

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

Peter Schröder (org.)

Editora
Universitária  UFPE

**Recife
2012**

A memória Fulni-ô tecendo o campo territorial

Eliana Gomes Quirino (*in memoriam*)

Este artigo é dedicado à análise de algumas histórias que fazem parte da memória Fulni-ô e que são apresentadas habitualmente pelo grupo, funcionando como instrumentos que atendem ao processo de afirmação da identidade e a mobilização étnica Fulni-ô. São histórias que auxiliam na delimitação e proteção do seu espaço social e físico, são narrativas que buscam salientar a identidade étnica e os direitos históricos do grupo sobre o território que ocupam. Mais precisamente, as histórias, guardadas na memória de velhos e adultos ativos, as quais irei me referir, dizem respeito ao mito do “aparecimento” da imagem de Nossa Senhora da Conceição para seus ascendentes; à participação destes na Guerra do Paraguai (ambas referentes ao século XIX) e à inserção e atuação do Padre Alfredo Pinto Damaso na vida dos Fulni-ô (esta história já pertence ao século XX). São histórias sempre reconstruídas e contadas pelos Fulni-ô sem pressão para pesquisadores e visitantes, bem como para não-índios de Águas Belas.

Para tratar da relação entre memória e o objeto desse trabalho tomo como foco de análise alguns aspectos que fazem parte do estudo da memória. Para tanto, o suporte teórico que auxiliará na compreensão desses elementos estruturantes da memória advém das considerações de Maurice Halbwachs (1990) acerca do assunto, entre outros autores.

O primeiro deles está relacionado ao caráter coletivo da memória. A memória coletiva está associada às lembranças impessoais evocadas e mantidas pelos membros de um grupo sobre o seu passado. É recheada

de um forte teor de experiências vividas, idiossincrasias e formas de representações comuns que os membros do grupo põem em evidência sempre que são convocados para expor informações e defender interesses do grupo. Portanto, é significativo salientar que, aqui, serão apresentadas histórias e informações que se fazem presentes na memória coletiva Fulni-ô. A avaliação e a exploração da memória individual não atendem ao objeto desse trabalho.

A segunda característica selecionada diz respeito ao fato da memória ser construída socialmente, ou seja, a partir das representações e fatos sociais mantidos pelo grupo. De acordo com Halbwachs (1990), as lembranças estão associadas às estruturas sociais mais amplas e por elas são condicionadas.

Nesses termos, a memória, seja ela coletiva ou individual, é elaborada a partir das representações coletivas. Até mesmo a memória individual que parece ser um fenômeno meramente particular é tomada pelo social e construída a partir das representações coletivas ou “quadros sociais da memória” (Halbwachs 1990).

Desse modo, a memória individual:

[...] não está inteiramente isolada e fechada. Um homem para evocar seu próprio passado, tem freqüentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros [...] Mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as idéias que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio. (Halbwachs 1990:54)

Em outras palavras, o que está retido na memória, as lembranças de experiências passadas, mesmo aquelas que cercam o contexto da nossa vida pessoal, não se formam de modo isolado, isto é, mesmo as lembranças reconstruídas por apenas um indivíduo são organizadas mediante a força e a condução do social.

Além de a memória ser socialmente construída, a memória coletiva está, sem suspensões, sendo sempre socializada dentro do grupo. As relações sociais intragrupo possibilitam a consolidação (no sentido da solidificação) e a divulgação das lembranças selecionadas como representativas do coletivo. É através da interação e das redes de sociabilidade

que as memórias de fatos passados espalham-se e vivificam-se na sociedade. Myrian Sepúlveda dos Santos (2003) apresenta a ideia de que a

[...] memória é adquirida à medida que o indivíduo toma como sua, as lembranças do grupo com o qual, se relaciona: há um processo de apropriação de representações coletivas por parte do indivíduo em interação com outros indivíduos. (Santos 2003:4)

Desse modo, pode-se dizer, sem equívoco, que para haver a aquisição de determinada experiência ou fato faz-se necessário que estes sejam transmitidos, isto é, sejam socializados internamente.

Por fim, outra marca da memória que será considerada neste trabalho refere-se à seletividade. A memória é elaborada e manipulada em função de interesses do presente, ou seja, busca-se realçar lembranças ligadas a preocupações e intenções do presente.

Essa característica é apontada por Pollak (1989) e por Santos (2003), considerando, para tanto, que ambos beberam nas fontes teóricas de Halbwachs. Pode-se dizer que nem tudo fica registrado na memória, o grupo busca realçar e manter vivas as lembranças operacionais, ou seja, aquelas importantes para o momento presente. Contudo, mesmo que as recordações de experiências passadas não estejam sendo vivificadas por manter uma função no presente, são reconstruídas a partir de tensões, interesses, diretrizes, estruturas e modelos sociais do presente. Assim, “a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente” (Halbwachs 1990:71). Utilizo essa observação para compreender a seleção de algumas histórias presentes na tradição oral dos Fulni-ô, constantemente narradas, e a relação destas com a situação étnica e territorial do grupo.

Aqui, será possível observar que os Fulni-ô reproduzem histórias que fazem parte da memória coletiva, transmitidas pela convivência com os mais velhos e compartilhadas pela maioria dos membros do grupo. Uma memória mantida em prol da identidade Fulni-ô, das demandas da comunidade, em benefício da luta pelo monopólio do espaço social, do estabelecimento de fronteiras físicas e sociais. Os índios podem acreditar que sua ação em relação à reconstrução de memórias passadas é bem pessoal. Todavia, estão servindo e atendendo aos interesses e ao direcio-

namento do seu grupo que se mantém coeso por vínculos sociais e étnicos.

Os Fulni-ô não selecionaram personagens ou histórias para fazer parte de sua tradição oral sem qualquer ligação com as demandas étnicas do presente. O grupo apresenta personagens: colonial (como a Princesa Isabel), sobrenatural (como Nossa Senhora da Conceição) e um personagem recente, ativo e vivido por eles (como Padre Alfredo Pinto Damaso, que tanto se envolveu com o reconhecimento étnico e com a proteção do território Fulni-ô) para servir de suporte ao movimento de afirmação da identidade e de legitimação da presença física e social, constantemente afrontada naquele local.

Nesse sentido, a memória coletiva utilizada como discurso assume um papel fundamental no processo de reconhecimento étnico e de solidificação da identidade. As lembranças do passado contadas pelo coletivo Fulni-ô não são escolhidas aleatoriamente, são selecionadas com a intenção de fazer a diferença, pois, como parte da realidade, estão inseridas “na relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima” (Bourdieu 2004:115). Desse modo, corroboram com a proteção do espaço, seja ele o espaço social ou o lugar de origem, ajudam a manter vivo o exercício dos direitos e salientam uma identidade diferenciada.

Memória e território étnico

A memória é acionada para auxiliar a afirmação da identidade, na medida em que existe enquanto elemento selecionado por um grupo, favorável à manutenção das fronteiras étnicas, assim como os símbolos e sinais de identificação étnica. Seguindo esse rumo, Pollak defende que a memória “ao definir o que é comum a um grupo e o que, o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais” (1989:3). Assim sendo, os Fulni-ô recorrem à memória para organizar o seu espaço social, étnico e físico, assim como fazem uso do Toré e da sua língua (o Yathê) para defender sua condição étnica e seus direitos.

Podemos dizer que a memória torna-se, nessa perspectiva, um mecanismo de categorização ou atua em “trabalho de categorização”, utili-

zando palavras de Bourdieu (2004). Deve-se considerar que o estabelecimento de diferenças, baseado numa visão de mundo específica, auxilia no processo de consolidação e manutenção de uma identidade diferenciada entre os grupos e na delimitação de espaços sociais e materiais.

De fato, este trabalho de categorização, quer dizer, de explicitação e de classificação, faz-se sem interrupção, a cada momento da existência corrente, a propósito das lutas que opõem os agentes acerca do sentido do mundo social e da sua posição nesse mundo, da sua identidade social, por meio de todas as formas do bem dizer e do mal dizer, da bênção ou da maldição e da maledicência, elogios, congratulações, louvores, cumprimentos ou insultos, censuras, críticas, acusações, calúnias, etc. (Bourdieu 2004: 142)

Como exortou Bourdieu, o discurso, a palavra empregada por um grupo e impregnada de um ponto de vista peculiar, busca fazer valer a sua percepção sobre o universo social, usa artifícios de poder material ou simbólico para estabelecer limites.

