

CULTURA, IDENTIDADE E TERRITÓRIO NO NORDESTE INDÍGENA

OS FULNI-Ô

Peter Schröder [org.]

Série Antropologia e Etnicidade | Nº 1

Editora
Universitária  UFPE

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

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

Peter Schröder (org.)

Editora
Universitária  UFPE

**Recife
2012**

Na internet:
www.ufpe.br/ppga
www.ufpe.br/nepe

Créditos

Revisor: o autor
Capa: João Dionísio
Projeto Gráfico: EdUFPE

Editora associada à



Catálogo na fonte:
Biblioteca Kyria de Albuquerque Macedo, CRB4-1693

C968	Cultura, identidade e território no Nordeste indígena : os Fulni-ô / Peter Schröder (organizador). - Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2011. 262 p. : il., tab. Vários autores. Inclui bibliografia e anexos. ISBN 978-85-415-0022-7 (broch.) 1. Índios da América do Sul – Brasil, Nordeste. 2. Índios Fulnió - Pernambuco. 3. Índios – Identidade étnica. 4. Cultura. 5. Territorialidade humana. I. Schröder, Peter (org.).	
980.41	CDD (22.ed.)	UFPE(BC2012-001)

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.

Sumário

Introdução Peter Schröder	3
Terra e território Fulni-ô: Uma história inacabada Peter Schröder	15
Resistência e segredo: Relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô Miguel Foti	63
A memória Fulni-ô tecendo o campo territorial Eliana Gomes Quirino	89
Identidade étnica e reciprocidade entre os Fulni-ô de Pernambuco Wilke Torres de Melo	121
Aspectos da organização econômica nas relações de pressão e estratégias de sobrevivência Carla Siqueira Campos	143
Distribuição da terra, renda familiar e uso dos recursos produtivos: O caso Fulni-ô Áurea Fabiana A. de Albuquerque Gerum & Werner Doppler	165
Sagrado canto Fulni-ô: Por uma causa, uma história, um pertencer Sérgio Neves Dantas	187
Bibliografia Fulni-ô: Um levantamento crítico Peter Schröder	207

Anexos	233
(1) Alvará Régio de 23 de novembro de 1700	
(2) Carta Régia de 22 de maio de 1703	
(3) Carta Régia de 05 de junho de 1705	
(4) Documentos relativos à ‘doação’ de 1832	
(5) Decreto nº 637 de 20 de julho de 1928	
(6) “Termos de cessão” de 20 de setembro de 1928	
Bibliografia	247
Os autores	261

Introdução

Peter Schröder

É fácil escrever alguma coisa sobre os Fulni-ô. Aparentemente. Basta folhear as páginas da “Bibliografia Fulni-ô” no final desta coletânea para ter uma impressão imediata de que já foram produzidos muitos textos sobre os mais diversos aspectos de cultura, história, política e sociedade desse povo indígena. Então, não é novidade e muito original escrever *alguma coisa* sobre os Fulni-ô.

É difícil escrever sobre os Fulni-ô. Esta declaração não só se refere à política de diversos segredos culturais e linguísticos praticada pelos Fulni-ô, uma verdadeira barreira bastante eficiente para impedir conhecer muitos aspectos da vida indígena em Águas Belas, no Agreste pernambucano. Ela também se refere a diversas estratégias de contestação de escritos e falas sobre os Fulni-ô, especialmente quando os autores são antropólogos, porém outros cientistas podem ser alvos da mesma maneira. Falando metaforicamente, para cientistas às vezes se recomenda colocar cada palavra escrita num tipo de balança de precisão para não azedar as relações com os anfitriões indígenas.

Já passaram várias décadas que os povos indígenas não são mais percebidos como contribuintes passivos a textos científicos. Eles se transformaram muitas vezes em leitores críticos destes textos, especialmente os antropológicos, e também produzem seus próprios cientistas sociais, como demonstra o artigo de Wilke Torres de Melo nesta coletânea. Os leitores críticos entre os Fulni-ô não representam, nesse contexto, nenhuma grande exceção da regra geral. Mesmo assim, é difícil negar que uma imagem sobre os Fulni-ô bastante comum entre especialistas em povos indígenas é a de ser contestadores categóricos de tudo o

que é falado e escrito sobre eles por não Fulni-ô. Este imaginário até serviu de objeto para reflexões antropológicas como em dois textos de Miguel Foti (1991, 2000). Por que, então, publicar um livro sobre um povo indígena que goza da fama de não gostar muito de ser estudado por antropólogos?

Há diversos motivos que poderiam ser citados a favor de publicar um livro sobre os Fulni-ô, fora suas peculiaridades culturais já citadas em numerosos textos. O principal para esta coletânea é: os trabalhos resultantes de pesquisas tanto sobre os Fulni-ô quanto sobre outros povos indígenas em Pernambuco e outros estados do Nordeste encontram-se muitas vezes dispersos, e o acesso a eles pode ser difícil até para cientistas especializados, para já não falar de indígenas morando em aldeias. Para os próprios povos indígenas estudados, e não só para cientistas e o público geral, livros como este podem representar uma forma de prestação de contas acadêmica e, além disso, uma fonte de ideias para debates sobre o presente e o futuro do próprio grupo. No entanto, há outro motivo importante para esta coletânea: tentar reverter a perpetuação de uma imagem negativa do trabalho antropológico entre uma parcela significativa dos Fulni-ô devido à famigerada monografia de Estevão Pinto, citada mais abaixo, por mostrar que a antropologia não é sinônimo de indiscrição e revelação de segredos culturais.

A ideia de publicar coletâneas sobre povos indígenas em Pernambuco surgiu em 2008 no âmbito do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade (NEPE) por sugestão do professor Renato Athias, líder do grupo de pesquisas. Fora este livro, está prevista a publicação de coletâneas sobre os Xukuru e os Pankaruru.

Para esta coletânea foram convidados, em 2008, 20 pesquisadores com trabalhos publicados sobre os Fulni-ô nas duas décadas passadas: antropólogos, sociólogos, linguistas, biólogos e agrônomos. Os critérios de seleção foram a bibliografia disponível e a Plataforma Lattes. Doze colegas enviaram respostas positivas aos convites, porém apenas sete apresentaram de fato textos a serem publicados. Desse modo, seria atrevido e injusto afirmar que o conjunto dos textos desta coletânea representa o estado da arte do que cientistas publicaram sobre os Fulni-ô. Faltam, por exemplo, artigos com temas linguísticos, biológicos e médicos. Esta situação obriga pensar em planejar uma segunda coletânea para incluir os trabalhos de colegas que não conseguiram encaminhar seus

textos e, ao mesmo tempo, oferecer uma heterogeneidade temática ainda maior.

O que se sabe sobre os Fulni-ô?

O número de trabalhos que informam de alguma maneira sobre os Fulni-ô é relativamente grande, porém a quantidade não deveria enganar, como a maior parte da bibliografia contém apenas referências e notas pequenas incluídas em trabalhos mais amplos.

A principal obra de referência, cuja citação se tornou quase obrigatória, é a etnografia ‘clássica’ de Estevão Pinto (1956). Até agora não foi produzida outra etnografia de alcance comparável. Trata-se, porém, de uma obra bastante controvertida, como, por um lado, ela não representa nenhuma fonte muito confiável e, por outro lado, provocou rejeições por uma parte dos Fulni-ô que viram nele revelados alguns segredos culturais. As reações ao livro de Pinto são muito interessantes. Embora pareça haver uma quase unanimidade entre os Fulni-ô de condenar Pinto pela falta de respeito e sensibilidade cultural, ele pode ser citado como fonte ‘importante’ por motivos políticos estratégicos, por exemplo quando está em jogo manifestar reivindicações territoriais com base no croqui na página 68 do livro, que representa referências ao território histórico, como aconteceu durante uma reunião com uma parte da comunidade indígena em 10/04/2003 em Águas Belas, no contexto do processo de identificação da terra indígena.

Os vieses teóricos de Estevão Pinto até se tornaram tema de uma dissertação de mestrado (Rocha 1992), porém sua obra nunca foi objeto de um debate mais amplo e acirrado sobre princípios éticos do trabalho antropológico como foram, por exemplo, os textos e filmes de Napoleon Chagnon sobre os Yanomami (Borofsky et al. 2005). Podem ser citados diversas razões por que as repercussões não alcançaram o mesmo nível, mas essas talvez sejam menos interessantes para os objetivos desta coletânea do que o fato de que a monografia de Pinto gerou entre muitos Fulni-ô uma imagem bastante negativa da antropologia como ofício de pessoas curiosas demais que se interessam por muitos detalhes que não deveriam ser revelados ou, numa linguagem popular, ‘que metem o nariz

onde não devem'. Será que o trabalho antropológico gozaria de uma fama mais positiva entre os Fulni-ô se não fosse a obra de Estevão Pinto?

Entre os autores antigos destacam-se o linguísta Max Boudin (1949) e, em particular, o jornalista Mário Melo, que, em 1928, publicou uma série de artigos no *Diário de Pernambuco*, depois reunidos em um único artigo na *Revista do Museu Paulista* (1929) e na *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano* (1930).

Entre os trabalhos mais recentes merecem ser mencionadas as dissertações de mestrado de Jorge Hernández Díaz (1983), Miguel Foti (1991), Carla Siqueira Campos (2006) e Eliana Gomes Quirino (2006). Hernández Díaz e Foti informam principalmente sobre as condições contemporâneas em que se desenvolve o ritual principal dos Fulni-ô, enquanto o estudo de Carla Siqueira Campos dá um enfoque raro em trabalhos etnológicos sobre os indígenas no Nordeste: economia e meio ambiente. Entre as poucas monografias de caráter histórico e etno-histórico destaca-se a dissertação de mestrado de Sidnei Clemente Peres (1992) sobre a prática de arrendamento de terras tratada mais adiante.

A maioria das informações sobre a língua dos Fulni-ô encontra-se nos trabalhos de Costa (1993, 1999), Lapenda (1968), Meland (1968) e Meland & Meland (1967, 1968).

Etnônimos

O nome Fulni-ô, ou melhor, uma corruptela deste nome (“Förnïö”), aparece na literatura pela primeira vez no último quartel do século XIX (Branner, 1887). Até meados do século XX, os Fulni-ô eram oficialmente mais conhecidos como Carnijó(s) ou Carijó(s). É com estes nomes que eles são mencionados nas fontes históricas desde o século XVII, enquanto hoje em dia são conhecidos apenas como Fulni-ô.

