se através da transmissão do conhecimento antepassado. Além do Pajé, Cláudio Pereira Júnior, e do Cacique, João Francisco dos Santos, existe um Conselho que representa os demais grupos do povo Fulni-ô. Hernández Diaz já observara a composição desse tipo de liderança:

Tradicionalmente, os Fulni-ô tem tido como autoridades de sua tribo um cacique, um pajé e um grupo de líderes que são conhecidos como a liderança. Os cargos com maior autoridade, os que

⁶ O conselho é tido como uma instância política de 'fora', paralelo as instituições políticas dos Fulni-ô.

são tidos em maior respeito dentro da comunidade, são os de cacique e pajé, apesar de que em situações críticas, caiba ao conselho tribal (cacique pajé e liderança) tomar as decisões. (Hernández Díaz 1982:71)

Com isso, atualmente, na organização interna dos Fulni-ô se percebe que o conselho já dispõe de acentuado prestígio político, descentralizando a tomada de decisão apenas de exclusividade do Pajé e do Cacique. Ainda deve ser levada em consideração que as duas principais lideranças dos Fulni-ô já se encontram em idade avançada, então, delegar poderes ao conselho é uma forma de ‘poupar’ aqueles líderes de eventos políticos tão desgastantes.

Legitimidade e atuação das novas lideranças

A constituição de 1988 reconhece e legitima a atuação das organizações indígenas. Entre os Fulni-ô, esse fato repercute na formação de *novas lideranças* ou *lideranças de fora* que se organizam, atuando junto aos diversos campos institucionais. Com o objetivo de representar os Fulni-ô na luta pelos direitos indígenas da nova constituição, o Cacique da época, conhecido como Zuma Grande, reuniu um grupo de jovens indígenas e organizou uma viagem para Brasília. Foram escolhidas as pessoas da aldeia que melhor conheciam o ‘mundo dos brancos’ e que estivessem mais habilitadas para negociarem com o órgão indigenista federal. A partir daí se constituiu uma ponte entre novas lideranças indígenas e importantes dirigentes da sede central da FUNAI em Brasília. Mais tarde, essas novas lideranças se organizariam dentro da comunidade através de associações e subgrupos⁷, chegando a se contrapor às lideranças tradicionais.

Mais tarde, com o objetivo de negociarem os recursos provenientes do órgão governamental, os subgrupos, ou conforme identificados

⁷ Se refere aos membros que por afinidade ou por associação passam a negociar com as agências de Estado de modo independente, sem o reconhecimento das lideranças tradicionais.

pela recente literatura **facções** ou **faccionalismos**⁸ disputam espaços de poder na aldeia. O principal critério para formação de um subgrupo é a preexistência de laços de afinidade e parentesco entre os membros. É importante mencionar que cada subgrupo tem um ou mais cabeças (a pessoa responsável pelo subgrupo). Estes serão o que hoje identificamos como as novas lideranças.

Porém, isso não significa que as novas lideranças sejam necessariamente prejudiciais à conservação dos princípios normativos Fulni-ô. A integração com os mecanismos institucionais do Estado e o contato interétnico exigem que os índios busquem novos conhecimentos. Nesse sentido, os indígenas que eventualmente puderem se destacar em processos de negociação político exógenos ao Ouricuri, e que tiverem em vista trazer ‘melhorias’ para a comunidade poderão ser bem aceitos.

As ações das lideranças tradicionais que envolvem aspectos políticos podem ser devidamente questionadas, podendo nesse caso haver firme discordância. Constantemente se recorre à argumentação de que a competência do líder tradicional está circunscrita ao espaço religioso. De acordo com essa visão, os problemas de ‘fora’ podem ser discutidos por qualquer membro da comunidade que demonstre capacidade de entendimento sobre o assunto. Entre os mais jovens costuma ser dito que deveria haver a divisão central dos papéis sobre a coexistência de uma liderança religiosa e outra liderança exclusivamente política.