Consoante Sylvia Novaes (1998), em sua análise sobre os Bororo (MT), os membros desse grupo cantam e narram mitos guardados na memória com a intenção de demonstrar conhecimento e controle de todo o seu território. O canto seria ao mesmo tempo “memória e controle do território” (NOVAES 1998: 250). Eles cultivam uma forte relação entre a paisagem física e a paisagem social, considerando que todas as fases da vida Bororo são ligadas a espaços específicos. Os acidentes geográficos, os clãs, os ciclos de vida e o que é ser Bororo confundem-se, indicando que a identidade e a paisagem entrelaçam-se.

Nessa sociedade a paisagem é continuamente reconstruída e lembrada, durante as diferentes fases do ciclo de vida ou através de um canto do chefe da aldeia. Ela é tornada visível e audível nesses momentos, ela é significativa em cada uma das partes que a constituem. A paisagem faz parte da memória, ou melhor ela própria engendra a memória (ibidem: 249).

Assim, os Bororo apresentam constantemente cantos e mitos que estão retidos na memória e servem para expressar identidade e esta-

belecer o controle do território. Pode-se indicar que mudando a substância do que é rememorado, mas também empregando a memória coletiva, os Fulni-ô selecionam histórias que fazem parte da sua tradição oral e estão inscritas de modo singular em sua memória para que estas os auxiliem no estabelecimento e na manutenção de fronteiras físicas e sociais. São histórias capazes de proporcionar a visibilidade do grupo no campo político e responder às ameaças, invasões e atuais dúvidas e discussões sobre o seu território étnico.

Se assim vislumbrar o caso, diante do cenário de atualização da identidade étnica, a memória pode também ser vista como estratégia política, considerando que os fatos lembrados e relembrados não são escolhidos aleatoriamente ou gratuitamente, são assaz representativos.

Os Fulni-ô estão revisitando as histórias do passado que os ajudam a estabelecer e orientar os limites do presente. Através dessas histórias, socializadas entre o grupo, eles podem expor aos de fora quem são, porque têm acesso àquele espaço físico, referente ao seu lugar de origem e qual o espaço definido para os não-índios.

Consoante Halbwachs,

Um homem ou vários homens somente adquirem direito de propriedade sobre uma terra ou uma coisa, a partir do momento em que a sociedade da qual são membros admite a existência de uma relação permanente entre eles e essa terra ou essa coisa. [...] Qualquer princípio que invoquemos para fundamentar o direito de propriedade, ele somente adquire algum valor se a memória coletiva intervir para garantir-lhe a aplicação. (1990:145)

De agora em diante, veremos como essas histórias, sustentadas pela oralidade, são processadas pela memória coletiva Fulni-ô, não esquecendo de que, algumas vezes, será necessário introduzir dados e informações da história oficial e documental.

Tempo mítico: o aparecimento de Nossa Senhora da Conceição

Analisarei o funcionamento da memória em torno do mito do aparecimento da imagem de Nossa Senhora da Conceição entre os índios Fulni-ô, incluindo a relação da situação mítica com as reivindicações territoriais atuais.

Os Fulni-ô, ao recorrerem à memória, começam a contar sua história a partir da doação de uma porção de sua Terra para Freguesia de Nossa Senhora da Conceição. Na verdade, os índios não doaram terra à Igreja, mas à Nossa Senhora da Conceição. A santa que lhes “apareceu”¹ próximo ao local onde foi construída a Igreja Matriz da cidade de Águas Belas, com formas humanas e com capacidade de locomoção, pois sempre que os índios levavam-na para junto de si ela retornava ao lugar de origem. As narrativas são uniformes, não apresentam variações significativas. Não tardará a se observar que, apesar de muitos Fulni-ô questionarem o mito, conta-o sempre da mesma forma. A sua essência é essa:

Aí, tinha uma Nossa Senhora, que era dos índios, da Conceição, que os índios acharam ela. Andavam caçando, matando uns preazinho no mato e ela tava no pé de um umbuzeiro. Aí trouxeram ela pra ser nossa, butaram ela aí e ela ia pra outro lugar. (Euclides Frederico, 90 anos, aposentado).

Segundo Expedito Fulni-ô foi dito aos índios: “Efinixto txotosa Edjadwa” (olha ali pessoal aquilo é Deus). Portanto, eles doaram terra a este Ser sobrenatural e sagrado, *merecedor* de proteção e de bens compatíveis com sua grandeza espiritual. A *aparição* está associada a um acontecimento divino, a um milagre e os índios tiveram *uma grande sorte* de se depararem com aquele Ser, por isso precisariam recompensá-lo com um bom presente – um espaço para construção de sua casa. De acordo com que é transmitido pela história oral, assim foi posta a situação para os índios.

¹ No relato de alguns índios a santa estava às margens de uma lagoa e na fala de outros ela aparecia sempre junto a uma árvore.

O estudo dos mitos, desde muito tempo, vem despertando o interesse científico de antropólogos e demais cientistas sociais. Certamente é pelo fato do mito apresentar indiscutível relação com o real como aponta Lévi-Strauss (1993:182). Em outra obra o autor coloca de forma mais enfática essa relação:

Longe de ser, como se tem afirmado muitas vezes, a obra de uma “função fabuladora” que dê as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor principal, ter preservado, até a nossa época, de uma forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e continuam sem dúvida) exatamente adaptados a descobertas de um certo tipo: as que a natureza autoriza, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível em termos de sensível. (Lévi-Strauss 1970a:37)

Como observa Sousa Filho (2001), em consonância com a análise de Lévi-Strauss sobre o mito, os mitos não podem ser interpretados como se fossem meras “fabulações ingênuas, sem relação com o social” (Sousa Filho 2001:86). Nesse sentido, “o mítico não é bestiário, ignorância, infantilidade, fabulação fantasiosa, é algo vivo e vivido com razões muito determinadas para existir” (ibidem: 83). Em outras palavras, o fato de o mito estar associado a uma situação fantástica, ao sobrenatural, ao aparecimento de figuras encantadas e deuses não significa que é algo ilógico ou sem qualquer relação com o real. No caso dos Fulni-ô, por exemplo, o mito tem uma forte relação com os limites territoriais atuais, como indicarei logo a seguir.

Pode-se entender o mito como uma forma de representação do passado. Conforme Lévi-Strauss,

Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: “antes da criação do mundo” ou “durante os primeiros tempos”, em todo caso, “faz muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (1970b:229)

Seguindo essa lógica, faz sentido ressaltar que os Fulni-ô, ao fazer referência ao seu tempo mítico, adotam termos como “no tempo dos índio veio”, “os índio de antigamente” (que segundo eles são os troncos mais velhos dos quais descendem) e associam esse momento passado à vida presente e aos direitos sobre as terras do local. Para todos os efeitos, atualmente, os Fulni-ô ensinam ter de volta toda a terra que consideram ter sido tomada, deixando de fora apenas o que eles doaram à Nossa Senhora da Conceição. Como adverte Célia (índia Fulni-ô), “os índios doaram um pedacinho que é o patrimônio pra Nossa Senhora”. Essa idéia é amplamente compartilhada na aldeia.

Aí, viam aquilo ali, viam que os índios gostavam daquela santa, aí induziam. Por que vocês não dão... Nós não falávamos português, aí eles tentavam dizer: “por que vocês não dão a terra pra fazer a casinha dela, fazer a casinha da santa”. Ficavam acenando pra poder eles entender o que eles queriam que era isso fazer uma casinha. Aí começou, o índio pegou, doou a terra, construiu a igreja, pronto. Aí em seguida, foram se aproximando das terras, doando terras. Os coronéis vinham com suas famílias e suas famílias se formando mais, mais pessoas chegando. Enfim, aí começou Águas Belas. O início de Águas Belas foi essa igreja.

Tem uma parte de terra, exatamente. Agora eu não sei qual é. Foi o centro, eu acho, a praça. Tanto é que fizeram a demarcação. Os técnicos do INCRA, da FUNAI, do setor de Reforma Agrária fizeram um balanceamento, fizeram a somagem. E terra de Águas Belas mesmo só tem só o centro – da igreja até a prefeitura. Tudinho é terra de índio, ou seja, toda Águas Belas o que foi ficado de fora foi só o centro, só que os técnicos da prefeitura inventaram de fazer um patrimônio. (Expedito Lino Torres, 25 anos, professor da primeira fase do ensino fundamental no Xixiakla)

Como se pode observar na fala de Célia e Expedito, o aparecimento da santa para os índios Fulni-ô faz parte da história que envolve a dimensão e o limite do seu território, bem como da história contada pelos índios sobre a fundação da cidade de Águas Belas, considerando que, após a doação de terras para a igreja, casas começaram a ser erguidas em seu entorno dando origem ao lugarejo. Assim sendo, o aparecimento

de Nossa Senhora representa um mito que está ligado à versão histórica dos Fulni-ô acerca de seu território original e da fundação da cidade. O princípio da cidade de Águas Belas ocorreu a partir da expansão da vila sobre o território indígena. Como todo mito, ele “mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana” (Eliade 1992:86).