Sobre a origem e o possível significado dos etnônimos Carnijó e Carijó já foram levantadas diversas hipóteses e especulações sem chegar a nenhuma conclusão definitiva. Alguns autores, como Mário Melo ou Estevão Pinto, os interpretam como sendo de origem tupi, porém com etimologias divergentes¹. Em outros contextos regionais, Carijó era uma

¹ Por exemplo, Melo: “**Carijó** é palavra tupi, corruptela de **cari-ió**, descendente de branco, o que tem sangue europeu; **carnijó** parece, diz T. Sampaio, corrupção [sic]

designação genérica, significando “grupo capaz de compreender a língua geral”, “índio trabalhador”, “índio domesticado/ mestiço/ manso/ falante de tupi ou português”, em oposição aos índios dos sertões ou não subjugados ao regime colonial (Santos 2003:77-8). Se, no caso dos Fulni-ô, Carijó ou Carnijó fosse uma designação genérica, como em Minas Gerais do século XVIII, isto não explicaria, por que tão-somente os indígenas da região de Águas Belas foram assim denominados, e não outros aldeados nos sertões nordestinos.

Enquanto as origens e significados exatos dessas denominações continuam desconhecidos, há certeza de que não se trata de autodenominações, o que já foi informado numa tradução de um artigo de John Branner do último quartel do século XIX². Isto, porém, não nos devia causar surpresa, como bem explicou Eduardo Viveiros de Castro (1996: 122):

Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos amer-índios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está na posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do “eles”, não à categoria do “nós” [...].

Fulni-ô é a autodenominação étnica atual usada por todos os Fulni-ô. Seu significado nos foi explicado por Marilena Araújo de Sá como sendo uma corruptela, produzida pelos brancos, de *fuliido*³ [fu'li:do]⁴, com

de **cará-ñi-ió**, o cará se arranca, onde se colhe o cará.” (1930:182, nota 3; grifos no original). Ou Pinto: “Em suma, *Carijó* ou *Carnijó* era apenas o nome dado, talvez, pelos Tupi à tribo dos Fulniô, a exemplo da designação de ‘Kereryjou’ aplicada aos ‘Ocioneciou’.” (1956:65; grifos no original)

² “Os brasileiros em Aguas-Bellas chamam Carnijós a esses indios; mas elles se apelidam a si proprios, em sua lingua, *Förnöö*, ou *Iacotóa*, para se distinguirem das outras gentes.” (Branner 1923 [1887]:364)

³ Como ainda não há nenhuma grafia consensual e oficialmente padronizada da língua Fulni-ô, usa-se neste texto a grafia aplicada no ensino bilíngue da Aldeia urbana. Este alfabeto foi criado pela professora Marilena Araújo de Sá, orientada por Adair Palácio, do Núcleo de Estudos Indigenistas (NEI), da UFPE.

fuli ‘rio’ e *ido* ‘beira, margem’. Fulni-ô, ou Fuliido, então, significa ‘beira do rio’ ou ‘da beira do rio’, o que reafirma uma interpretação anterior de Pinto (1956:62-3). A explicação da professora não foi contestada na época (2003) por outros informantes indígenas. Desse modo, a auto-denominação pode ser interpretada no sentido de remeter a alguma relação tradicional com um ambiente fluvial, o que na região só pode ser o rio Ipanema.

Língua

No Nordeste brasileiro, excluindo o Maranhão, os Fulni-ô são o único povo indígena que ainda fala uma língua indígena. Os Fulni-ô chamam sua língua *Yaathe* [ya:'t^he] ‘nossa boca, nossa fala’. Hoje em dia, o *Yaathe* é classificado como pertencente ao tronco Macro-Jê, segundo o modelo do linguísta Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986), porém sem inseri-lo em nenhuma das famílias do tronco. Especulações antigas sobre um parentesco genealógico com a língua Cariri já podiam ser refutadas nos anos 50 do século passado (Pinto 1956:70-81).

A sobrevivência extraordinária do *Yaathe* pode ser explicada por sua função decisiva no ritual do Ouricuri e na construção das fronteiras étnicas. A religião étnica, por exemplo, depende essencialmente do uso da língua indígena, que também representa um meio de iniciação a ela.

É difícil avaliar o número atual de falantes ativos e passivos, como até agora o único levantamento sistemático sobre o bilinguismo entre os Fulni-ô foi realizado por Costa (1993), a qual chegou, naquela data, às conclusões seguintes:

- (1) O bilinguismo Fulni-ô estende-se, de modo geral, por 91,4% da população e caracteriza-se por ser mais ativo do que passivo e por ser assimétrico em direção ao português.
- (2) Ele começa, em parte, pelo monolingüismo em português, que se transforma, com o tempo, em bilingüismo passivo e avança, finalmente, em direção ao bilingüismo ativo.
- (3) Há dois tipos de aquisição do bilingüismo: um chamado “precoce” pela autora, caracterizado pela aquisição do *Yaathe* simultaneamente

⁴ Para indicar a pronúncia das palavras em *Yaathe* neste texto é usado o alfabeto fonético.

ao português, no período de 1 a 5 anos de idade; e outro batizado “social”, característico de famílias de melhor situação econômica e mais intensa integração cultural na sociedade envolvente, sendo que as crianças falam primeiro o português, mas depois aprendem o Yaa-the para poder cumprir funções sociais e religiosas na comunidade.

- (4) A situação atual do bilinguismo parece ser estável, porém as duas línguas ocupam posições hierárquicas: o português funciona como língua de maior prestígio social e é utilizada em relações formais e interétnicas, enquanto o Yaa-the tem menor prestígio social e é mais usada em relações informais.

Cultura

A cultura Fulni-ô é muito peculiar até no contexto do Nordeste indígena. Há uma série de características culturais compartilhadas com outros povos indígenas no Nordeste, mas percebe-se diferenças fundamentais principalmente na religião e organização social e política.

Costa (1999:6) caracteriza a cultura Fulni-ô como hermética e, com isto, refere-se ao fato de que os Fulni-ô construíram um segredo quase impenetrável em torno de vários domínios de sua cultura. Isto significa concretamente que é praticamente impossível para não-Fulni-ô receber informações sobre a religião étnica, a organização social e diversos aspectos da organização política. Perguntas ingênuas ou curiosas sobre assuntos sujeitos aos diversos segredos muitas vezes são bloqueadas pela referência a regras de que não se pode revelar nada.

As informações mais citadas sobre a organização social são da etnografia de Estevão Pinto (1956:116-32). Segundo este autor, a sociedade Fulni-ô está dividida em cinco clãs patrilineares, exogâmicos e hierarquizados, identificados, com uma exceção, por nomes de animais. A residência pós-nupcial seria matrilocal, enquanto os nomes seriam transmitidos em linha paterna. A hierarquização, legitimada por mitos de origem, se manifestaria em relações de respeito e prescrições matrimoniais, enquanto não dispomos de informações como o sistema clânico influencia e estrutura a organização política. As informações de Pinto, no entanto, são contestadas por muitos Fulni-ô alfabetizados, alegando que não representariam a situação verdadeira. De fato, Pinto nem indicou suas fontes de informação nem revelou os procedimentos metodológicos

relativos a essa parte de sua pesquisa. Desse modo, até hoje não temos informações detalhadas e confiáveis sobre a organização social.

A situação é um pouco melhor com relação à organização política. As funções políticas tradicionais mais altas na sociedade Fulni-ô são as do cacique e do pajé, representantes oficiais nos contatos políticos com a sociedade envolvente. Os dois cargos, que são vitalícios, são ocupados por candidatos eleitos no lugar do Ouricuri sem que se tenha notícia detalhada como ocorre e funciona o processo de seleção. Os papéis tradicionais do cacique e do pajé como líderes político e religioso, respectivamente, começaram ser contestados, a partir dos anos 90, por facções oposicionistas e insatisfeitas com a situação econômica e territorial. O faccionalismo Fulni-ô foi bem analisado no relatório de Fialho & Secundino (1999).

A religião étnica é o domínio em torno do qual os segredos são guardados com maior ênfase. Todas as informações veiculadas na literatura sobre o que se realiza dentro do lugar do Ouricuri remontam basicamente ao relato de Pinto (1956:145-67). Este, no entanto, é veementemente contestado por muitos Fulni-ô, embora não se sabe exatamente se o motivo é a revelação de informações verdadeiras ou o simples fato de ter publicado um texto sobre um assunto proibido aos brancos.

As origens da cultura Fulni-ô e sua relação com as de outros povos indígenas já foram assunto de diversas especulações e hipóteses não comprovadas até agora. Por exemplo, Melo (1929) considerou os Fulni-ô como os últimos representantes dos Cariri históricos, mas esta hipótese podia ser refutada com base em comparações linguísticas (Pompeu Sobrinho 1935:32; Pinto 1956:249). Há diversos indícios de que os Fulni-ô contemporâneos são descendentes de vários grupos étnicos aldeados na época colonial. A etnogênese dos Fulni-ô, no entanto, só pode ser compreendida no contexto histórico da formação de seu território, o que nos leva a uma apresentação resumida dos textos desta coletânea, o que nos leva à apresentação resumida dos artigos desta coletânea.

Os artigos desta coletânea

O primeiro artigo é uma reconstrução resumida da história territorial Fulni-ô, na qual a distinção entre um conceito jurídico (terra) e cultural e social (território) permite lançar uma luz sobre as transformações territoriais sofridas em mais de três séculos e meio. A aplicação do conceito de territorialização proposto e usado por João Pacheco de Oliveira e grande parte de seus discípulos, ao estudar questões relacionadas com terra no Nordeste indígena, ajuda a entender como, no decorrer dos tempos, o território indígena passou por diversas diminuições pela imposição de limites, os quais nunca têm coincidido com o espaço culturalmente apropriado e definido para a reprodução física, social e cultural dos Fulni-ô. Ou seja, é uma história de perdas. Mas é uma história inacabada, como não foi falada a última palavra sobre a terra indígena, a qual se encontra em processo de regularização, talvez definitiva, podendo dar uma virada promissora nos processos de territorialização que tanto transformaram a sociedade Fulni-ô.

O belo texto de Miguel Foti é uma reflexão sobre uma experiência antropológica que focaliza questões como identidade, segredos culturais e os significados destes para a atualização das formas de resistência cultural e social Fulni-ô. Trata-se, na realidade, de uma parte modificada de sua dissertação de mestrado, defendida na UnB 1991, porém nunca publicada. Poder apresentar o artigo nesta coletânea foi aceito com muito prazer, como a sensibilidade do autor ao relatar suas impressões e observações aproxima o texto àquilo que Clifford Geertz (1989) denominou uma descrição densa, apesar de este nunca ter revelado qual seria o procedimento para realizá-la. Miguel Foti conseguiu colocar em prática o que em numerosos trabalhos acadêmicos apenas aparece como pretensões declaradas porém não cumpridas.