Os estudos sobre os aspectos políticos, relações sociais – no modo dos índios se organizarem – e as relações de poder, ainda permanecem, pelo menos em termo de pesquisas mais sistemáticas, escassos. O enfoque clássico da antropologia política, especialmente a partir de meados do século XX, dá ênfase nos estudos da organização social de povos ditos primitivos da África.

Dentro da abordagem contemporânea de estudos de antropologia política com relação aos índios do continente americano, Pierre Clastres afirma: o homem é um animal essencialmente político e nesse mesmo sentido, o autor argumenta que *o poder não se encontra separado da sociedade* (Clastres 2003:146). Nessa perspectiva, observamos os aspectos políticos do povo Fulni-ô, na intersecção entre os princípios políticos ‘fechados’,

⁸ Veja outra análise sobre isso em Athias 2007.

onde somente aqueles que participam do Ouricuri têm acesso e o cenário externo mediado pela interferência Estado.

No IV Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas Macro-Jê, realizado na Universidade Federal de Pernambuco, em 2005, o professor e lingüista da Universidade de Brasília, Arion Rodrigues, afirmou que o povo Fulni-ô podia ser considerado como “os povos Bascos do Brasil”. Explicava ele que o fato de conservarem suas instituições políticas e a unidade social da língua Yathê já era suficiente para que se fizesse tal observação. A comparação não pode ser rigorosa, em nenhum momento os Fulni-ô reivindicam a preeminência de um Estado, até então, fazem exatamente o oposto. O que o ilustre professor expressa é a resistência de um povo que, diante do possível, o extermínio cultural, a saída para conservação de sua organização social foi o refúgio na proteção das caatingas do Ouricuri.

O quadro faccional e a diferenciação sócio-espacial do poder

O estudo do cenário político entre os mais variados grupos indígenas confirma a percepção de que, além da perspectiva de abordagem no plano interno dos grupos, a dinâmica dos processos políticos frequentemente está sendo reelaborada. Essa realidade não tem se apresentado de forma diferente no povo Fulni-ô. Através de novos mecanismos de negociação entre um poder político tradicional e reivindicações políticas insurgentes, que os fazem oposição, assim, tais forças estabelecem seus planos de ação.

De fato, como avalia Secundino (2000), o faccionalismo Fulni-ô entra em cena a partir do momento que a atuação política das lideranças tradicionais passa a ser questionada. A interferência do órgão federal, com base no modelo tutelar e da prática clientelista, acentua as dissidências entre a instituição política tradicional e os subgrupos locais.

A convivência social entre duas aldeias (Ouricuri e Aldeia da “Rua”) ajuda na visualização das relações políticas que estão sendo consolidadas. No Ouricuri a participação política das lideranças tradicionais se torna predominantemente ativa. Em geral, todo o povo deve demon-

strar obediência em relação às decisões que venham a ser tomadas. Tanto no que se refere às regras básicas de convivência quanto às questões específicas da cultura, serão resolvidas pelo tipo de liderança mencionada.

Já na aldeia urbana, muda-se o foco dos conflitos, a liderança tradicional fica dispersa, embora ainda sejam eles os responsáveis pelo ordenamento interno da comunidade. As disputas passam a girar em torno dos serviços: o controle do posto da FUNAI e os arrendamentos da terra; os ‘empregos’ ou subempregos gerados pelo posto de saúde e pelas escolas. A maior parte da população indígena reclama sobre a influência das lideranças tradicionais no apoio e indicação de familiares nos ditos postos de trabalho que surgem na aldeia. Contraditoriamente, o principal argumento que motiva as reclamações é que “eles não agem de acordo com os princípios do Ouricuri”, segundo o qual os direitos coletivos necessariamente deveriam ser priorizados. Tais princípios referem-se a uma idéia de coesão grupal que já foi observada pelos trabalhos etnográficos e lingüísticos de Pinto:

Iacotóa tem o sentido de nós todos, o nosso grupo a nossa gente. Em suma, Iacotóa era o nome que os índios de Águas Belas aplicavam a seu grupo étnico e cultural, vivendo em Águas Belas ou em outras regiões [...].(Pinto 1955:5, grifos do autor)