A estrutura da história da santa, a partir da explicação Fulni-ô, segue a seguinte conformação: a) os “índio veio” ocupavam aquele espaço desde um tempo imemorial; b) ao realizarem suas tarefas cotidianas, acharam a imagem de Nossa Senhora da Conceição; c) os brancos (os conquistadores)² foram ao encontro dos índios e os convenceram a doar uma porção de terra para a edificação da casa da santa que lhes foi apresentada como um Ser de potencial sagrado, cuja existência não estava circunscrita ao universo material e pragmático; d) este espaço passou a ser a terra da santa; e) após a doação tem-se a expansão do povoamento sobre a terra da santa. Consoante a versão indígena, aos poucos o povoamento extrapola os limites da terra da santa e vai se estendendo sobre o território étnico.

Seguindo essa lógica, nas reivindicações atuais sobre seus direitos territoriais, os Fulni-ô consideram que todo o município de Águas Belas pertence-lhes com exceção do centro, como mencionou o índio Expedito logo acima, pois muitos Fulni-ô de hoje não têm a intenção de desfazer um acordo firmado por seus antepassados. Os Fulni-ô não pretendem desfazer a doação da terra para santa feita no passado pelos seus ascendentes, em respeito à palavra destes. Para todos os efeitos, o patrimônio da santa, ou melhor, esse espaço que cederam para presentear Nossa Senhora da Conceição não faz parte de seu território atual, consequentemente os prédios comerciais e residenciais que se encontram nesse local não são alvos de reivindicação. Considerando essa restrição, os índios reivindicam todo o espaço que julgam no passado ter sido ocupado por seus ascendentes.

Em suas falas, percebi que paralelamente à narração sobre a doação e sobre o espaço específico da santa os índios reclamavam, com muita veemência, o direito de posse sobre o município de Águas Belas:

² A figura do conquistador está sempre associada aos coronéis e aos fazendeiros.

Quem é que não quer requerer as coisas que era da gente, mas a gente procura as formas legais que é a justiça e o governo. E a gente realmente tá querendo que resolva, mas que resolva na paz. A gente quer que resolva a situação porque é... a gente quer requerer o que foi da gente no passado.

(Pesquisadora): E o que era de vocês no passado?

Seria a cidade de Águas Belas e com mais dois tantos de área que a gente tem.

(Pesquisadora): Vocês acham que existe essa possibilidade?

Existe, né, porque... Só que demora. Existe porque o direito é da gente. A gente entrega ao Ministério da Justiça pra evitar conflitos porque se a gente tem um órgão público pra representar, pra brigar, brigar no bom sentido. No sentido da justiça, a gente fica só esperando o resultado. Porque o povo da comunidade Fulni-ô jamais vão abrir mão desse direito que é da gente que nossos antepassados perderam. É porque eram inocente na época, hoje não. Hoje a gente não abre mão disso. A luta vai ser grande, mas a gente consegue.

(Everaldo Pereira Junior, 28 anos, Chefe do posto indígena)

A história da santa é um mito que faz parte da memória coletiva dos Fulni-ô e é apresentada pelos índios como uma história vivida por seus ascendentes. Através da história mítica, os Fulni-ô buscam expressar que descendem daqueles que encontraram a imagem, daqueles que estavam lá antes do aparecimento da santa, bem antes da chegada dos colonizadores portugueses, são frutos dos verdadeiros donos, por isso são os legítimos herdeiros daquela Terra. Isso lhes permite deduzir que o grupo tem um direito ancestral sobre o território.

E ainda, não se pode esquecer que os índios também associam o mito do aparecimento da santa à fundação da cidade de Águas Belas, sendo, portanto, um mito que explica a origem da cidade.

Além disso, os Fulni-ô, ao contarem a história do aparecimento da santa, associada ao tempo passado, estabelecem um vínculo com os Carnijó, fazem um apelo à “continuidade histórica do grupo” através da

memória que acaba por reforçar a situação de “continuidade étnica” em relação aos Carnijó. Pode-se dizer que esse procedimento Fulni-ô é empregado para ratificar o seu pertencimento indígena e para ajudar a orientá-los no cotidiano diante das mobilizações étnicas do presente.

Todavia, sabe-se que essa noção de continuidade de um grupo étnico, no sentido do grupo permanecer inalterado ao longo dos séculos e a tentativa de apresentar os membros do grupo como se fossem representantes diretos da unidade sócio-cultural passada são mecanismos aplicados não apenas pelos índios Fulni-ô, mas pela grande maioria dos grupos indígenas do Nordeste para lhes ajudar nesse processo de afirmação da identidade do grupo.

O que se pode dizer é que se tem a continuidade histórica da presença indígena na região ou a continuidade da presença étnica, mas não grupos étnicos que se mantiveram inalterados, pois os grupos vão elegendo novos critérios de pertencimento e exclusão e adquirindo novas configurações sociais. Deve-se ter por certo que os grupos étnicos não são modelos congelados no tempo, são formações sociais que passam por reelaborações, reestruturações sociais e culturais e por interferências de grupos externos, adquirindo assim a composição de uma sociedade ou grupo social marcado por novas conformações sociais. Diferentemente do que muito se pensou sobre esses grupos, as mudanças sócio-culturais não significam a “perda” da condição étnica, ou seja, a “perda” da identidade étnica. Nesses termos, é relevante frisar que o fato de os Fulni-ô não apresentarem mais todo o aparato sócio-cultural de seus ascendentes, os Carnijó, não significa, em hipótese alguma, que eles não sejam índios.

Emília Godoi (1998) em sua pesquisa, com camponeses no sertão do Piauí, analisa a memória que circula um ancestral comum, ou seja, a “família do tronco veio de Vitorino” e o discurso genealógico do grupo, apresentando-os como meios empregados para sustentar os direitos sobre as terras do local:

As narrações sobre “a origem da grande família” correspondem ao que a memória coletiva desses camponeses selecionou e que funciona como paradigma que dá origem aos seus direitos sobre aquelas terras e os situa na vida cotidiana. [...] Para esses camponeses que se definem como gente do mato ou gente do interior, é

o trabalho técnico e simbólico sobre a natureza que vai ajudar na construção de uma identidade ancorada no pertencimento a um mesmo grupo – nação de gente do Vitorino -, ligado a um mesmo território. (Godoi 1998:102)

Os índios Fulni-ô apresentam relações parentais, laços consanguíneos e buscam focar a origem indígena e a cultura do grupo, mas não utilizam um discurso genealógico baseado na fundação do grupo a partir de uma única família, como no caso dos descendentes de Vitorino, porque esse é um fato que não aconteceu entre eles.

Quando os Fulni-ô apresentam o mito que marca o passado comum do grupo étnico; que expressa uma relação entre ascendência e descendência e uma relação muito antiga com aquele lugar (associada aos tempos imemoriais, desde que seus ascendentes se instalaram naquele local por causa do Rio Ipanema) é como se buscassem afirmar que eles têm a primazia sobre o lugar porque são descendentes daqueles que ocuparam aquele espaço desde quando ele era ainda inabitado por não-índios. E que as gerações de Fulni-ô sucedem-se e mantêm-se. Portanto, os Fulni-ô podem empregar outros meios diferentes daquele recurso apresentado pela família de Vitorino (que está relacionado ao discurso de que aqueles camponeses pertencem a um tronco comum), mas que também estão inscritos na memória do grupo (como o mito de aparecimento de Nossa Senhora e a participação dos Fulni-ô na Guerra do Paraguai) com a intenção de atingir os mesmos objetivos: a afirmação da identidade, a definição dos limites territoriais e o direito de posse sobre o território.

O mito do aparecimento da santa narrado pelos Fulni-ô não é um fato impar, isto é, não está presente apenas na história Fulni-ô, considerando que tramas narrativas parecidas são contadas por todo o Nordeste brasileiro. Muda-se o local, os personagens, os santos, mas a estrutura do fenômeno é mantida. De acordo com Cavignac, “várias lendas apresentam viagens de Nossa Senhora: depois de ser descoberta no mato e levada, volta ao seu lugar de origem onde é fundada uma capela; núcleo de uma futura cidade ou de um novo santuário” (1999: 48).