Os dois artigos seguintes também tratam de questões de identidade étnica, mas com abordagens e enfoques diferentes. O texto de Eliana Quirino é resultado de sua dissertação defendida na UFRN em 2006 e das pesquisas realizadas para o relatório técnico de identificação e delimitação da TI Fulni-ô. A autora analisa questões relativas à história territorial dos Fulni-ô enfocando diversos temas da memória indígena como, por exemplo, a participação traumática na Guerra do Paraguai ou a

figura histórica do Padre Dâmaso. O artigo de Wilke Torres de Melo, por sua vez, aborda o tema da identidade étnica por meio de uma expressão nativa, *Safenkia Fotheke*, a qual se refere a princípios de união, respeito e reciprocidade, como sintetização de unidade grupal. Este texto representa um autêntico ‘ponto de vista do nativo’ no sentido seguinte: Wilke é Fulni-ô e sociólogo formado na UFRPE. Foi muito interessante notar como ele explicou, numa entrevista concedida a duas alunas do Curso de Ciências Sociais (Amanda Albuquerque Bezerra e Tainã Ramos Leal) em final de 2009, que a opção pela sociologia como área das ciências sociais foi influenciada pela imagem da antropologia entre os Fulni-ô. No próprio artigo, no entanto, o embasamento teórico e a linha argumentativa são antropológicos.

Depois dos textos sobre história territorial e etnicidade seguem dois outros que tratam de questões bastante pragmáticas relacionadas com atividades econômicas, especialmente aquelas praticadas dentro dos limites da atual terra indígena. O artigo de Carla Siqueira Campos, também baseado numa dissertação de mestrado, defendida no PPGA/UFPE em 2006, focaliza práticas econômicas indígenas no contexto de pressões ambientais (naturais e sociais) e como estratégias de sobrevivência. O texto não é apenas interessante no âmbito da totalidade de estudos antropológicos sobre os povos indígenas no Nordeste, onde predominam trabalhos voltados para temas como etnicidade, etnogênese, ritual e religião, mas também como uma eventual contribuição a discussões em Águas Belas sobre opções econômicas dentro dos limites futuros da terra indígena. O artigo de Áurea Albuquerque e Werner Doppler, de caráter agrônomo, problematiza questões como distribuição da terra, renda familiar e uso de recursos produtivos, mostrando que, em comparação com a situação em outras terras indígenas, as dificuldades de sobrevivência econômica na TI Fulni-ô não podem ser unilateralmente atribuídas a fatores ambientais (baixa produtividade dos solos, p.ex.) ou demográficos, mas é necessário também levar em conta diversos fatores sociais que influenciam na produtividade agrícola. Apesar de a argumentação técnica talvez não ser acessível para a grande maioria dos Fulni-ô, o texto certamente é de suma importância para pensar, e eventualmente planejar, o futuro das práticas agrícolas nos limites da terra indígena.

Embora o texto de Sérgio Dantas, do ponto de vista estilístico, seja mais próximo do de Miguel Foti, ele foi colocado na parte final como

um tipo de parêntese que fecha a gama temática da coletânea, retomando o tema identidade, porém do ponto de vista das expressões artísticas manifestadas na musicalidade sagrada. É um belo texto que mostra como é possível escrever reflexões sobre assuntos culturalmente sensíveis sem infringir e revelar os segredos tão valorizados, ou seja, o contrário do livro de Estevão Pinto.

No final do livro pode ser consultada uma bibliografia crítica como tentativa, provisória como qualquer bibliografia deste tipo, de apresentar o que já foi escrito sobre os Fulni-ô, e nos anexos podem ser lidos alguns documentos históricos importantes referentes à terra indígena, os quais, contudo, representam apenas uma parcela ínfima da documentação histórica existente sobre os Fulni-ô.

Observações finais

Antes da revisão final, os artigos desta coletânea foram enviados por e-mail a Marilena Araújo de Sá e Wilke Torres de Melo para que os Fulni-ô residentes em Águas Belas, ou eventualmente em outros lugares, tivessem conhecimento dos textos a serem publicados e para que fosse possível debater seus conteúdos e até apresentar sugestões para modificações, as quais, no entanto, ficariam a critério dos autores, numa tentativa de equilibrar liberdades autorais e visões indígenas. Por um lado, a liberdade autoral não é sinônimo de uma carta branca para escrever qualquer coisa desvinculada de considerações éticas e de probidade científica, mas, por outro lado, ideias e visões indígenas não são mais corretas *per se* apenas por ser indígenas. Encontrar um caminho aceitável para todas as partes envolvidas entre maneiras diferentes de ver e pensar um mesmo assunto pode ser difícil e espinhoso, e não há receitas com respostas prontas. A ideia simplória de que se precisa apenas da bênção dos ‘nativos’ (sejam quais forem estes) para dar legitimidade a textos científicos é um desserviço tão grande ao trabalho científico que nem há necessidade de debatê-la aqui, como ela pressupõe que exista algum ‘lugar da verdade’ livre de possibilidades legítimas de reflexão relativizadora. Ou seja, ela seria o contrário de antropologia como ciência. A estratégia adotada para esta coletânea, porém, revelou-se como muito positiva, pois as res-

postas, também enviadas por e-mail, mostraram que apenas um texto foi objeto de sugestões de modificações de conteúdo (acatadas, aliás), enquanto no caso de outro foram solicitadas apenas acréscimos formais sem questionar o conteúdo.

O procedimento adotado, aliás, tem pouco a ver com ideias sobre uma antropologia dialógica proposta sobretudo por representantes da antropologia pós-moderna dos anos 80 e 90 do século passado. Como bem observou Gottowik (2004), a apresentação de textos antropológicos a pessoas ou grupos representadas neles antes de sua publicação pode ser meramente uma estratégia providente para evitar eventuais atritos ou dissonâncias futuras. Ela não tem nada a ver com a ideia de construir textos em conjunto com os informantes nativos por diálogos eventualmente reproduzidos nos textos publicados. No caso desta coletânea, no entanto, a função da estratégia adotada não é legitimadora. O motivo principal foi estimular, antes do lançamento, debates sobre os conteúdos dos textos.

Para reforçar esta ideia e, ao mesmo tempo, oferecer alguma forma de retorno aos Fulni-ô, especialmente àqueles residentes na terra indígena em Águas Belas, pela gentileza de fornecer as informações que, afinal de contas, possibilitaram aos autores desta coletânea, de escrever os artigos, optei por um caminho que me parece ser o mais adequado neste caso. Como a própria publicação não tem finalidades comerciais, sendo sua publicação subsidiada com dinheiro público, metade da tiragem será doada a projetos culturais indígenas em Águas Belas, de modo que seja facilitada mais adequadamente a distribuição e divulgação do livro entre aquelas pessoas mais dispostas a debater seus conteúdos.

Os autores desta coletânea estão abertos a receber opiniões, sugestões e críticas, especialmente aquelas que ajudarão a acrescentar aspectos não considerados adequadamente nos textos, para uma futura publicação online. Mensagens podem ser enviadas ao endereço eletrônico <pschroder@uol.com.br>.

Halle (Saale) e Leipzig, Alemanha, agosto de 2010
Hannover, Alemanha, julho de 2011

Terra e território Fulni-ô: Uma história inacabada

Peter Schröder

Introdução

Histórias, bem contadas ou não, costumam ter um início e um fim, ainda que este não agrade a todo mundo. Histórias com final aberto podem ficar incompreendidas ou receber críticas por outros motivos. Este texto contém uma história inacabada. Na realidade, até o início da história é nebuloso, devido às fontes escassas sobre a colonização da região nos séculos XVII e XVIII. É um relato costurado com base em fragmentos, às vezes isolados, às vezes contraditórios; afinal, em certas partes, uma verdadeira colcha de retalhos por falta de opções. Recolher os fragmentos, avaliá-los, juntá-los ou eventualmente descartá-los foi o procedimento principal deste pequeno trabalho etno-histórico, cujo objetivo é reconstruir a história da terra e do território dos Fulni-ô. Não é exatamente uma história do povo indígena hoje em dia denominado Fulni-ô, como questões de construção e atualização de sua identidade como grupo culturalmente diferenciado não representam o cerne do trabalho, porém para os cientistas que até agora têm estudado este povo, questões relativas à terra não podem ser desvinculadas dos modos de ser Fulni-ô.

Esta história está inacabada, porque a regularização da terra dos Fulni-ô ainda está em andamento no momento quando estas linhas são escritas, nem tendo passado por completo por sua fase inicial, a identificação. Além disso, a homologação por decreto presidencial de uma terra indígena não representa seu 'fim da história', como sempre haverá alguma interação entre os que habitam a terra e os que vivem fora dos limites dela. Contudo, olhando para o lado oposto da narrativa, enfrentaríamos

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

um desafio ainda maior por tentar definir um ponto de partida, por exemplo, os supostos contornos ‘originais’ do território Fulni-ô. Isto seria apenas interessante para narrar *alguma* história, porém tal reconstrução seria empiricamente impossível. Em primeiro lugar, por causa das informações escassas disponíveis e, em segundo lugar, o que é mais importante, porque não existe território ‘original’ e imemorial de um grupo ou de uma etnia. Os antropólogos envolvidos em questões de terras indígenas fazem questão de frisar que todo e qualquer território étnico é resultado de processos *históricos*. Por isso, a legislação indigenista brasileira destaca o princípio da tradicionalidade, da idéia da duração transgeracional, de territórios indígenas a identificar. Esta idéia é manifesta na definição de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas no § 1º do artigo 231 da Constituição Federal por quatro critérios:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Para os objetivos deste artigo, portanto, torna-se necessário definir alguns conceitos que ajudarão entender a história peculiar da terra dos Fulni-ô. Em primeiro lugar, ‘terra indígena’ será usada como um conceito jurídico, designando uma unidade territorial delimitada e demarcada de acordo com princípios engendrados da política indigenista. Desse modo, qualquer terra indígena é resultado não de condições imutáveis e atemporais, mas de processos políticos com sua própria historicidade, processos que geralmente envolvem uma multiplicidade de atores sociais indígenas e não indígenas nos mais diversos níveis hierárquicos (Oliveira 2006, Souza Lima 2005).