O controle pelos recursos da FUNAI, destinados aos projetos de interesse da comunidade é o principal objeto de disputas entre os novos líderes indígenas. Além disso, ainda prevalece a institucionalização da ‘cultura do fundo perdido’, segundo a qual as organizações indígenas não precisariam realizar prestação de conta, pois “o dinheiro é proveniente de aplicações das embaixadas dos países ricos”. Não importava que a fonte dos recursos fosse proveniente da FUNAI ou de alguma embaixada estrangeira, porque, logo já se concebia que, a não aplicação do projeto se justificava por se tratar de recurso sem finalidade própria definida.

Dessa maneira, pessoas que apresentassem alguma capacidade de liderança⁹, tenderiam a tomar a frente de processos de negociações e que

⁹ O termo aqui é empregado no sentido carismático do poder (Max Weber).

por outro lado, seriam vistas com profunda desconfiança pelas lideranças tradicionais. As novas lideranças percebem que se estiverem reunidas através de organizações, certamente, suas investidas para canalização de recursos serão mais bem sucedidas. O próprio órgão incentiva tal forma de organização.

Diante disso, prolifera-se uma série de associações que, no entanto, não seguem a orientação jurídica do associativismo. Segundo dados levantados por Vânia Fialho, em 2002 o número de associações no povo Fulni-ô já ultrapassava a cifra de vinte organizações. O ISA (Instituto Sócioambiental) assegura que esse número em 2006 saltara para mais de quarenta.

Entre os aspectos políticos mencionados, a compreensão dos processos de tomadas de decisão é um elemento fundamental para os estudos das relações de poder. Os atores sociais são envolvidos entre a orientação da liderança, que se possa dizer legítima do povo indígena em questão, ou lideranças plurais, oriundas de diversos processos, quase sempre legitimadas pelo agenciamento de Estado.

Relações políticas com o poder local

A respeito do envolvimento na política municipal, no Ouricuri, a rigor não deve haver discussão sobre assuntos políticos partidários. Uma vez que esse tipo de debate pode acarretar conflitos de interesses individuais, tenta-se evitar ao máximo a sua exposição. As lideranças tradicionais procuram não interferir na escolha dos candidatos que irão representar a comunidade indígena. Em razão disso, durante os três meses do Ouricuri, timidamente se percebe as candidaturas indígenas, preferencialmente, os eleitores devem ser conquistados na aldeia urbana. Quando ocorre algum caso no qual a pessoa ignora essa norma, o infrator é repreendido, “aqui não é lugar de fazer campanha política”.

Contudo, mesmo no período do Ouricuri, admite-se que candidatos não indígenas cheguem a visitar o local. A presença de indivíduos alienígenas ao grupo interrompe as atividades tribais. O discurso político que apresentar-se dissenso às regras sociais será visto com desdém. Numa dessas ocasiões, um candidato que pleiteava o cargo de prefeito

do município, ao ser recebido no Ouricuri, reuniu um grupo de pessoas e começou a apresentar suas propostas, os índios atentamente escutavam seu discurso, mesmo não sendo convincente, ninguém retrucou, mas após sua partida muitos afirmavam “ele pensa que nos engana!”.

No geral, os diferentes interesses entre comunidade Fulni-ô e os grupos políticos locais são reaproximados a cada ano eleitoral. Para alguns políticos de Águas Belas os índios são o principal entrave ao ‘desenvolvimento’ da região. Embora não seja explícita, a demarcação da terra ainda é a maior reivindicação do povo.

A compreensão da dinâmica política dos Fulni-ô passa, por um lado, pela análise relacional da política indigenista de Estado e a forma como esse modelo veio a ser incorporado, ou seja, inevitavelmente, pela interpretação que os Fulni-ô fizeram sobre o paradigma tutelar. Os mais velhos com entusiasmo relembram os primeiros contatos com os agentes do SPI, reconhecidos como *clai-lha sato*, “brancos do coração bom que vieram para proteger os índios meu filho”. Assim argumentava tia Benita Ferreira em agosto de 2008. A referência é feita à equipe responsável pelos primeiros contatos do SPI junto aos Fulni-ô: Antônio Estigarribia, Mario Melo e a Prof.^a Maria Luiza Jacobina. Os dois *Cla-i* e a *Clainkia* ainda são muito lembrados na aldeia.