A santa apresentada aos Fulni-ô, ou a qualquer grupo, em momentos de conquistas territoriais, de desbravamentos e em lugares desejados por outros aparece na forma de um Deus materializado, dando ao fato a

dimensão de um evento mítico. Para Cavignac (1999), a santa pode ser encarada como “civilizadora”, como “interlocutora divina”. Nesse caso, entre os conquistadores e os índios Fulni-ô em favor do processo de expansão territorial. O lugar onde ela aparece repetidas vezes representa o espaço a ser transformado, construído e ocupado.

Em sua pesquisa com os Tremembé (índios do Estado do Ceará), Valle (1993) deparou-se também com uma história de aparecimento da imagem da santa, inclusive a mesma santa apresentada aos Fulni-ô – Nossa Senhora da Conceição. Diante do fato, o autor abordou a história da santa envolvendo a categoria territorial Terra de Santo, os aspectos específicos do caso referentes aos limites e a doação de terras e o direito adquirido pelos índios após a doação. Os índios Tremembé contam que seus ascendentes encontraram a santa de ouro, a partir de então, foram convidados pela Rainha a fazer a permuta de imagens e pela aceitação da troca foram retribuídos com a construção da igreja e a doação da Terra. Na avaliação antropológica de Valle (1993), a santa seria a mediadora entre os índios e a Rainha/portugueses e como resultado da relação baseada na prestação e contraprestação entre os dois pólos (índios – rainha) os índios adquiriram o direito de ocupar a terra da santa que passaria a ser a terra dos índios. Por este motivo, o autor expõe que o direito dos índios sobre a terra foi uma consequência da doação feita pela Rainha, portanto não é um direito imemorial ou ancestral (1993:201).

O que se pode conjecturar a partir de sua análise é que os Tremembé apóiam o seu direito à terra sobre o fato de a terem recebido, sob a forma de troca, das mãos da Rainha, não reivindicando o direito sob a alegação de que seus ascendentes já moravam lá desde um tempo imemorial. Além disso, o direito não é imemorial porque foi construído mediante uma situação histórica específica, ligada ao fato “da existência anterior de um Aldeamento missionário na região de Almofala e depois, em 1857, da doação das suas terras aos índios da povoação” (1993:205).

No caso Fulni-ô, os índios fazem referência a um direito ancestral, eles se julgam donos do território em sua totalidade (essa totalidade abrange todo o município de Águas Belas, não se restringe à área das três aldeias³ e nem aos lotes da zona rural que lhes pertence), alegando que, no passado, aquele espaço já pertencia e era ocupado pelo “povo Fulni-

³ A aldeia sede, a aldeia do Xixiakhlá e a aldeia do Ouricuri.

ô”. Os Fulni-ô consideram a idéia de que eram os donos daquela Terra e foram eles quem deram uma porção de terra à santa, sendo, portanto, o único espaço que está fora do território étnico, que não é considerado terra de índio, podendo assim ser ocupado por não-índios.

Em meio às narrações referentes à *história da santa* não capturei o fato de os índios Fulni-ô terem recebido a Terra de outras mãos como na situação Tremembé, na qual os índios dizem ter direito à Terra da Santa porque esta foi repassada pela Rainha⁴.

Além disso, no caso Tremembé, o fato do aparecimento da santa e a doação da Terra feita pela Rainha fazem parte de uma mesma situação histórica. Os índios encontraram a imagem e foram convidados a fazer uma troca de imagens, por isso seriam recompensados com a doação da Terra. Mas entre os Fulni-ô, a história do aparecimento da santa não inclui a atuação da Princesa Isabel, são histórias separadas. A referência que os próprios índios estabelecem entre a Princesa Isabel e sua Terra, entre o documento assinado pela Princesa Isabel e o direito de ocupar aquele território faz parte de outra história – da história que trata da participação dos Fulni-ô na Guerra do Paraguai.

Será que essa terra doada pelos índios à Nossa Senhora da Conceição pode ser denominada Terra de Santo? Para Almeida (1988), Terra de Santo é um termo que serve para designar um dos sistemas de uso comum da terra, ⁵ se “refere à desagregação de extensos domínios territoriais pertencentes à Igreja [...]. Nessas extensões, a molde de outras aproximadas, passaram a prevalecer formas de ocupação comunal, mesmo após a Igreja ter entregue oficialmente estas terras à administração do Estado no final do século XIX” (Almeida 1988:46).

⁴ Apesar de que no momento em que os Fulni-ô estão expondo a sua participação na Guerra do Paraguai indicam que receberam da Princesa Isabel uma concessão para ocupar a Terra. A primeira vista essa situação parece ambígua: uma Terra que era deles desde sempre ou uma Terra concedida por um personagem histórico. No próximo tópico, tentarei explicar como essas duas histórias que envolvem o direito sobre a Terra podem ser apresentadas seqüencialmente.

⁵ Almeida (1988) apresenta os seguintes sistemas que envolvem posse comum da terra: terra de preto; terra de santo; terra de herança; terra de ausente; terra de índio. Cada uma com sua especificidade, mas em todas vigora o princípio de que a terra é compartilhada por unidades sociais, seja por medidas legais ou por determinações consensuais.

Nos termos apresentados por Almeida (1988), acredito que por dois motivos essa porção de terra doada pelos índios não pode ser considerada Terra de Santo. Primeiramente, a terra, nesse caso, não pertencia à Igreja, era administrada pela Igreja sob a forma de aldeamento missionário. Em 1832, quando os índios doaram a terra à Igreja, ela já pertencia ao aldeamento missionário e os índios eram tidos como os donatários legais daquele espaço. E após a doação, a terra que se tornou patrimônio da Igreja não adquiriu forma de usufruto comunal. A Igreja de Águas Belas passou a arrendar lotes e receber ‘contribuição’ daqueles que construía suas casas sobre seu terreno. Ainda hoje a Igreja tem direitos sobre o patrimônio da santa e recebe uma quantia em dinheiro pela ocupação.

Mas afastando-me dos termos definidos por Almeida (1988) e seguindo por outro caminho, considero a terra doada pelos Fulni-ô à Nossa Senhora da Conceição como Terra de Santo, ou melhor, como Terra da Santa. Defendo que ela assume essa categoria territorial porque, a partir da doação, deixou de ser uma terra laica e de uso comum (no caso de uso comum dos índios) para tornar-se um espaço controlado pelo poder eclesiástico que assumiu a administração do local em nome de sua “legítima proprietária” – Nossa Senhora da Conceição. Então, se antes da doação a terra não pertencia à santidade católica após a concessão tornou-se um “bem da santa padroeira”. Além disso, deve ser percebida como Terra da Santa porque é com essa terminologia que os índios referem-se à porção de terra doada por seus ascendentes à Igreja.

Hoje, índios adultos e jovens contam a mesma versão do mito apresentada pelos mais velhos, mas interpretando-a e contestando-a. Para muitos Fulni-ô, o aparecimento de Nossa Senhora da Conceição foi uma estratégia lançada pelos brancos para convencer os índios a cederem uma parte de sua Terra. Porém, apesar de duvidarem da veracidade do mito, geralmente, começam a contar a sua história a partir dele, pois ele continua ratificando a presença incontestável, continua a estabelecer uma relação com o passado autóctone. Como já assinalai, geração após geração de Fulni-ô deve estar ciente de que eles estão ali desde séculos e séculos atrás, esta é uma idéia constantemente reforçada. O que eles discorrem e questionam é que os “índio veio” (como mencionou seu Euclides – 90 anos) foram enganados:

Eles viveram aqui séculos e mais séculos em paz, sem nenhum conflito, sem problema com outra civilização, quando eles encontraram a imagem de Nossa Senhora da Conceição dentro de uma lagoa, né? Na pesca, onde eles caçavam e pescavam, que eles encontraram essa imagem de Nossa Senhora da Conceição, eles ignoraram porque eles não conheciam outro ser, outra coisa a não ser aquilo deles. Mas, mesmo assim, né? Pegaram, levaram pra cabana, Os índios é... como é... inocentemente pegaram a imagem “Ah, o que é isso, tem rosto de gente, parece gente de forma diferente, mas não fala, não se mexe, vamos levar pra nossa cabana” aí leva pra cabana, mais ou menos...