O ‘território’ de uma etnia ou um grupo étnico, por sua vez, é entendido como um espaço criado e atualizado por práticas culturais atuais e históricas, tendo estas práticas não apenas caráter pragmático, mas também, e principalmente, simbólico. Tanto atividades econômicas para diversas finalidades quanto práticas sociais, religiosas e rituais contribuem para constituir tais espaços (Silvano 2001). Assim, neste trabalho ‘território’ não é entendido no sentido restrito da ecologia humana (Casi-

mir 1992, Morán 1990), que o define principalmente por fatores ambientais, ou da etologia humana (Casimir 1990). Isto não quer dizer que a abordagem da ecologia humana seja inútil para contribuir para explicar territorialidades indígenas, no entanto ela geralmente é insuficiente para entender situações de prolongadas relações estabelecidas entre sociedades indígenas e não indígenas, em particular no caso da integração das primeiras nas economias regionais e nacionais de mercado, como foi demonstrado de forma magistral por Fisher (2000).

Um território também é um espaço de memórias coletivas, como observou Halbwachs:

Não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. (1990:137)

Numa situação ideal, uma terra indígena e um território indígena coincidem completamente. Ao menos isto parece ser um sentido implícito das normas de regularização de terras indígenas pautadas na definição do art. 231 CF. Na prática, este ideal muitas vezes não é alcançado por diversos motivos tanto técnicos e metodológicos quanto políticos. A situação atual da TI Fulni-ô é um exemplo perfeito para ilustrar a diferença entre terra e território: o território dos Fulni-ô estende-se além dos limites do quadrado da terra indígena atual.

Para entender melhor a conexão entre terra e território – em particular no Nordeste indígena, mas também em outras regiões – é proveitoso lançar mão de um terceiro conceito, *territorialização*, proposto e elaborado por Oliveira (1999):

A noção de territorialização tem a mesma função heurística que a de situação colonial [...], da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. [...]

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo –

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

[...], no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (Oliveira 1999:21-2)

Desta forma, territorialização, como processo social desencadeado por imposições políticas, é distinguida do conceito de territorialidade (Oliveira 1999: 22). Enquanto o autor afirma (ibidem) que as populações indígenas atuais do Nordeste provêm de grupos autóctones envolvidos em *dois* processos de territorialização com características históricas e políticas distintas (um no contexto das missões religiosas nos séculos XVII e XVIII e outro direcionado pela agência indigenista, SPI e depois FUNAI, no século XX), pode ser identificado, no caso dos Fulni-ô, um terceiro, no século XIX. Supomos que este caso não seja tão singular e que possam ser encontrados exemplos semelhantes, os quais permitiriam uma reavaliação construtiva da proposta explicativa de Oliveira.

Os dois objetivos deste trabalho são:

- (1) Mostrar como a territorialização dos Fulni-ô pode ser mais bem descrita e analisada em três fases (época colonial, século XIX, século XX), sendo que no período do Império ocorreram intervenções e manipulações políticas e jurídicas que tiveram impactos profundos sobre o território indígena;
- (2) Reconstruir como este processo causou reduções drásticas do território étnico, produzindo diferenças consideráveis entre *terra* e *território*, de maneira que fossem transformadas profundamente não só as relações dos Fulni-ô com o mundo dos brancos, mas também com o próprio território.

As informações e interpretações apresentadas neste trabalho são resultados de pesquisas documentais, bibliográficas e de campo realizadas a partir de 2003, em duas fases:

- (a) Em 2003 e 2004, no contexto do processo de identificação e delimitação da TI Fulni-ô, com o autor tendo sido o coordenador do grupo técnico responsável. Em 2003 foi elaborada uma versão preliminar do relatório circunstancial de identificação e delimitação da terra, porém depois da entrega do documento (em setembro daquele

ano) o órgão indigenista não se pronunciou mais sobre o relatório, nem finalizou o levantamento fundiário, o qual teria sido um passo fundamental para concluir o primeiro estágio do processo de regularização da terra indígena.

- (b) A partir de 2005, primeiro como pesquisador visitante estrangeiro, com financiamento da CAPES, em 2005; e depois, desde 2006, com um projeto de pesquisa sobre etno-história e territorialidade Fulni-ô, registrado junto à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (Propeq) da UFPE.

Enquanto na primeira fase o enfoque das atividades de pesquisa estava mais voltado para questões específicas a serem respondidas no relatório circunstancial, a segunda permitiu aprofundar diversos aspectos devido ao cronograma mais generoso. Desse modo, é evidente que uma parte das informações e conclusões deste texto surgiu no contexto específico de um trabalho técnico, porém sua finalidade não é debater e ainda menos propor novos limites para a TI Fulni-ô. Isto é atribuição exclusiva do novo grupo técnico constituído por ocasião da retomada do processo de regularização da terra indígena em 2008.

Primeira fase: a época colonial

Reconstruir a história do território indígena na região de Águas Belas não é tarefa fácil, como as informações históricas só começaram se tornar detalhadas a partir do século XX, com a documentação dos órgãos indigenistas e alguns trabalhos etnográficos e etnohistóricos. Para todo o período do século XVII até o final do século XIX dispomos apenas de informações pontuais, que geralmente falam mais sobre o que foi feito com os Fulni-ô ou o que se pretendia fazer com eles do que sobre os próprios Fulni-ô. Suas vozes quase não aparecem nos textos antes do século XX.

A história oral indígena local, por sua vez, ainda se encontra numa fase embrionária de textualização. Uma das pessoas mais envolvidas em registrá-la é Marilena Araújo de Sá que, com grande esforço, coleta documentos e depoimentos indígenas desde mais de 30 anos, estimulando

uma série de pessoas idosas relatar suas memórias, e tornou-se um tipo de historiadora privilegiada da etnia.

A reconstrução histórica deste capítulo, por isso, é resultado do cruzamento entre informações históricas documentais e bibliográficas e a história oral indígena, não atribuindo a nenhuma delas valor superior.

Não existem informações inequívocas sobre a população indígena na região de Águas Belas da época da chegada dos primeiros colonizadores e as informações da historiografia regional e local e da história oral indígena e não-indígena são contraditórias. Quando as frentes coloniais expandiram para os sertões do interior nordestino no século XVII, a partir do litoral pernambucano e pelo vale do rio São Francisco, sobretudo depois da expulsão dos holandeses, predominava a classificação minimalista dos indígenas em tupis e tapuias (Pompeu Sobrinho 1939). Todos os indígenas não-tupis que habitavam essas regiões foram inseridos nesta última categoria colonial sem nenhum valor heurístico, independente de todas as diferenças culturais. Na medida em que frentes pastoris avançaram os grupos indígenas foram submetidos a processos de expulsão e expropriação de seus territórios. Nestes processos, os missionários desempenharam um papel importante na concentração da população indígena em aldeamentos para facilitar os avanços das frentes coloniais, estimulando, metaforicamente falando, este tipo de 'limpeza étnica' de áreas de grande extensão.

Segundo Casal (1943 [1816]: 137) e Costa Júnior (1942: s/p), a região da Serra do Comunati era originalmente habitada por índios Carapotó. Costa Júnior relata também que o território destes índios se estendia até as regiões onde hoje estão localizadas as cidades de Caruaru, Gravatá, Taquaritinga e Brejo da Madre de Deus. Não é informado, contudo, quem eram os Carapotó nem qual era sua base econômica. Há apenas especulações que eram caçadores, coletores e pescadores, mas estas se baseiam principalmente em sua classificação genérica como 'tapuias'.

No entanto, afirmações às vezes enunciadas por representantes da população local não indígena durante uma fase do trabalho de campo no primeiro semestre de 2003, de que os Fulni-ô originalmente não tinham nenhum território por causa de seu caráter 'nômade', podem ser relativizadas com facilidade, porque a Antropologia mostrou em numerosos estudos realizados a partir da década de 1960 que um auto-sustento baseado em caça, pesca e/ou coleta não funciona sem territorialidades,

como as populações respectivas são dependentes de conhecimentos locais exatos para alocar os recursos necessários a sua sobrevivência (Ingold *et alii*, 1991; Kelly, 1995; Lee & Daly, 1999; Panter-Brick *et alii*, 2001; Schweitzer *et alii*, 2000).

No vol. V dos *Anais Pernambucanos* encontra-se a informação de que Carapotó pode ter sido o nome de uma liderança indígena:

Descendentes dos índios da nação Cariris, habitavam na Serra do Comunati, ao norte da cidade sertaneja de Águas Belas, de grande altitude, ubérrima, de excelentes e perenes águas, bom clima e de um verde constante. [...] O nome dessa tribo de tapuias, como se colige do escrito de Elias Herckman a respeito (1639), vem de Karapotó, seu rei ou chefe, que então a governava. (Costa 1983c: 162)

De fato, a primeira menção de indígenas na região da Serra do Comunati aparece no relatório de Elias Herckmans (Ehrenreich 1907b). Herckmans (1596-1644), geógrafo e cartógrafo, governou a Capitania da Paraíba para a Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais de 1636 a 1639 e legou uma descrição importante tanto da capitania quanto de seus habitantes (Herckmans 1982)¹. Segundo Driesen (1849:112), Herckmans liderou, em 1641, uma expedição exploratória ao interior (ver também Costa 1983b:77). No relato deste empreendimento, resumido em Marcgrave & Piso (1648), aparece o nome Carapotó como “rei” dos “Caririaçu”:

Tapuiyae [...]: dividuntur autem in diversas nationes, nam primum pone Parnambucensem provinciam incolunt Cariri, quorum regulus est *Cerionkeiou*; **secundo Carivasu, paulo ultra tendentes, quorum regulus Carapoto**; [...] (Marcgrave & Piso 1648: fl. 282; grifo nosso)

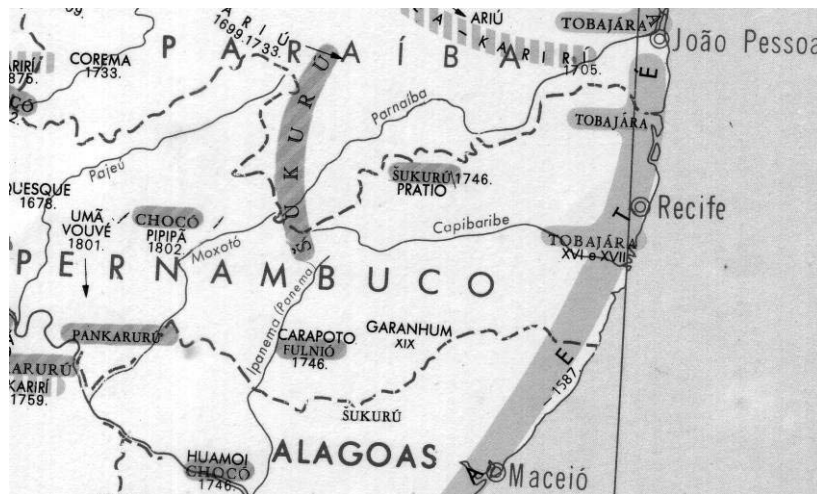
O que pode ter acontecido na redação de fontes posteriores a esta foi a transformação de um nome pessoal em etnônimo, o que apenas confirma o poder classificatório das relações coloniais. Por outro lado, constatando esta prática, é possível abrir uma parêntese irônica por cha-

¹ Sobre Herckmans veja também Carvalho (1906) e Sampaio (1904).

mar a atenção para diversos esforços discursivos atuais de desqualificar a indianidade de várias etnias indígenas no Nordeste (e em outras partes do país) por alegar que etnônimos recentes seriam arbitrários e inventados e que não combinariam com informações em fontes coloniais. Como se as classificações coloniais não fossem arbitrárias ...