Para apresentar essa dinâmica política, adiante, se faz necessário discutir e analisar o princípio do *Safenkia fotheke*¹⁰. Para os Fulni-ô esta expressão tem um significado de união, respeito, sobretudo a noção de reciprocidade entre os atores sociais que formam a coletividade desse povo. Através da compreensão desse princípio se pode perceber sua homogeneidade, vê-se também o tecido que justifica e explica o jeito próprio do ser Fulni-ô, dentro das suas relações sociais, políticas e culturais. A identidade está intimamente ligada a essa idéia.

Apesar de não fazer parte de nenhuma lei escrita, o princípio funciona antes de tudo como um código capaz de aglutinar todas as diferenças que possam ocorrer entre os membros do povo. A ideia de respeito se confere no reconhecimento do outro, como elemento integrante e formador de uma identidade específica. As relações políticas se tornam legítimas quando são justificadas pelas leis do *safenkia*. Ao mencionar o fenômeno da dispersão Fulni-ô, ocorrida aproximadamente no fim do

¹⁰ A expressão tem o sentido de respeito, união e reciprocidade.

século XIX, quando o litígio pela terra dispersa o grupo, certamente é a força desse princípio que torna possível a unidade do povo.

A interpretação do modelo de política indigenista

Pode se afirmar que a lei 6.001, sancionada em dezembro de 1973, ainda sustenta o modelo da política indigenista do Estado brasileiro. A lei segue os princípios estabelecidos no antigo Código Civil de 1916 que prevê aos índios a qualidade de relativamente capazes. Assim sendo, se justificaria ao Estado o cumprimento da tutela sobre as mais de 215 etnias do país. O primeiro parágrafo apresenta como propósito o mantra militar, segundo o qual, os índios deveriam ser “harmoniosamente integrados à comunhão nacional”.

Os direitos constitucionais dos índios assegurados no artigo 231 da Constituição Federal apresentam, segundo o ISA, pelo menos duas inovações em relação ao anterior Estatuto do Índio.

A primeira inovação é o abandono da perspectiva assimilacionista que pressupunha o índio ser uma categoria social transitória fadada ao desaparecimento, onde prevaleceu a política de transformar índios em brancos.

A segunda é sobre os direitos dos índios serem agora definidos como originários, isto é, precedente à própria criação do Estado. Além disso, talvez o mais importante preceito constitucional para os índios esteja suprimido no respeito à organização social, aos costumes, a língua, crenças e tradições. Como assegura o artigo 231 da constituição federal:

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

Além dos direitos garantidos na constituição de 1988, o Brasil é signatário da convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho). Em linhas gerais, pode se afirmar que a convenção garante o fortalecimento das instituições internas dos povos indígenas e tribais. A lei tem se mostrado uma importante ferramenta política nos processos

de tomadas de decisão. Através do direito de consulta prévia, as populações indígenas elaboram suas formas de atuação e negociação frente aos processos de tomada de decisão que lhes afetem diretamente. A participação política das lideranças indígenas aparece principalmente nos conselhos e associações. A consulta deve ser realizada por meio de suas instituições e representações políticas. Cabe pensar que, desse modo, pode-se fortalecer as formas próprias de conhecimentos e, assim, obter decisões mais legítimas. Entretanto, deve ser observado que, em diversos casos, as lideranças podem ser cooptadas a reproduzir os discursos de interesses secundários, alheios as suas demandas.