Quando eles encontraram aquela imagem, já era o esquema da Igreja Católica que já vinha montando esse esquema em outras comunidades, em outros grupos indígenas no Brasil, já tava o esquema montado e os índios não sabiam, então quando eles foram pegar aquela imagem, já estava certo, pra se marcar. Porque os brancos, eles sabiam que, se eles viessem, sabe? Assim, diretamente, né? Tinha que haver um conflito, como que os índios iam receber um povo que eles não conheciam, claro! Eles pensaram assim, então, usaram esse esquema, quando o branco... Pega a imagem, pegava a imagem e voltava pra o mesmo lugar, aí ficava lá, né? Aí os índios ficaram, sabe? Sem entender porque que aquela imagem saía da cabana e ia ficar pra o mesmo lugar. Então, tempos depois, dias depois apareceu um senhor, né? Inclusive da família Cardoso, foi um dos primeiros brancos a se contactar com os brancos, com índio, aliás, desculpe, chegou a avisar pra eles: “olhe, vocês não podem tirar a imagem, essa imagem que veio do céu, o nome dela é Nossa Senhora da Conceição, é a mãe de Deus, é... ela veio pra salvar vocês, pra ensinar vocês a ver Deus, a falar com Deus e que ela tem que ficar aqui nesse local, aonde vocês encontraram. Tem que formar uma casa pra ela, os próprios índios foram lá, né?” Acreditaram na conversa, respeitaram e pegaram e fizeram uma cabana pra ela lá. (Marilena Araújo de Sá, 48 anos, diretora e professora da escola bilíngüe)

Poderia citar aqui outras narrativas que demonstram dúvidas em relação ao aparecimento da santa, mas essa é suficiente para os leitores perceberem que o mito é o mesmo, mas apresentado com outro olhar e com a força da plena desconfiança. Em resumo, muitos índios entendem

o mito como uma farsa, entretanto não duvidam de que, num passado bem distante, seus antepassados encontravam-se ali.

Apresentei a história da santa que serve como instrumento de definição e proclamação dos limites territoriais defendidos pelos Fulni-ô, pois o grupo considera-se dono de toda Águas Belas, dispensando apenas a área que seus ascendentes cederam para *patrimoniar* Nossa Senhora da Conceição. Além disso, a história da santa revela, de certo modo, um direito ancestral na medida em que apresenta em seu conteúdo a existência Fulni-ô no local antes do aparecimento da santa e antes da chegada dos desbravadores. Como afirmou a índia Marilena em sua fala denotando um passado longínquo, “eles viviam ali séculos e séculos em paz” até encontrarem a imagem de Nossa Senhora da Conceição.

Todavia, a próxima história que apresentarei, também faz parte da tradição oral dos Fulni-ô, revela um direito adquirido no passado sobre a Terra como uma recompensa pela participação de seus ascendentes na Guerra do Paraguai. Na narração desse fato tem-se a associação do direito sobre o território à doação de terra feita pela Princesa Isabel, isto é, tem-se que o direito territorial foi adquirido a partir de uma situação histórica bem definida, marcada por personagens, elementos e datas (personagem: a Princesa Isabel e a Guerra do Paraguai) que ocupam uma posição precisa no arcabouço histórico nacional, o que vem pôr em questão a idéia de um direito imemorial ou ancestral. Então, como compreender essa aparente dubiedade apresentada na história oral Fulni-ô em relação ao seu direito territorial? Os Fulni-ô, quando estão conversando sobre a dimensão e o limite de seu território ou reivindicando seu direito territorial, defendem a noção de que têm direitos sobre o local porque foram os primeiros a chegar naquelas terras ou referem-se ao fato de terem recebido a Terra das mãos da Princesa Isabel e por isso têm direitos sobre ela? No próximo tópico, tentarei expor um caminho para esse cenário ambíguo.

A participação dos Fulni-ô na Guerra do Paraguai

O foco central desse tópico é o benefício que os Fulni-ô dizem ter conseguido após a participação de seus ancestrais na Guerra do Paraguai.

A atuação destes na batalha, segundo os Fulni-ô, trouxe como resultado para o grupo a assinatura de um documento pela Princesa Isabel que é mencionado no momento de defenderem seu direito territorial.

A partir de 1865 os índios dos aldeamentos de Pernambuco foram recrutados para participar como “Voluntários da Pátria” na Guerra do Paraguai, inclusive os Fulni-ô (quando ainda eram chamados de Carnijó). De acordo com a história oficial, “quando o governo imperial decretou o voluntariado, Apolinário Maranhão se dirigiu às Águas Belas e aí, aliciou, a força, os caboclos. Conseguiu, a custo de ardil, prender 72 homens⁶, quando os Carnijó dançavam o Toré em frente à cadeia” (Vasconcelos 1962:126). Quando já estavam sob controle do Estado foram para o Rio de Janeiro e de lá encaminhados para o campo de batalha.

Segundo Silva, (2005) esse recrutamento forçado de índios no Nordeste para participarem da Guerra do Paraguai foi resultado das baixas de soldados durante a mesma e da falta de alistamentos espontâneos de novos voluntários dispostos a ir para o combate. O recrutamento dos índios está presente de modo repetitivo na documentação da Diretoria dos Índios em Pernambuco, bem como está

clara a truculência empregada pelos Diretores das Aldeias no alistamento forçado dos índios como Voluntários da Pátria. As justificativas sempre são a manutenção da ordem e da paz nas aldeias. A exemplo de punição para acusados ou envolvidos em assassinatos. (Silva 2005:53)

E a Guerra do Paraguai é um fato que está na história oral dos Fulni-ô, os índios não deixam de contar que seus antepassados estiveram presentes na batalha e derramaram sangue pela causa dos não-índios.

A título de informação e contextualização, a Guerra do Paraguai foi um conflito organizado por Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai que, na época, era um Estado de bases políticas sólidas com estrutura ditatorial, de economia estável e auto-sustentada, não dependia de capital estrangeiro, investia recursos no desenvolvimento industrial interno e apresentava uma estrutura social justa voltada, sobretudo, para

⁶ Na história oral dos Fulni-ô o número de índios enviados para atuar na guerra varia entre 70 e 100 homens.

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

as camadas populares. Quando o Paraguai tornou-se independente do domínio espanhol, Gaspar Rodríguez de Francia assumiu o poder, inaugurando esse modelo de governo progressista na América Latina que foi seguido, após a sua morte, por Carlos Solano Lopes e depois por Francisco Solano Lopes.

O governo promoveu a primeira grande reforma agrária da América Latina e deu-lhe infra-estrutura, fornecendo, além da terra, sementes, implementos agrícolas e gado aos camponeses. [...] Monopolizou, através do Estado, a exportação dos produtos excedentes, em prejuízo da burguesia mercantil, aplicando o lucro obtido em benefício do país. Além disso, empreendeu uma verdadeira revolução cultural, respeitando os costumes dos índios e eliminando o analfabetismo no Paraguai. (Aquino et al. 1990:170-1)

Entretanto, o exemplo de independência e desenvolvimento paraguaio poderia contaminar os países circunvizinhos, o que seria uma ameaça para os interesses econômicos ingleses. A Inglaterra alimentava-se, enquanto potência, da dependência latino-americana, seu capital fortalecia-se a partir da exportação de produtos industrializados e da importação de matéria-prima a baixos preços. Com o propósito de destruir a estrutura econômica e política do Paraguai, a Inglaterra incentivou e investiu na formação da Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai). Quanto ao Brasil e a Argentina, ambos tinham desejos expansionistas, ou seja, visavam conquistar parte do território paraguaio. Assim sendo, aceitaram, de muito bom grado, o apoio inglês, forçando inclusive o Uruguai a compor a trama contra o Paraguai. A guerra durou cinco anos (1865 – 1870), findado com a total e esmagadora derrota paraguaia.

De fato, esses dados não estão presentes na memória dos Fulni-ô, mas sempre que são chamados a falar de sua história rememoram que seus antepassados foram para a guerra. É um acontecimento recorrentemente contado que atua nesse contexto de mobilização política como uma forma de assegurar os direitos acordados sobre o seu território. O que relatam é que os índios foram levados para lutar na Guerra do Paraguai e, ao voltarem da contenda, receberam um documento assinado pela Princesa Isabel que lhes garantia o direito de posse sobre a Terra, por isso, têm sobre o território direito inalienável.