Em meados do século XVII, missionários capuchinhos iniciaram trabalhos catequéticos nos sertões, em particular no vale do São Francisco, e, segundo Costa (1983c:162), foi entre 1681 e 1685 que os Carapotó foram “reduzidos à fé católica pelo missionário capuchinho francês Fr. José de Bluerme”. O mesmo autor relata que teria existido, em 1688, uma aldeia dos “Shocós” no vale do Ipanema, o que levou a autora mais importante da historiografia local a aventar a hipótese de que os Fulni-ô seriam “remanescentes” dos Carapotó e Xocó (Vasconcelos 1962:21). Os Xocó, no entanto, parecem ter abandonado a região entre 1700 e 1725, enquanto não há mais notícias sobre os Carapotó a partir dos meados do século XVIII, porém Costa Júnior (1942) acha possível que os Carapotó apenas teriam mudado de nome. A presença histórica dos Carapotó na Serra do Comunati, porém, continua ser uma hipótese histórica, como eles não aparecem como os primeiros habitantes da região na história oral Fulni-ô, o que já foi observado na década de 1950 (Pinto 1956:69).

Embora os Carapotó apareçam no famoso *Mapa Etno-Histórico* de Curt Nimuendaju, de 1944 (IBGE 1987), como habitantes da região ao lado dos “Fulnió”, com 1746 como data de documentação, sem indicação de migração nenhuma ou origem em outra região, esta fonte não poderia ser citada como referência adicional para reforçar a argumentação em favor da presença dos Carapotó na região, como uma consulta à lista das referências revela que Nimuendaju recorreu às mesmas fontes usadas neste texto.



Mapa 1: Recorte do *Mapa Etno-Histórico* de Curt Nimuendaju (IBGE 1987)

Uma informação de Costa (1983c:162-3) nos dá um indício, porém isolado, sobre a integração dos indígenas nas estruturas militares e políticas do sistema colonial:

[...] o principal da nação [Carapotó], que depois de convertido e batizado tomou o nome de José Gonçalves, e tornou-se tão notável, como se vê na honrosa menção do seu nome por Loreto Couto, que vindo ao Recife dar obediência a el-rei no ser governador e lugar-tenente D. João de Sousa (1682-1685), foi recebido com estimação de agrado não vulgar, e nomeado por êle governador e mestre-de-campo da sua gente, teve depois a sua patente confirmação régia.

Além das versões historiográficas que se concentram nos Carapotó, parece ter existido uma tradição local, reproduzida por Galvão (1908:11), falando de dois grupos na região: “Tupinikins” e “Carijós”².

² “Segundo a tradição local existente, o sitio, ocupado actualmente com a cidade de Aguas-Bellas, era habitado pela tribo indigena denominada *Tupinikins*. Outra tribo, denominada *Carijós*, depois de forte e porfiada luta com aquella, conseguiu, afinal, expulsá-la do aldeamento, conhecido então por *Lagoa*, nome devido a uma grande lagoa que alli havia.” (Galvão 1908:11)

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Esta versão, no entanto, não é congruente com as outras da história documental e oral, indígena e não-indígena, como não há indício nenhum de que a região da Serra do Comunati era habitada por um grupo de língua tupi, o que provavelmente teria sido registrado em documentos dos séculos XVII e XVIII.

Costa (1983c:370-1), por sua vez, apresenta, sem citar nenhuma fonte, uma história sobre uma suposta migração de “Carijós” para Pernambuco em 1725:

Neste ano os índios Carijós, que haviam acompanhado a Bartolomeu Bueno da Silva, na sua expedição ou bandeira, que partira de S. Paulo em 1722 para o descobrimento das minas de Goiás, desertam todos, e rumando para o desconhecido, acampam nas altas montanhas que ficam entre o Maranhão e a margem esquerda do rio Tocantins.

Domiciliando-se os carijós naquelas paragens, e consideravelmente aumentando a sua colônia, dispersam-se por fim, mas divididos em grupos distintos e tomando cada qual o rumo que lhes aprazia; e assim vieram alguns ter a Pernambuco, de sorte que, em meados do século XVIII, constituíam três aldeamentos distintos, sendo então chamados, entre nós, Carijós ou Carnijós.

Dêsses índios, ainda hoje se encontram na zona sertaneja do estado, famílias disseminadas por várias localidades daquelas longínquas regiões, e, notavelmente, um núcleo numeroso, mais ou menos organizado, em Vila Bela, dos vulgarmente chamados Caboclos de Vila Bela, [...].

Porém, esta versão tampouco foi confirmada por outros autores, de modo que seja impossível, por enquanto, afirmar sua veracidade.

Informações decisivas para entender a etnogênese Fulni-ô, no entanto, aparecem na história oral indígena. Há um consenso entre muitos Fulni-ô que seu povo tem suas origens basicamente em três grupos, ou subgrupos, chamados “troncos” ou “tribos”, e que estes habitavam a região na época da chegada dos primeiros colonizadores. Estes “troncos” se denominam **Fola**, **Fola-uli** e **Fokhlassa**. Segundo várias versões da história oral indígena, eles inicialmente não tinham assentamentos permanentes, mas levavam uma vida nômade em territórios definidos.

Os **Fola** são “o tronco da Serra do Comunati” e teriam ocupado aquela área serrana e seu entorno:

Ele ta dizendo que a aldeia primitiva de Águas Belas não era ainda localizada na cidade. Eles tinham um local, aqui perto de Ouro Branco, que se chamava Pedra da ... das Moças.
(Marilena Araújo de Sá, entrevista realizada em 29/03/2003; a informante refere-se a uma declaração em Yaathe do informante Manuel Marques de Souza)

O nome do “tronco” refere-se a uma espécie de besouros e, segundo os mesmos informantes, os Fola teriam escolhido esta autodenominação, porque “eles se identificaram com os besourinhos verdes [...], com uns besourinhos verdes de capa dura e eles se comparavam com os movimentos deles, com os tráfegos deles [...], pela forma como eles se movimentavam rápido na área, por exemplo, para a beira do rio ou para a caça”. As famílias atuais de origem Fola têm os nomes Inácio Severo, Leite Machado e Veríssimo Machado.

Os **Fola-uli** teriam habitado a região ao sul de Águas Belas, até as serras Preta e do Boqueirão, na direção da vila atual de Tanquinhos. O nome é interpretado de duas maneiras, como *uli* pode significar ‘riacho’ ou ‘cacimba’. Desse modo, Fola-uli pode ser traduzido como ‘índios da cacimba’, o que pode ser uma referência à aldeia antiga Cacimba Cercada, localizada no atual sítio Vassourinhas (latitude 09°12’59,3”S / longitude 37°06’55,1”W), alguns quilômetros ao sul da cidade de Águas Belas. Mas também há outra explicação:

Uli quer dizer rio. Na beira do rio existia esse movimento deles e também o mesmo movimento dos Fola, que Fola seriam os besouros. Então eles se deram o nome. Eles mesmos se deram o nome de Fola-uli, porque eles eram, eles faziam o movimento do besouro na beira do rio. Eles se denominaram Fola-uli por conta dessa identificação do passeio, entendeu? [...] Olhe, o nome de antes de Fulni-ô e Carijó seria Fola-uli, que seriam os índios denominados, parecidos com besouros que seguiam a beira do rio. Fola-uli, quer dizer *uli*, quer dizer a cacimba, o riacho, [...].
(Marilena Araújo de Sá, entrevista realizada em 29/03/2003)

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Ou, em outras palavras, havia um grupo que se movimentava nas margens do rio Ipanema de maneira igual aos besouros *folá*. Os nomes de famílias Fola-uli atuais são Cunha, Dobado, Frederico, Pereira e Ramos da Silva.

O território original dos **Fokhlassa** teria sido a Serra dos Cavalos e seu entorno. Não é dada nenhuma tradução direta do nome, como este faz parte dos segredos culturais:

Robson Cândido da Silva³: Então, os Fokhlassa não têm nenhuma denominação?

Marilena: Fokhlassa tem que ter denominação. É porque dentro dessa parte, esse Fokhlassa, existe uma parte sagrada.

Robson: Sim, mas eu quero saber só ... o nome Fokhlassa é um nome sagrado, é isso? Então, vocês não podem traduzir a palavra Fokhlassa?

Marilena: Iniciação de ... Eu vou dizer, porque você é antropólogo. Eu vou dizer. Fokhlassa significa iniciação de clã, de clanificação. Ninguém explicaria isso dessa forma, porque não sabia dizer. Então por isso que esse tronco é avô de todos os troncos. [...] Fokhlassa é uma denominação de índios, avô de troncos, que seria a denominação de clã.

(Entrevista realizada em 29/03/2003)

Marilena: A gente sabe que esse Fokhlassa é um dos troncos mais velhos e mais sábios, que não se sabe o tempo da existência deles aqui, e que eles, na organização social deles, como índios, se observavam que eles seriam o primeiro tronco, que criavam a clanificação do povo deles e que puderam identificar por falarem também a mesma língua com os Fola. Eles são os mais velhos da tribo que hoje se transformou no Fuliido.

(Entrevista realizada em 01/04/2003)

³ Antropólogo colaborador do grupo técnico de identificação e delimitação da TI Fulni-ô em 2002/03.

Estas explicações permitem a interpretação que os Fokhlassa possuem uma posição destacada entre os Fulni-ô atuais. Nomes atuais de famílias Fokhlassa são Amorim, Araújo, Basílio e Correia.