No entanto, os especialistas entendem que a referida convenção propicia o estabelecimento de uma nova relação entre os indígenas e o Estado. “É um dos mais completos instrumentos internacionais de proteção dos direitos indígenas”, afirma Paulo Celso de Oliveira (2008), Pankararu e mestre em Direito Econômico e Social pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Como exemplo dessa interpretação, os Fulni-ô supostamente recusaram a participação na APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo), principal organização de base do movimento indígena do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Embora deva ser visto que não houve um debate aberto sobre como seria a atuação e participação do povo Fulni-ô na organização. Através de fontes informais, foi relatado que ocorrera uma reunião localizada, na qual o cacique Fulni-ô não demonstrou interesse, pois, segundo ele, o povo Fulni-ô já teria a FUNAI como instituição governamental encarregada de tratar dos assuntos indígenas. Apesar disso, novas lideranças defendem a participação direta na política indígena. “Não devemos fazer missa de corpo presente, os Fulni-ô devem se articular e assumir o compromisso com a questão indígena” (Iveraldo Fulni-ô, presidente do conselho local de saúde). O conselho local de saúde foi fundado em setembro do ano 2000, entre seus principais objetivos estava o acompanhamento e fiscalização dos recursos destinados à área da saúde indígena. Num primeiro momento será visto como um organismo político externo, compreendido de ‘fora para dentro’ chegando a gerenciar recursos que antes eram captados pelas lideranças tradicionais. Em seguida, será incorporado como um novo espaço de negociação entre lideranças tradicionais e as lideranças de fora, ou seja, as novas lideranças.

Da política indigenista de Estado e a forma como esta foi interpretada surgiram novos conceitos, modelos amiúdes, assimilados e sintetizados na forma da tutela. Isso de certa forma interfere nos espaços políticos da comunidade Fulni-ô. Pode-se dizer que a convenção Pajé/Cacique foi o modelo que se consolidou, principalmente em função da compatibilidade com as instituições internas do povo. Realidade semelhante averiguada nos Pankararu pelo professor Renato Athias do NEPE (Núcleo de Estudos e Pesquisas Sobre Etnicidade) da UFPE.

As lideranças tradicionais que estavam acostumadas a visitar e viajar para decidir questões sobre a área indígena agora deveriam se abrigar nos Conselhos Locais de Saúde. Nesse sentido, esse conselho se tornou palco importante de discussão onde cada uma dessas lideranças procuravam legitimar e buscar apoio para interesses deveras locais. (Athias 2007:44)

A partir da atuação dos conselhos de saúde e educação, das associações e da participação política local (via prefeituras), novos espaços de decisão política estarão sendo construídos. Nesse sentido, das novas lideranças são exigidos requisitos que perpassam o domínio sobre os conhecimentos ditos tradicionais, que até certo ponto eram suficientes para legitimarem suas formas de atuação. Com isso surgem novos debates, acerca de variados temas, saúde, educação, esportes, meio ambiente e principalmente, representação política. “O líder Fulni-ô precisa ter, além de comprometimento com sua identidade, domínio sobre novos conhecimentos e capacidade de articulação com setores externos envolventes” afirma Vanderlam Matos.

O *Safenkia* como regra social do respeito e da união

O *Safenkia* deve ser visto como a principal regra social capaz de solucionar os conflitos. O faccionalismo Fulni-ô, relatado anteriormente é conhecido como o ponto máximo de um possível processo de ruptura interna que não chegou a ser concluído em razão da necessidade do povo manter-se unido pela força desse princípio.

Pode ser percebido que as relações de poder obedecem a duas direções opostas: a primeira consolida internamente as relações políticas e sociais, através da reciprocidade e do sentimento de união entre lideranças e num campo mais amplo de todo o povo Fulni-ô. Costuma ser dito que não há o grande sem o pequeno, como não há o todo sem a parte, assim sendo, é a reciprocidade das partes que fortalece o todo. Nisso residem a coesão e a homogeneidade da comunidade Fulni-ô. Segundo, a ideia de reciprocidade não se aplica à relação política com as agências de Estado, aqui ocorre a profanização das relações de troca com as diferentes esferas do poder. “Lá fora é toco-pipoco, cada um que faça a sua parte” (jovem Fulni-ô, setembro de 2008).