As terras todinhas era do índio, tá escrito no Museu Nacional e foi a Princesa Isabel que doou... eu não sei quan... eu não sei direito quantos hectares, mas alguém deve saber, Marilene deve saber. Aí, os brancos foram se apossando, fazendo fazenda, fazenda, fazenda ao redor. No Museu Nacional, tem no livro que essa terra foi dada pela Princesa Isabel através do sangue, assim porque o índio foram pra guerra, aí muitos índio... muitos índio morreram, aí voltou poucos índios, aí, em troca desses índio, aí ela doou. E essa terra foi assinada com uma pena que ela tinha que era de ouro, aí a história foi assim. (Célia, dona de casa)

Esse fato, inclusive, esta em um trecho do “Hino da Tribo Fulni-ô” de autoria do índio Almir Torres:

Quando a Pátria precisou
Disse aos Fulni-ô: ‘Ide filhos, lutai!’
Conquistamos nossa terra
Lutando na Guerra do Paraguai.

Do ponto de vista documental oficial, é sabido que as terras dos aldeamentos indígenas da Capitania de Pernambuco foram concedidas em 1705, pela *Rainha de Gram Bertanha, infanta de Portugal*. Todavia, essa troca de personagens e eventos em se tratando de memória é perfeitamente explicável. Consoante Michael Pollak, ao afirmar que, quando os acontecimentos, personagens ou lugares, estão fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa ou de uma coletividade “podem obviamente dizer respeito a acontecimentos, personagens e lugares reais, empiricamente fundados em fatos concretos” (1992:3). Mas também pode apresentar “uma confusão de acontecimentos”, a projeção de um fato em outro evento. Isto aconteceria, segundo o autor, por uma transferência gerada a partir da memória dos pais, ou seja, uma transferência por herança.

A Guerra do Paraguai adquiriu, ao longo dos anos, proporções marcantes, como comprovam vários depoimentos dos indígenas. Não apenas por eles terem sido enganados *a priori*, isto é, por terem sido pegos de surpresa, pois estavam ali para a apresentação do Toré e por terem sido levados à força para lutar por uma causa que não era sua e que talvez sequer a compreendiam, de fato, mas também, por eles terem

servido àqueles que lhes perseguiam, lhes encurralavam como animais com o beneplácito das autoridades.

À medida que ouvia as histórias Fulni-ô surgiam alguns questionamentos. Se os índios transmitem a idéia de que estavam ali desde um princípio impreciso, por isso aquela Terra deve ser incontestavelmente considerada deles, como foi exposto durante a história da santa, porque indicam também que a Terra é deles por terem recebido das mãos da Princesa Isabel como uma forma de recompensa pela participação heróica na Guerra do Paraguai? Qual das duas histórias os índios utilizam para expor e requerer o direito de legítimos proprietários daquele território?

A primeira história referente ao direito por ancestralidade coloca em discussão e avaliação a doação feita pela Princesa Isabel. Muitos Fulni-ô inquietam-se diante do termo “doação de terras”. Na visão dos índios, eles se encontram naquelas terras desde antes da chegada dos desbravadores, já foram eles que doaram terra à santa, por isso contestam essa doação da Princesa Isabel. Seguindo essa lógica encaminhada pelos próprios índios, se eles cederam uma pequena parte de seu território à Igreja em 1832, como poderiam ter recebido suas terras em forma de doação após a Guerra do Paraguai?

Para os Fulni-ô, a Princesa Isabel não lhes deu a Terra, apenas assinou um documento, garantindo-lhes o direito legal sobre aquele espaço que, para todos os efeitos, já era deles. É como se os índios indicassem que a Princesa apenas legalizou a ocupação deles na sua própria Terra.

Existem aqueles que não questionam o termo *doação de terra*, simplesmente expõem que a Terra foi dada pela Princesa após a chegada dos índios da Guerra do Paraguai, mencionado também a existência de um documento assinado, como no caso da índia Célia. Mas o fato de manterem o termo *doação de terra* em seu discurso, sem levantar críticas, sem inquiri-lo não significa que estejam negando ou desconsiderando seu direito ancestral. E mesmo os índios que questionam o fato da *doação de terra feita pela Princesa Isabel*, o mantém em sua história porque ele está vinculado à assinatura de um documento. Afinal, a presença de algo material, de um “*objeto de existência concreta*” – no caso o documento de doação – pode ser entendido e empregado como instrumento comprobatório do direito de posse sobre o território.

Fui percebendo que, no fundo, quando os Fulni-ô dizem que receberam a Terra da Princesa Isabel não é, de fato, a terra o elemento a que eles se referem, mas um documento assinado (até com pena de ouro) que lhes garante o direito sobre seu próprio território. Na verdade, para os Fulni-ô a Princesa Isabel não lhes deu a Terra.

Para todos os efeitos, os Fulni-ô defendem que estão ali desde um tempo imemorial, julgam ter direitos sobre aquela Terra por uma questão de ancestralidade e alegam esse fato no momento da mobilização política em favor de seus direitos. Essa idéia do direito ancestral é muito forte entre eles. Mas, também recorrem à história sobre o documento assinado pela Princesa Isabel, pois a presença desse documento salientado pelos índios serve como instrumento concreto para as suas reivindicações e solicitações formais acerca do direito territorial ou como forma de asseverar tal direito durante as falas e conversas informais.

Enquanto a doação da Princesa Isabel pode ser comprovada por um documento regular que eles julgam existir, o direito imemorial não pode ser confirmado através de um documento. Os não-índios podem duvidar da ancestralidade defendida pelos Fulni-ô, mas não podem questionar um título que lhes dá o direito à propriedade rubricado pela própria Princesa Isabel.

Assim, percebi que as duas histórias têm igual importância no campo da mobilização étnica em favor do direito territorial. A história referente à doação de terra feita pela Princesa Isabel é utilizada para subsidiar e fortalecer as reivindicações ligadas ao direito territorial. Isso porque, na visão dos Fulni-ô, sua “contínua presença” no local, que lhes assegura a condição de legítimos donatários, é ignorada pelos não-índios. Seguem abaixo alguns trechos de entrevistas nos quais os índios expressam sua visão contestatória e irônica em relação à questão da doação:

Na época da Guerra do Paraguai foi uma faixa de cem índios e voltou quatro ou cinco. Os que ficaram passaram uma média de 11 anos sem ir no Ouricuri por falta de gente provavelmente, é o que contava meus avôs. Quando os cinco voltaram, a Princesa assinou uma carta régia doando terra aos índios. Isso é o que contam, porque ela doou terra que não era dela. Doou uma légua em quadra de um lugar que eles já moravam. Ela perguntou a eles

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

se eles queriam terra ou dinheiro. Um deles disse que preferia terra que nunca se acabava. (João de Pontes, 78 anos, Cacique Fulni-ô)

O que eu tenho em mente foi que a terra já era da gente, porque nós habitávamos nela, nessa terra aqui. Depois da Guerra do Paraguai que nós voltamos a Princesa determinou. Só pra se promover ela. Ela se promoveu a si mesmo. Ela determinou e concretizou. Elaborou um documento dizendo: “Tome o que já é seu, isso aqui é seu e pronto.” Inclusive numa capacitação foi citado isso. “Você tem orgulho por ter a terra porque ela deu?” Eu falei: ela nunca deu nada a ninguém. A terra já era nossa já, apenas ela quis se promover no Império da época, tentou se promover de alguma forma. “Tome essa terra é de vocês”. Mas não deixa de ser uma arma forte porque a gente pode lutar em cima disso pra demarcação de nossas terras. Enfim. (Expedito Lino Torres, 25 anos, professor da primeira fase do ensino fundamental no Xixiakla)

Em resumo, mesmo os Fulni-ô que não concordam que as terras foram doadas, admitem que o termo de doação (ou a carta régia) assinado, no caso por uma personagem colonial de alta reputação e importância na memória histórica nacional, é um instrumento comprobatório de seus direitos, e pode ser utilizado como arma no discurso elaborado para enfrentar os não-índios na defesa de seu território.

A presença de documentos utilizados como meio de regularização, definição de limites, confirmação de direitos também é comum na história oral de outros grupos indígenas. Valle (1993) chamou a atenção para o fato de os Tremembé tratarem da existência de um documento empregado para ratificar a doação de terra feita pela Rainha aos índios, um documento “que não se tem acesso, mas que juram existir” (1993:205). Esse tipo de material recorrido serve para apoiar as mobilizações em torno das reivindicações territoriais e para proteger o espaço étnico.