Uma versão muito parecida sobre as origens dos Fulni-ô já foi registrada por Estevão Pinto (1956:67-9), porém com outros nomes dos grupos, ou “troncos”, e menos explicações e detalhes, como se pode ver no croqui seguinte (cujos detalhes geográficos, no entanto, não são muito exatos).

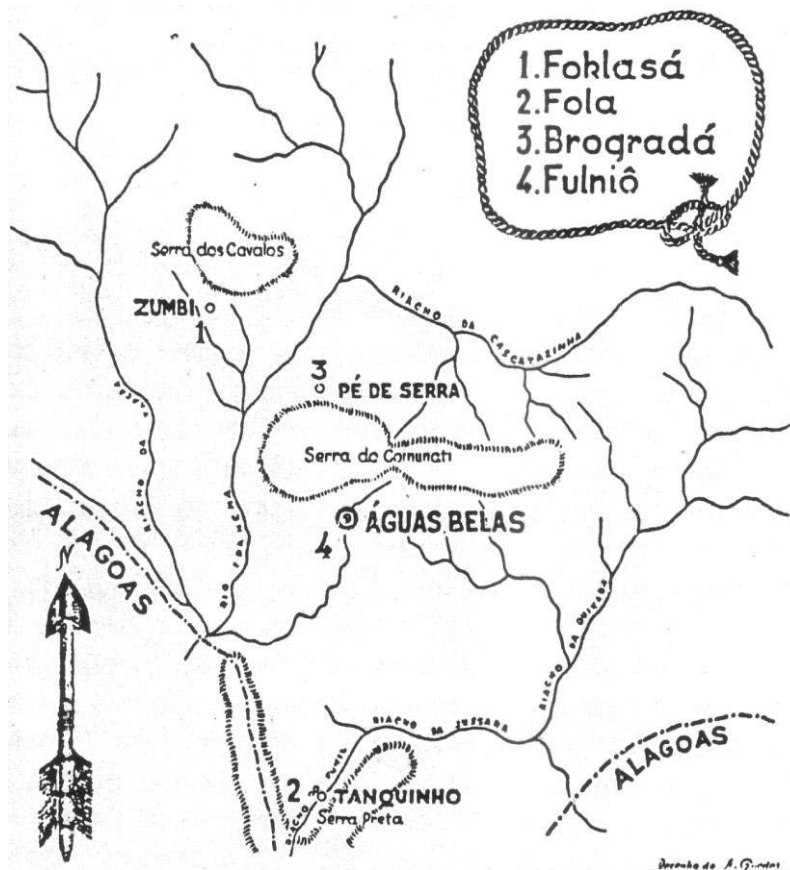


Figura 1 (Pinto 1956:68)

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

No livro citado podem ser observadas correspondências diretas com a versão indígena atual (*Foklasá = Fokhlassa / Fola = Fola-uli / Fulniô = Fola*), mas Pinto citou mais um grupo, os **Brogodá** ou **Brogradá**, “de dialeto diferente” (ibidem: 67). No entanto, ele chegou à conclusão de que “os Brogradá parece que não faziam parte da família lingüística dos Fulniô, pois êsse nome é estranho à língua *yáthê*”. De fato, como fomos informados, a letra b não faz parte do repertório fonêmico do Yaathe, e, segundo uma versão indígena, os Brogradá podem ter sido, na verdade, Fokhlassa:

Marilena: Esses Fokhlassa chamavam de Brobradá.

Robson: Os Brogradás seriam os mesmos ...?

Marilena: Bro-bra-dá.

Robson: Bro-bra-dá. Então, seriam os mesmos Fokhlassa, não é isso? São os mesmos? Mas porque separaram ...?

Marilena: Diferenciado de Fola.

Robson: Sim, sim, claro. Mas porque criaram um nome substituindo Brobradá por Fokhlassa?

Marilena: Esse Brobradá é uma denominação de branco, porque eles não sabiam, não sabiam pronunciar esse nome. [...] Certamente, na pergunta do nome de Fokhlassa, alguém, algum branco estudioso ou curioso ou infeliz, eles traduziram o Fokhlassa de Brobradá.

(Entrevista realizada em 29/03/2003)

Marilena: [...] essa palavra Brobradá, não se sabe propriamente a origem desse, porque os brancos deram o nome de Brobradá. Inclusive, alguns historiadores ou lingüistas que vieram fazer algumas pesquisas denominaram Brogradais. Só que Brogradais prá nós não existe. Porquê? Na língua Yaathe, a letra ‘b’, a consoante ‘b’, ela não existe. Não existe nenhuma palavra yaathe que tenha a letra ‘b’. Então, não se sabe propriamente a origem dessa nominação de Brobradá, só que sendo Fokhlassa, como os antigos falavam [...].

(Entrevista realizada em 01/04/2003)

Segundo essa mesma versão, a família Basílio seria composta por descendentes dos Brobradá-Fokhlassa.

A história da origem dos Fulni-ô contemporâneos em três grupos principais também foi confirmada, em 2003, pelo pajé, o sr. Cláudio Pereira Júnior, que fez questão realçar ser “pajé de três tribos: dos Fulni-ô, dos da Cacimba Cercada e dos Fokhlassa”.

As teorias aventadas por diversos autores de que os Fulni-ô têm suas origens em várias etnias assentadas nas missões da região ou de que eles incorporaram outros grupos étnicos depois de confrontos armados vitoriosos não podem ser descartadas, como há relatos dos próprios Fulni-ô sobre tais conflitos e incorporações:

Manuel Marques de Souza: Agora dali, ai foi que chegaram, convidaram pra os índios que vem não jogar gente deles. Ai ficou, os dela mandou eles também, falou pra não bulir eles pra ... assim pelo braço. Quando acabaram de emprestar o povo deles, ai o [?] veio desistir uma ..., ai acharam que não tinham mais com o que brigarem.

Robson: Ai, quer dizer assim [...] houve guerras entre povos.

Marilena: Um conflito, ele ta explicando como foi. [...] Ele disse que houve um conflito, mas o conflito foi pelo seguinte: os daqui foram e tiraram uma moça de lá [...] e essa ... esse seqüestro [risos], a gente já pode dizer essa palavra, ... os índios pegaram uma moça daqui pra levar pra lá.

Robson: Seria o que é ... uma oferenda, é isso?

Marilena: Certamente a selação da paz. E eles não concordaram e entraram em conflito.

Robson: Mas quem não concordou? Foram os Fola que não concordaram?

[Manuel e Marilena em Yaathe]

Manuel: Ai ela não quis voltar. Ai conseguiu ela ficar no meio da outra tribo.

Marilena: Carregaram uma moça daqui

Robson: Os Fokhlassa?

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Marilena: Certamente, pela memória, ficou-se uma oferenda, e essa moça, chegando lá, causou a necessidade do grupo daqui ter que ir buscar. Foi quando entraram no conflito, e ela não aceitou a volta e ficou lá, certamente gerando um outro povo que seria os Fulni-ô. [...] Ela foi carregada e lá houve um conflito entre eles. Eu até lembro da história que [ininteligível] me contava, que eles brigaram com machadinho de pedra e conseguiram vencer e aceitar a permanência dela lá para que eles pudessem formar a paz e se tornar um único grupo só. Essa moça foi a responsável pela união dos grupos, apesar de que muitos deles morreram e desapareceram de lá, como também os daqui, desapareceram também, da outra parte.

(Entrevista realizada em 29/03/2003)

Desse modo, registramos relatos de que os **Cariri** foram “integrados nos troncos”, em particular nos Fola-uli, e que as famílias de origem Cariri teriam os nomes Caetano de Sá, Ferreira de Sá e Pereira, sendo a última também a do pajé Cláudio (falecido em 2010):

Marilena: Tem família Cariri. Inclusive, os Cariris, eles tiveram uma incorporação maior com os Fola-uli. Como se diz, eles entraram com mais afinidade entre os Fola-uli. As características deles são iguais e idênticas aos Cariris. Não falando Cariri-Xocó, que ficam localizados no Porto Real do Colégio, na divisa de Sergipe e Alagoas. Eles foram os Cariri específicos.

Peter Schröder: Então, os Cariri de que você fala desceram de onde? Do Ceará?

Marilena: Eles não desceram do Ceará. Eles subiram a margem do rio São Francisco.

Peter: Então, subiram da Bahia?

Marilena: Da Bahia. Entendeu?

(Entrevista realizada em 01/04/2003)

Segundo os mesmos relatos, uma parte dos antigos **Carapotó** foi incorporada pelos mesmos Cariri locais, enquanto a família Inácio Severo, dos Fola, também “tem tronco de Xucuru de Cimbres”.

Marilena: Agora veja bem, tem outra colocação entre essa informação que inclui a tribo dos Cariris e os Carapotós.

Peter: Porque desceram para cá também?

Marilena: Pra cá. E que esses troncos, também, eles encontram formados aqui dentro dos Fulni-ô. Carapotó, que alguém, por não estudar, sabe concretamente esse tronco. Por não saber identificar a formalidade deles dentro dos princípios sagrados, eles até identificam eles como Tapuias. Eles – não: “Não somos índios Tapuias. Não éramos Tapuias”. Não tem nada a ver.

Peter: Mas os Carapotó participavam do Ouricuri ou ainda participam nele?

Marilena: Participam. Eles estão aqui.

Peter: Como os Cariri?

Marilena: Eles estão aqui, como os Cariris, como os Fokhlassa. [...]

Peter: Nos interessa também [...] se ainda tem famílias aqui que são descendentes dos Carapotó.

Marilena: Mas esses Carapotós, eles estão incluídos entre os Cariris, que é dessa família dos Pereiras. Isso aqui inclui que foi a incorporação dos Fola-uli.

(Entrevista realizada em 01/04/2003)

É praticamente impossível reconstruir a forma como ocorreram essas incorporações, porque as histórias regionais sobre confrontos inter-étnicos indígenas são muito vagas e já têm caráter lendário. As origens pluriétnicas dos Fulni-ô contemporâneos possivelmente se manifestam em versões da história oral indígena que falam de mais quatro “troncos”, além dos principais citados.