No processo eleitoral municipal, essa lógica explica a distribuição de diferentes arranjos políticos entre índios e representantes do poder local. Diversas lideranças assumem a função de ‘cabos eleitorais’ e passam a disputar os votos da comunidade, mais tarde esses votos poderão ser concluídos em serviços, conforme a negociação com o candidato vencedor. Nesse meio, o princípio de *Safenkia* tem funcionado como uma mola capaz de flexibilizar os pontos incompatíveis com o sistema político eleitoral.

Na língua Yathê a palavra *Safenkia* sintetiza o sentimento de solidariedade – união que forma o todo – o sentimento de coletividade que caracteriza o povo Fulni-ô. As relações sociais e políticas são construídas a partir desse princípio. Embora muito freqüente nos espaços endógenos, nos espaços externos de negociação não é de costume a sua inserção. Numa reunião a qual presenciei, no clube do Guarany, na aldeia urbana de Águas Belas pude perceber o quanto o princípio se faz presente. Na ocasião estavam reunidas quase todas as lideranças tradicionais, e mais cerca de quarenta pessoas, entre estas, indivíduos que exerciam certa representação diante da comunidade. Estava para ser decidido o que seria feito com os recursos provenientes de uma indenização a ser pago pela CHESF (Companhia Hidrelétrica do São Francisco). No primeiro momento, o Cacique sugeriu a construção de um hospital que atendesse a comunidade ou a construção de uma escola. Sua proposta não obteve êxito porque os representantes da associação Pajé Julião Pereira Junior acharam por bem dividir o recurso entre as famílias que detinham os lotes. A intervenção do Cacique considerava que os recursos oriundos da indenização eram direitos coletivos de todo o povo Ful-

ni-ô. Diante da recusa de seus argumentos ele se retirou da reunião, fato que só aumentou a falta de consenso. Dois indígenas começaram a discutir e trocar ofensas, para que a situação não se agravasse mais, em língua Yathê foi convocado o princípio de união e respeito e a situação foi contornada.

Para Durkheim a sociedade não é somente o “produto da soma, da justaposição de consciências, de ações e de sentimentos”. Mais do que isso é a soma dos indivíduos que dela fazem parte, a compreensão se dá através das leis e normas que formam o todo. Assim, as representações coletivas são instituídas como:

[...] o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço mas no tempo também; para fazê-las, uma multiplicidade de espíritos associaram-se, misturaram e combinaram suas idéias e sentimentos; longas séries de gerações acumularam nelas sua experiência e sabedoria. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa do que a do indivíduo está aí concentrada. (Durkheim 1977: 125)

Assim, busco identificar os princípios que não estão sedimentados em leis escritas, mais, não menos importante, ratificam a forma própria do povo se organizar, inclusive, na sua forma política. A rigor a união, o respeito e reciprocidade devem se encontrar presentes em todas as relações sociais da comunidade Fulni-ô. O *Safenkia fothekê* deve estar presente no tratamento dos jovens com os idosos, das crianças com os adultos.

Ainda se percebe, principalmente entre os mais velhos a imensa força desse princípio que estabelece a coesão, o sentimento de comunidade. Fazem-se presente nas freqüentes visitas recíprocas entre os chefes, membros das famílias. Impõe-se na força de uma instituição social como afirma Durkheim:

[...] ao mesmo tempo que as instituições se impõem a nós, aderimos a elas; elas comandam e nós as queremos; elas nos constroem, e nós encontramos vantagens em seu funcionamento e no próprio constrangimento. [...] talvez não existam práticas coletivas que deixem de exercer sobre nós esta ação dupla, a qual, além do

mais, não é contraditória senão na aparência. (Durkheim 1977: 216)

Descrevo abaixo um importante relato que mostra à importância do sentimento de união e reciprocidade do povo, na memória coletiva a partilha é vista como uma das maiores virtudes desse princípio.