Há que se frisar que a mobilização dos Fulni-ô não se trata de uma ação para resguardar um espaço físico qualquer, não é meramente uma luta reivindicando direitos sobre terra. Tem a ver com a proteção dos direitos históricos sobre um território étnico, tem a ver com a mobilização em defesa de um território que é a própria expressão da identidade, tem a ver com o desejo de permanecer num espaço carregado de marcas

simbólicas do universo social e religioso. Além disso, a ação do grupo está associada ao intuito de permanecer num lugar que os liga aos antepassados, mantendo a sua integridade em respeito à existência e resistência dos “índio veio”. Não podendo esquecer que o território tem grande significado econômico e social para o grupo, pois é lá que vivem e de lá que retiram seu sustento. A mobilização étnica é permanente, os Fulni-ô não abrem mão de recursos que possam lhes ajudar a vivificar sua identidade e a proteger a integridade de seu território. Através da memória ou por meio da exposição de signos e símbolos étnicos (como a língua, o ritual religioso e o Toré), reforçam sua identidade e ao mesmo tempo estabelecem e defendem suas fronteiras étnicas e físicas.

Padre Alfredo Pinto Damaso: o “Digníssimo Homem de Deus”

No princípio da pesquisa, não tinha noção quão significativo havia sido o Padre Alfredo Pinto Damaso para os Fulni-ô, mas durante o trabalho de campo na comunidade indígena fui percebendo que ele é um personagem marcante, tanto na história quanto na memória Fulni-ô, devido a sua participação no movimento de afirmação da identidade étnica do grupo.

Consoante Pollak (1992), os personagens, assim como os acontecimentos e os lugares, são elementos constitutivos da memória. Pode-se falar em “personagens realmente encontradas no decorrer da vida, de personagens freqüentadas por tabela, indiretamente, mas que, por assim dizer, se transformam quase que em conhecidas, e ainda de personagens que não pertencem necessariamente ao espaço-tempo da pessoa” (Pollak 1992:2). Aqueles que conheceram Padre Alfredo Pinto Damaso estão sempre o rememorando. Muitos Fulni-ô não o conheceram por ele não está incluído no seu espaço-tempo, mas mantêm vivas as histórias repassadas por seus pais e avôs acerca desse personagem. A impressão que se tem ao tratar do Padre Alfredo Pinto Damaso com os Fulni-ô é que o pároco não será esquecido porque ergueu a sua voz em defesa do grupo e de seu território étnico.

Certamente os personagens que passam a fazer parte da estrutura coletiva de pensamento apresentaram fazeres, defenderam posições, destacaram-se e ocuparam lugares e, por isso, tornaram-se presentes na memória do grupo. É importante frisar que o que os tornam memoráveis, o que faz com que certas pessoas não se apaguem da memória coletiva ou não sejam silenciadas é o fato de terem agido, terem articulado movimentos, terem estabelecido mudanças sociais significativas.

Padre Alfredo é uma figura sempre lembrada e um personagem positivo para os Fulni-ô devido a sua mobilização em defesa dos direitos do grupo. Entretanto, não se guarda na memória apenas a lembrança de figuras associadas a feitos positivos. Há personagens que podem ter praticado ações negativas na visão do grupo, podem ter implementado mudanças não desejadas em sua organização social e, portanto, se tornaram inesquecíveis. Nessa situação, encaixa-se a presença dos coronéis em Águas Belas e sua atuação em relação aos índios no século XX, estes são figuras que ocupam espaço na memória Fulni-ô de forma marcante e negativa.

Tratando-se do processo de reconhecimento, aquela população indígena, pobre, do sertão nordestino, tinha uma relação bastante complicada e amarga com a sociedade regional (hoje, a relação ainda não é das melhores), sendo estigmatizada pela sua condição étnica, perseguida por suas práticas ritualísticas e por serem proprietários de uma parte considerável das terras do município. Por isso, os índios entenderam a mobilização de Padre Alfredo Pinto Damaso como uma ‘tábua de salvação’.

Os Fulni-ô contam que o Padre Alfredo Pinto Damaso foi apresentado aos índios pelo Bispo⁷, juntamente com outros padres, que haviam ido à aldeia fazer uma visita, chegando lá foram recebidos com um Toré. Em seguida, sabendo das necessidades e dos problemas que a comunidade enfrentava, o Bispo pediu ao Cacique Sarapó⁸ que escolhesse um entre aqueles padres para atuar em defesa do grupo. Abaixo,

⁷ De acordo com o Plano de Ação Pastoral Paroquial de 1999, elaborado por Padre José Luiz, o Bispo da época era Dom João Tavares de Moura, o primeiro da diocese de Garanhuns.

⁸ O cacique Manoel Sarapó era avô do atual cacique Fulni-ô João de Pontes (o atual cacique é filho do filho mais velho de Sarapó). Atuou juntamente com o Pajé Basílio Pereira de Sá, tio do atual Pajé Cláudio Pereira Junior.

podem ser lidos depoimentos dos índios, apresentando a chegada de Padre Alfredo:

Aí chegou um Bispo mais uns seis padres, aí oferecero o Toré, a brincadeira dos índio veio, dos mais vei. Vou fazer um Toré, nosso ritual daqui. Fizeram na porta da igreja. (Euclides Frederico, 90 anos, aposentado)

Padre Alfredo em começo, chegou um grupo de padre e padre Alfredo não gostava bem de índio, é quando o Bispo chegou pra o cacique, cacique Sarapó. Ele disse: Sarapó, você vai escolher um padre que você aceite para trabalhar por vocês em qualquer necessidade que vocês tiverem, aí os padres foram passando em fila, quando foi passando padre Alfredo, ele se levantou e se abraçou com o padre, quando ele se abraçou com o padre, era o padre Alfredo, um padre que não tava gostando de índio, mas, no momento que ele se abraçou com ele, ele esmoreceu e se entregou de corpo e alma ao cacique Sarapó. Então, desse inst... desse abraço pra cá que eles tiveram... Mas foi a, o abraço mais maior do mundo pra o índio, foi esse abraço desse cacique com o padre Alfredo. O maior abraço eu digo, porque se não foi, não apareceu outro cidadão pra trabalhar igual a padre Alfredo a bem do índio, então a maior estrela foi ele, não é? É por isso que eu digo que a maior estrela foi ele. De lá pra cá, vem assumindo o posto, os chefes do posto, né? Mandado pela FUNAI, com pessoas do 'SPI' mas que, já pegou as áreas todas divididas, quer dizer que o principal foi o padre. (Seu Zeca, 69 anos, zelador da escola bilíngüe)

É significativo pontuar que, para os Fulni-ô, de forma inesquecível, essa mobilização étnica (que trouxe como resultado a demarcação do território, uma certa autonomia e a liberdade de apresentar-se como índio) foi incentivada por Padre Alfredo Damaso. Os índios proclamam, em alto e bom som, que foi o pároco que saiu de Águas Belas para ir ao Rio de Janeiro resolver os assuntos indígenas e chegando lá descobriu os direitos deles.

Hoje, o pároco é ovacionado na aldeia Fulni-ô por ter se pronunciado em defesa dos índios e em favor da resolução de seus problemas sociais. É apontado como o “pai”, “uma grande pessoa”, “o mito”, “o

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

amigo que morria pelos índios”, o Klaychiua-lhá (digníssimo homem de Deus):

Hum. Era proibido até nós ir pro ritual Ouricuri, que o coronel Salustiano não aceitava. O índio que fosse pra o ritual Ouricuri, outro dia era preso, iam prender, né? Mas, apareceu esse grande padre, o padre Alfredo que era quase índio, vivia mais a gente, ainda lembro, esse ainda lembro. (Pajé Cláudio Pereira Júnior, 66 anos)

Nas narrativas, pude observar que, apesar das críticas à igreja ou a outros padres que passaram por Águas Belas, jamais se fala de Pe Alfredo Pinto Dâmaso de modo pejorativo:

O padre Alfredo foi o pai da gente. Foi quem deu tudo a gente, né. Ele foi quem deu o nosso apoio aqui. Graças a Deus, Graças a Deus, foi ele. Foi, foi, foi tudo... Vamos dizer: os padres, os padres dismantelaram um pouco a gente, mas apareceu esse padre, né? Doador pelo Bispo e ele ficou aqui trabalhando por todos nós, né? E, e... é por isso que a gente estamos aqui. O posto e a igreja é um grande marco pra nós. Nosso apoio aqui em Águas Belas, pra nós ficar aqui sem o branco botar a gente pra correr. (Abdon dos Santos, 55 anos, Compositor de Cafurna e músico da aldeia)

Analisando a fala de Abdon, pode-se supor que os padres aos quais faz referência são aqueles vinculados às missões religiosas, ligados ao primeiro processo de territorialização (PACHECO DE OLIVEIRA 2004) que foi marcado pela pressão “assimilacionista” do Estado responsável pela mistura étnica e pela destruição dos territórios indígenas. E quando Abdon coloca o posto e a igreja como estruturas que representam um marco, ele parece estar ciente de que há por trás desse arcabouço físico um campo simbólico de mobilização em prol da atualização da identidade Fulni-ô e da proteção de seu território, um campo que se ergue para consolidar as fronteiras físicas e étnicas entre os índios e os não-índios de Águas Belas.