Marilena: [...] Veja bem, entre essa clonificação, todos os antropólogos certamente em seus estudos sabem muito bem que os grupos étnicos, por não terem estudos antropológicos, escritos, eles fogem muito do que significa clã. Eles sabem dentro da tradição deles, da cultura deles a obedecer e a respeitar, a se curvar diante de todos os mandamentos tradicionais e ancestrais. Só que

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

pra nós, essa clonificação desses três grupos, eles originaram
vários outros clãs.
(Entrevista realizada em 29/03/2003)

As partes e versões citadas da história oral indígena, combinadas com fontes etnográficas e de história documental, nos permitem tirar as seguintes conclusões provisórias:

- (1) Os Fulni-ô provavelmente não migraram para a região de Águas Belas, mas ela já era seu território antes da chegada dos primeiros colonizadores, eventualmente só tendo mudado as autodenominações.
- (2) O território abrangia, no mínimo, a Serra do Comunati e seu entorno, a Serra dos Cavalos e seu entorno e a região entre a cidade de Águas Belas e o limite com o estado de Alagoas.
- (3) A bacia do rio Ipanema aparece como referência geográfica comum nos relatos.
- (4) A incorporação de partes de outros grupos étnicos faz parte da etnohistória Fulni-ô.

Qualquer tentativa de apurar alguma autodenominação ‘primária’, corriqueira antes da chegada dos primeiros colonizadores, seria trabalho vão, porque numerosos estudos antropológicos de etnicidade, realizados em todas as partes do mundo, nos indicam que a maioria dos etnônimos atuais surgiu apenas no decorrer de processos coloniais e endocoloniais, quando diversos grupos são externamente identificados pelo mesmo nome (Banks 1996, Eriksen 1993, Jenkins 1997).

Não temos nenhuma notícia do ano em que os antepassados dos Fulni-ô contemporâneos foram **aldeados**. Sabemos que aumentaram os esforços de *aldear* grupos indígenas nos sertões nordestinos depois da derrota e expulsão dos holandeses, em parte pelo fato de que estes conseguiram ganhar, pelo menos temporariamente, uma parte dos grupos indígenas classificados como ‘tapuias’ como aliados contra os adversários lusitanos (Pompeu Sobrinho, 1939).

A primeira fonte histórica que se refere explicitamente aos **aldeamentos dos Carnijós** é uma compilação de documentos de meados do século XVIII, de autoria anônima, encontrada no Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa: *Descrição de Pernambuco com parte da sua historia e legislação até o Governo de D. Marcos de Noronha, em 1746: e mais alguns documentos*

até 1758⁴. Na “Relação das Aldeas, que ha no Destricto d’este Governo de Pernambuco e Capitania da Parahiba subgeitos á Junta das Missões d’este Bispado” são citadas duas aldeias dos Carnijós:

Villa do Penedo

[...]

Aldea da Alagoa da Serra do Comonaty, invocação de N.^a Snr.^a da Conceição, o Missionario he Sacerdote do habito de São Pedro, tem huma Nação de Caboucollos da lingua Geral chamados Carnijós.

Freguezia do Ararobá

[...]

Aldea dos Carnijós, cita na Ribeira do Panema, logar da Lagoa, o seu Missionario he Sacerdote do habito de São Pedro, tem huma Nação de Tapuios chamados e 323 pessoas.

O nome da “Aldeia da Alagoa da Serra do Comonaty”, segundo Galvão (1908:11), tem suas origens numa lagoa que existia no lugar. Chama a atenção que seus moradores são denominados “caboucollos”, categoria normalmente reservada, na época colonial, aos indígenas de origem tupi e habitantes das regiões litorâneas, porém trata-se da única fonte onde aparece esta expressão, o que seria um indício muito vago para concluir alguma presença tupi na região. Outras fontes do século XVIII só reproduzem a mesma informação (Couto, 1902 [1757], 1903 [1757]; *Rel^l das Aldeas ...*, 1760-1762). Língua geral, neste caso, pode se referir à língua Cariri, falada em grandes partes do Sertão, e não à língua de origem tupi padronizada pelos jesuítas.

Quanto à segunda aldeia, esta estava situada no vale do Ipanema, provavelmente do lado direito do rio, como em 1746 o Ipanema era a divisa entre os territórios da freguesia do Ararobá, pertencendo à Comarca de Pernambuco, e da vila de Penedo, da Comarca das Alagoas. Isto podia ser uma das explicações pelo fato de que os Fulni-ô contem-

⁴ Publicada sob o título: *Informação geral da Capitania de Pernambuco* [1749]. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 28, 1908 (1906), Oficinas de Artes Graphicas da Biblioteca Nacional. Parcialmente publicada também na *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, 11, n° 60, 1904:168-80.

porâneos insistem tanto em classificar a área entre os rios Ipanema e Tapera como território tradicional e histórico.

Estas poucas informações não nos permitem tirar conclusões se as duas aldeias eram habitadas por indígenas da mesma etnia. Era prática comum nas Conquistas Ultramarinas do Império no século XVIII ou agrupar diversos grupos indígenas num mesmo aldeamento ou distribuir um grupo em mais de um aldeamento. Isto, inclusive, foi estabelecido explicitamente pelo **Alvará Régio de 23 de novembro de 1700** (Anexo 1), que determinou, com força de lei, a “doação” de “uma légua em quadra” aos indígenas, não só para sustentar estes, mas também os missionários, e a composição de aldeias com no mínimo 100 casais⁵. Para os Fulni-ô, este alvará é o primeiro documento em que sua posse e domínio territorial são reconhecidos oficialmente, embora o confinamento a áreas da extensão citada significasse uma redução considerável de seu território histórico e uma imposição de uma forma desconhecida de limites territoriais. Além disso, é importante assinalar que o rei realçou no Alvará, o qual ele queria que valesse como Carta Régia, que as terras pertenciam aos índios, e não às missões.

Este Alvará, no entanto, não foi cumprido pelos posseiros que tinham obtido suas terras por sesmarias, apesar da ameaça de penalização por desapropriação, o que fez com que o Governo Imperial insistisse na “doação” da “légua em quadra” através da **Carta Régia de 22 de maio de 1703** (Anexo 2), ordenando na mesma os procedimentos militares a serem tomados no caso dos índios se recusarem a ser aldeados ou fugirem dos aldeamentos.

Como a mesma Carta também foi ignorada em prática, a Rainha da Grã-Bretanha e Infanta de Portugal exigiu cumprimento das ordens anteriores em outra **Carta Régia, datada de 5 de junho de 1705** (Anexo 3)⁶. Esta Carta costuma ser a mais citada nas análises históricas e jurídicas sobre a situação territorial dos ancestrais dos Fulni-ô na época colonial,

⁵ Outro Alvará, de 22 de outubro de 1736 (reproduzido em *Informação geral da Capitania de Pernambuco*, pp. 279-80), determinou que as aldeias com menos de 80 casais sejam unidas a outras e que lhe sejam consignadas terras suficientes para a agricultura.

⁶ Uma fotografia desta Carta Régia também se encontra arquivada no Departamento de História da UFPE.

embora o Alvará Régio de 1700 seja o documento mais importante do ponto de vista formal, porque fala explicitamente da légua *em quadra*.

Apesar de o princípio da “légua em quadra” não levar em conta quaisquer territorialidades indígenas anteriores, aniquilando-as em favor de um padrão geral não-indígena, ele constituiu a referência jurídica principal em todos os atos oficiais subsequentes com relação à terra indígena. Para os próprios Fulni-ô, é a Carta Régia de 5 de junho de 1705 que serve para manifestar reivindicações territoriais de diversas maneiras, ou por se referir ao documento como primeiro ato de reconhecimento oficial de suas terras ou por interpretar livremente o conceito da “légua em quadra”, atribuindo a ele diversas medidas de comprimento e área. Desse modo, em 2003 circularam versões como “duas léguas em quadra”, um quadrado com “duas léguas em cada lado” ou um quadrado com “quatro léguas”.

O problema fundamental para a interpretação do conceito é que os próprios documentos citados não são explícitos com relação ao formato exato. Até agora, não foi descoberto nenhum documento histórico nem sobre a localização exata das duas aldeias dos Carnijós nem sobre seus limites. O único autor que informa sobre o território da **aldeia do Ypanema** é Galvão (1927:223), no entanto sem citar sua(s) fonte(s):

Extinta aldeia no município de Aguas Bellas, compreendida entre as serras do Communaty, Serrotes, Berdoega, Pellado, serras dos Meninos, Preta, rio Ypanema, serras da Onça, do Cavallo, do Cabaço e do Calangro.

O autor refere-se à Aldeia do Panema ou Ipanema, antes chamada Aldeia da Lagoa da Serra do Comunati, ou simplesmente Lagoa, ao pé da Serra do Comunati. Sebastião de Vasconcellos Galvão é considerado pelos historiadores regionais uma fonte bastante confiável e não é difícil reconhecer no verbete de seu dicionário uma série de referências geográficas atuais por seus nomes. Como estas formações serranas estão situadas fora do quadrado da terra indígena atual, surgem dúvidas se o último realmente representa a “légua em quadra” colonial. Estas suspeitas são reforçadas por outro caso do Nordeste indígena, o dos Kiriri da Bahia, onde se descobriu pelo estudo da memória histórica indígena que o formato não era quadrado, mas octogonal (Brasileiro 1999:175-80). Uma

indicação importante para resolver essa questão foi dada pelo antropólogo Pedro Agostinho (2003):

No estudo dos procedimentos, técnicos e jurídicos, usados na delimitação das concessões de terras feitas aos índios, no Brasil-Colônia, pela Coroa Real, um dos problemas básicos que se põem é o de definir com precisão o conceito de “légua em quadra”. Este, segundo parece, teria variado segundo os lugares e as épocas em que foi aplicado, e, ainda, segundo as intenções e manipulações oriundas de interesses contraditórios, em jogo a cada momento e situação concreta. **Em termos gerais**, o exame de um reduzido conjunto de autos de demarcação, e de documentos e fatos provenientes do Sul e do Nordeste do atual território brasileiro, indica que **essas terras eram demarcadas a partir de um “pião” central. Isto é, de um ponto de referência a partir do qual eram marcadas linhas de rumo, que viriam a definir e delimitar o polígono a ser concedido.** O problema surge, porém, quando, ao se confrontar com esta forma técnica e jurídica de demarcar terras com os vestígios de demarcações ainda existentes em terras indígenas do Nordeste, se verifica o que é, teoricamente, seria quadrado, se encontra, no terreno, como um octógono, referido a uma série de pontos notáveis (marcos de referência), ainda existentes ou já desaparecidos. (grifos nossos)

Levando em consideração os comentários de Agostinho, as informações de Galvão não podem ser descartadas *a priori* como infundadas, legitimando, pelo contrário, a hipótese de se referir a áreas incluídas na “légua em quadra” da aldeia. Chama a atenção imediatamente que muitas referências geográficas no verbete de Galvão fazem parte essencial de atuais reivindicações territoriais indígenas.