Antigamente todos passavam necessidades, era aquela pobreza (...) os homens saiam para caçar, traziam nambu, codorna, preá, tatu e até jibóia. Quando não achavam caça pegavam os bodes dos fazendeiros da região. Quem mandava eles entrarem em nossa caatinga, porque eles não prendiam seu rebanho? Traziam os quartos de bode nas costas era uma festa na aldeia. Tio Vicentinho era um homem bom, sempre que ele trazia as caças dividia com todos, do mesmo jeito fosse uma pescaria, agradava todo mundo com peixes (...). Já Otaviano era esperto, gostava de andar sozinho, saía pro mato só ele e o cachorro, quando chegava era com os quartos de bode, cabra, ovelha, já estava viciado. O mal é que ele não sabia dividir com ninguém, tinha o olho grande, queria comer tudo sozinho (...) só sei que um dia ele foi pro mato e não voltou, anoiteceu e ele nada (...) já no outro dia, danaram a caçar ele na caatinga (...) No escutar do latido do cachorro foi que chegaram em cima, o pobre do cachorro brigava com os urubus para que não comessem o corpo dele. Ele foi morto a tiros... (Tio Língua, na beira da fogueira em outubro de 2003)

Conclusão

A partir do exposto, acreditamos que após mais de três séculos de contato, desde as frentes produtivas voltadas à expansão da colônia até o intercurso atual da globalização, moldada na lógica da sociedade ocidental, que a organização política do povo Fulni-ô recebe sucessivas intervenções.

Assim, averiguamos que a abordagem teórica proposta por Clastres (2003) se consolida de tal forma que antes da instituição do Estado, povos mencionados como primitivos certamente tinham seus próprios mecanismos políticos de escolhas, negociações e tomadas de

decisão. Embora não sabemos em qual grau de complexidade se encontre as diversas formas de organização política dos índios da América do Sul – faltam pesquisas etnográficas nessa direção – mas isso não significa dizer que estivessem despossuídos de relações de poder. Tal verdade pode ser aplicada a quase todos os grupos indígenas do Brasil. Desse modo, não caberia falar hoje numa tipificação de um sistema político genuíno, exclusivo, indígena.

Todavia, o caso Fulni-ô pode ser tido como exemplo de um sistema político típico. Uma vez que o conceito de leis, justiça, moral e demais regras sociais são definidos com base na sua própria cosmologia. Exatamente porque o referido contexto do agenciamento do Estado não foi suficiente para eliminar sua composição e ordenamento político. O contexto histórico da terra nos mostra que os Fulni-ô adaptaram os conceitos jurídicos de um território proposto pela ótica do Estado, mas na sua essência conservam a cosmovisão da terra como elemento próprio de sua identidade.

Por isso, essa mesma questão da terra é apresentada como um mecanismo jurídico impróprio e controverso, fato que inevitavelmente repercute junto à autonomia do povo nas relações com as agências do Estado. O ideal seria a apresentação da nova legislação indigenista baseada na convenção 169 da OIT e a Declaração da ONU sobre os direitos originários dos povos indígenas. Estas ferramentas poderiam fortalecer a atuação das lideranças Fulni-ô e a gestão de seus territórios.

Ainda, as categorias de *liderança tradicional* e *novas lideranças* são definidas: uma internamente a partir do conhecimento tradicional Fulni-ô, da legitimidade Fulni-ô, a outra conforme o direito de livre organização da sociedade presente na constituição brasileira. A esse respeito nem todos os Fulni-ô reconhecem esta definição de ‘lideranças’, em certa medida se trata de concepções confrontantes, embora legítimas. Acredito que estimular essa compreensão ajudaria na organização política e no fortalecimento da cidadania Fulni-ô.

O *Safenkia fothekê* se institui como a principal regra social e política capaz de consolidar a solidariedade e coesão do povo. É o jeito próprio de decidir as principais questões que envolvem os interesses de uma representação coletiva. No Ouricuri todos os valores da identidade Fulni-ô são reafirmados.

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)
- 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 Capitanias 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 Cardos 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.