Se seguir a lógica apresentada na memória Fulni-ô pode-se analisar a (re)construção da identidade e a etnicidade do grupo, tomando o Padre

Alfredo Pinto Damaso como um divisor de águas, isso porque as histórias dos índios referentes ao período que antecede a sua inserção e atuação na paróquia de Águas Belas (em 1920) são relacionadas à perseguição cerrada, à submissão, ao quase desaparecimento, ao “tempo das noites furtadas”. O tempo das noites furtadas corresponde ao período em que os Fulni-ô não podiam realizar seus rituais devido à perseguição dos não-índios e, por isso, saíam na calada da noite para a mata com intenção de praticar os ritos sagrados:

É... invadiam os índios, quando os índios iam fazer o retiro lá... pra o Ouricuri pra praticar um ritual mais reservado entre eles mesmos, os brancos foram lá e atearam fogo em tudo, né? Queimaram tudo, né? Então... os índios ficaram com medo.

Na calada da noite, o pajé dizia: “dia tal nós vamos fazer o ritual lá na nossa área, na nossa área religiosa” e aí mandava um mensageiro até onde pudesse ir, inclusive tavam espalhados por aí, por Alagoas, Bom Conselho espalhados por aí sobrevivendo em outras fazendas e no mato, no mato por aí. Às vezes, trabalhando pros fazendeiro, aí o mensageiro saía, né? É... com antecedência avisando dia tal, dia tal, vai haver um ritual, né? Aí, a noite eles vinham praticavam, né? E... antes de acabar de amanhecer, sabe? Apagavam os fogo, pro branco nem saber que tiveram lá, pra não deixar vestígios e cada um ia embora para onde estava se sobrevivendo, sabe? E, aí passaram muitos anos desse jeito, aí depois de muitos anos... e isso pra mim não era tão longo, não. (Cícero, 49 anos, técnico agrícola)

Essa fase equivale ao tempo das “trevas”, circunscrito à escuridão, ao quase apagamento. As narrativas relativas aos momentos que sucedem a sua participação na vida dos Carnijó são recheadas de boas novas. Nesses termos, os índios relatam que receberam a visita do representante do SPI, acompanhado de Padre Alfredo Pinto Damaso. A partir daí, conseguiram o reconhecimento de suas terras, tiveram um posto indígena instalado dentro de sua área, não precisavam mais estar “correndo com as casas na cabeça” (considerando que suas casas eram feitas de palha de Ouricuri e qualquer ameaça era motivo para eles fugirem). Isso não significa que a população não-índia de Águas Belas passou a ter uma relação amistosa com os índios, até porque a limpeza étnica continua

sendo desejada por parte dos não-índios aguabelenses. Contudo, os Fulni-ô passaram a ter seu território definido. A sociedade regional, aceitando ou não, teve que ponderar os ataques e respeitar os espaços estabelecidos.

O leitor pode imaginar que estou sendo talvez muito entusiasta ao tomar o Padre Alfredo Pinto Damaso como um marco divisório na vida dos índios Fulni-ô. Mas estou expondo a forma como os índios o apresentam. É evidente que hoje as perseguições, o preconceito e as disputas territoriais continuam. É verdade que a existência atual dos Fulni-ô não é tão tranqüila; basta uma ligeira visita para ouvir uma série de lamurias, reivindicações e reclamações. Assim como é claro que antes do Padre Alfredo Pinto Damaso, a vida dos Fulni-ô não era marcada apenas por acontecimentos trágicos e funestos. Na medida do possível a relativização deve ser feita; entretanto, o que os índios deixam transparecer é que, após a chegada do pároco na aldeia, vantajosas medidas e decisões foram tomadas em benefício do grupo⁹.

Nesses termos, o padre pode ser visto como o estrangeiro que se tornou muito próximo dos Fulni-ô. Mediante Simmel, o estrangeiro é aquele que tem o potencial de introduzir “qualidades que não se originaram nem poderiam se originar no próprio grupo” (1983:182); é aquele que apresenta, simultaneamente, a posição de proximidade e distância. Distância por não fazer parte do grupo desde sempre, e proximidade por estar, a partir de um dado momento, inserido no grupo promovendo mudanças nele.

⁹ Um exemplo de um fato, considerado pelos índios, bastante positivo que aconteceu em período histórico anterior a chegada do Padre Alfredo Pinto Damaso está relacionado ao documento referente à doação de terra feita pela Princesa Isabel, pois como indiquei, ele é utilizado como instrumento comprobatório de direito territorial. Assim sendo, pode ser empregado para apontar que as histórias que antecedem a inserção e a atuação do padre entre os Fulni-ô não são apenas negativas. Já o aparecimento da Santa no século XIX (hoje, um fato analisado criticamente por muitos Fulni-ô, principalmente os mais jovens), anterior a participação dos Fulni-ô na Guerra do Paraguai, está associado à doação de terras para a igreja e a conseqüente formação e ocupação da sociedade não-índia em Águas Belas. O que indica o comprometimento de seu território, pois uma cidade foi edificada no centro dele. Para os Fulni-ô as terras doadas a Santa foram usurpadas pelos homens “civilizados” que começaram a construir suas casas e com essa ação lhes prejudicaram.

Para o autor supracitado, pelo fato de ser um indivíduo de fora, o estrangeiro pode assumir uma postura objetiva dentro do grupo. No entanto, essa objetividade presente em seu comportamento nada tem a ver com neutralidade e afastamento, mas com o fato dele não estar preso às normas, valores, redes de relações sociais internas e compromissos vigentes no interior do grupo. De certo modo, a posição de distância favorece a proximidade e o envolvimento. Portanto, “objetividade não envolve simplesmente passividade e afastamento; é uma estrutura particular composta de distância e proximidade, indiferença e envolvimento. [...] Objetividade não significa de maneira alguma não-participação, mas um tipo específico e positivo de participação” (ibidem: 184).

Ao chegar em Águas Belas, Padre Alfredo Pinto Damaso poderia ter assumido uma posição neutra, agindo como um mediador entre os índios e os não-índios do local, pois ao que parece foi com essa intenção que foi enviado para cidade. Mas, como pôde ser observado em trechos do Livro de Tombo e da carta enviada ao Jornal A Noite (em defesa do SPI) o pároco assumiu publicamente a posição de aliado dos índios. Isso é o que também está registrado na memória Fulni-ô, os índios deixam transparecer que Alfredo Damaso se comportou de modo parcial, agindo em favor dos mesmos.

Seguindo a compreensão de Simmel sobre o estrangeiro, o fato de o Padre Alfredo não ser da cidade e não estar amarrado às relações e regras sociais locais deu-lhe a liberdade de avaliar situações, emitir opiniões e defender uma posição a respeito da condição de vida e da situação fundiária dos Fulni-ô, enfrentando inclusive os potentados da cidade. Fora de Águas Belas, o pároco assumiu a postura de intermediário entre os índios e o órgão indigenista (SPI). E como mencionou Dantas, et al, o Padre Alfredo “inaugurou uma prática de mobilização por parte de religiosos” (1992:453).

A estátua do Padre Alfredo Pinto Damaso está posta no centro da aldeia Fulni-ô como forma de homenagear uma figura que consideram ilustre por seus feitos no campo da construção da etnicidade do grupo. Portanto, a própria estátua no centro da aldeia representa a posição que o pároco assume na vida dos Fulni-ô, um personagem que, na visão dos índios, demonstrou fôlego para pronunciar-se em defesa do grupo.

É comum observar um grupo salientando sua identidade diferenciada a partir do enaltecimento do parentesco com ancestrais autóctones; através do sentimento de pertencimento. E também por meio de símbolos, signos étnicos e formas de representações étnicas. No caso dos Fulni-ô, além da memória, os sinais culturais diacríticos e as manifestações simbólicas são empregados como instrumentos que servem para confirmar a condição étnica do grupo.

Nota do organizador:

Depois de entregar os arquivos desta coletânea à editora foi divulgada a triste notícia do falecimento de Eliana Gomes Quirino em sua residência em Campina Grande (PB) na noite de 16 de outubro de 2011.

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 Brasílica, 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.

- 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.