Enquanto ainda existiam as duas aldeias na década de 1750, não há mais notícias sobre a **aldeia do rio Ipanema** nas décadas posteriores, ficando seu destino um enigma não esclarecido até hoje. Apenas Melo (1930:189) cita uma tradição local sobre um eventual conflito armado entre os dois grupos locais dos Carnijós, sem, no entanto, poder tirar conclusões dessa história⁷.

⁷ “Nenhum caboclo dos velhos troncos, dos que se orgulham de guardar as tradições da tribo, sabe dar informações. Apenas indicam apontando uma serra ao sul, que ali

Da década de 1760 até a década de 1830 quase não há notícias sobre os índios da região de Águas Belas. Sabe-se apenas que os aldeamentos foram extintos no decorrer das reformas pombalinas. O Decreto de 7 de junho de 1755 determinou a transformação das aldeias de missão em vilas, se contivessem mais de 150 habitantes, e povoados, se sua população fosse menor que 150, e dos missionários em párcos. No caso do aldeamento da Lagoa, isto pode ter acontecido em 1760. Em 1766, a antiga missão foi transformada em **paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Panema** pelo Alvará de 26 de janeiro do mesmo ano. Nesta paróquia foram contados 536 habitantes, em 1774 (“166 fogos” e “213 pessoas de desobriga”, *Idéia da População ...* 1923 [1918]).

Segundo a história local (Vasconcelos 1962), foi no início do terceiro quartel do século XVIII (entre 1757 e 1766) que apareceu um homem chamado João Rodrigues Cardoso, descendente da nobreza portuguesa, cuja missão oficial pode ter sido unir os dois aldeamentos⁸. O pouco que se sabe sobre ele é que ele tomou as primeiras iniciativas que deram origem ao povoado de Ipanema, no lugar da antiga missão da Lagoa, e que conseguiu estabelecer autoridade considerável entre os indígenas. Com a ajuda dos índios, ele conseguiu construir a capela de Nossa Senhora da Conceição e, com isso, fundar o núcleo da futura cidade de Águas Belas. Por parte do governo, ele obteve a nomeação de seu amigo Lourenço Bezerra Cavalcanti de Albuquerque como Diretor dos Índios, cargo criado em 1757 por decreto pombalino. Foi Cavalcanti de Albuquerque que mudou o nome do lugar de Lagoa para Ipanema (ou Panema), enquanto o nome Águas Belas, segundo uma tradição oral local, teria sua origem no episódio da visita de um ouvidor à localidade, o que

se travou grande combate entre êles e uma tribu visinha, porque esta queria asse-nhoriar-se dos mananciaes de que os carnijós estavam de posse; e que dêsse com-bate restam vestigios, pelos esquelêtos que ainda se encontram.” (Melo 1930:189)

⁸ “Pelos anos de 1700 apareceu no aldeamento um homem branco, corrido dos índios bravios, os tapuias da zona sertaneja, e sendo bem acolhido, ficou entre os Carnijós. Chamava-se êle João Rodrigues Cardoso, era um homem de ação e energia, e reunindo-se-lhe depois alguns parentes e outros homens brancos, deram comêço a uma povoação regular, gérmen da atual cidade, sede do município de Águas Belas.” (Costa 1984a:276)

teria acontecido em torno de 1774 (Galvão 1908:12)⁹, porém esta história foi contestada tanto por Vasconcelos (1962:29) quanto por Costa (1984a: 275-6)¹⁰. Em 1788, foi criada a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Águas Belas.

No entanto, todas as datas relacionadas com a figura de João Rodrigues Cardoso e seus atos são inexatas e extremamente contraditórias, tanto nas publicações consultadas quanto em documentos administrativos. Alguns autores falam da segunda metade do século XVIII, enquanto outros afirmam que ele apareceu na região em torno de 1800. Esta situação faz com que seja quase impossível reconstruir o que aconteceu com os Fulni-ô no período entre 1760 e 1830 aproximadamente. Neste texto a opção foi pelas datas informadas no estudo de Vasconcelos (1962), o qual é a principal fonte de referência sobre a família Cardoso de Águas Belas.

⁹ “A denominação de *Aguas-Bellas* se origina do facto de que o Ouvidor Jacobina, andando em correição, e com o estomago já muito cançado de beber aguas pesadas e acres, durante a viagem, ao chegar a este logar, encontrou a mais potavel e fina a desejar, pelo que dizia aos que o iam visitar: “*Aguas bellas as desta povoação que chamam Ypanema, quando lhe deviam chamar antes Aguas-Bellas. Por que não lhe chamam assim? Aguas-Bellas! -- -- lhe ponham este nome.*” E foi adoptada a nova denominação, insinuada pelo Ouvidor, a qual se conserva até agora.” (Galvão 1908:12)

¹⁰ “Vindo de muito longe aquêl nome de Águas Belas, assim já o encontramos consignado em um documento régio, o **Provimento de diversas freguesias do bispado de Pernambuco pela Resolução de 22 de julho de 1801**, a qual, tratando, por último, do provimento das **Igrejas dos índios do mesmo bispado**, consigna: - “O Padre José Rabelo Pereira Tórres, para a igreja de Nossa Senhora da Conceição da Vila de Aguas Belas”. Assim, não tem lugar a notícia lendária colhida pelo Dr. Sebastião Galvão e corporizada no seu **Dicionário Corográfico**, que a denominação de Águas Belas foi imposta pelo ouvidor Jacobina (Dr. Antônio Ferreira de Araújo Jacobina) ao passar pela localidade, andando em correição pela Comarca do Sertão, quando se sabe que esta comarca foi criada em 1810, e que o seu primeiro ouvidor e corregedor-geral foi o Desembargador José Marques da Costa, vindo assim a lenda de anos posteriores.” (Costa 1984a:275-6; grifos no original)

Segunda fase: o período imperial

Com a extinção dos aldeamentos, não reconhecendo mais as doações reais anteriores, as pressões sobre o território dos Fulni-ô aumentaram na primeira metade do século XIX, começando a assumir novas feições. Como observou Ferreira (2006:67):

[...] Transformar os nativos em trabalhadores para todos os serviços, num “corpo efetivo” à disposição dos particulares que morassem em torno dos aldeamentos, já tinha sido uma das principais metas instituídas pela legislação de 1798, que revogara o *Diretório dos Índios*. No século XIX, isso se tornou uma preocupação quase que constante na pauta das administrações locais, [...]. Durante o período que se estendeu da desativação da *Direção* pomбалina até 1845, a política indigenista no Brasil manteve-se norteada por orientações locais.

Uma das tendências gerais da política indigenista do governo imperial durante o primeiro reinado foram diversas medidas para quebrar unilateralmente o pacto entre Igreja e Estado no controle sobre os indígenas aldeados¹¹. Com o Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845 (regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios)¹², a tutela sobre os indígenas seria responsabilidade dos representantes da Diretoria Geral dos Índios na província, embora as regras *de facto* da política indigenista fossem norteadas, ainda por muitos anos, pelas relações locais de patronagem.

Um ato decisivo para o futuro do território indígena – e da cidade de Águas Belas – foi a **doação de uma área para a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, em 1832**. Esta “doação à Santa”, como é chamada popularmente, e suas conseqüências ainda constituem um

¹¹ Lei de 27 de outubro de 1831 (passa aos juizes da paz a responsabilidade pela segurança civil dos aldeados); Decreto de 3 de junho de 1833 (juizes de órfãos encarregados pelos bens dos aldeados); Decretos nº 285 de 24 de junho de 1843 e nº 373 de 23 de novembro de 1844 (oficialização definitiva da jurisdição governamental, e não religiosa, sobre os indígenas).

¹² Ver www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/legimp-31/Legimg-31_10.pdf

assunto polêmico entre os Fulni-ô, como uma parte dos indígenas a considera como mera mentira histórica dos brancos ou questiona sua legitimidade *ex posteriori*. De fato, em diversos textos fala-se da doação de uma área de 795.664 m², ou seja, cerca de 80 hectares, e esta área constituiria o núcleo de Águas Belas no centro da terra indígena, porém o documento original não foi mais encontrado em nenhum lugar. Todas as buscas em diversos arquivos do Estado de Pernambuco nem trouxeram à tona nenhuma cópia do documento, o que teria ajudado avaliar alguns detalhes importantes, como, por exemplo, quem eram os signatários indígenas.

Sabemos indiretamente da existência do documento, porque Estevão Pinto (1956:13) fala numa nota de rodapé que ele teria lido uma cópia no antigo Arquivo do Departamento de Obras e Fiscalização dos Serviços Públicos do Estado de Pernambuco e que o original teria existido, ainda em 1925, na Diocese de Garanhuns, no entanto sem ter conseguido localizá-lo. Pinto relata que a doação teria sido feita pelos próprios Fulni-ô em 28 de fevereiro de 1832 e que ela teria sido julgada válida em 15 de março de 1832 por sentença do Ouvidor Geral, Corregedor e Provedor da Comarca de Garanhuns (ibidem: 13-4).

Enquanto não foi possível encontrar o documento original ou uma cópia, o enigma da doação podia ser resolvido, como no Arquivo Público Estadual de Pernambuco está arquivado o documento da validação jurídica (reproduzido completamente no Anexo 4, junto com dois documentos complementares de 1864), não informando sobre a área total, mas sobre seus limites. Com este documento fica evidente que os próprios Fulni-ô nunca fizeram a doação, mas que ela foi outorgada pelo Sargento-Mor dos Índios, Oficiais e Soldados. No documento os indígenas não aparecem como sujeitos jurídicos, o que nem era prática na época, embora fosse justamente esse procedimento que levou o Diretor Parcial dos Índios de Águas Belas, Lourenço Biserra Albuquerque Maranhão, a questionar a doação numa carta ao Presidente da Província de Pernambuco, Domingos de Souza Leão, datada de 12 de agosto de 1864 e reproduzida no Anexo 4 (“[...] me parece que os índios não podiam fazer uma tal doação, [...]”).

Com base nessa documentação é possível concluir que o núcleo da cidade de Águas Belas foi iniciado numa área sobre a qual não existe nenhuma informação como os próprios indígenas a cederam, o que faz

mais inteligíveis as contestações indígenas contemporâneas da história oficial local sobre a doação.

Os documentos de 1832 determinaram que a área constituiria o patrimônio de Nossa Senhora da Conceição, padroeira do lugar e da cidade atual, e da qual os Fulni-ô também são devotos. A partir daquela data, os moradores, com exceção dos indígenas, cuja aldeia era independente do povoado, tinham a obrigação de pagar foro em benefício da Igreja Matriz. A consequência mais importante da chamada doação, no entanto, foram o surgimento e expansão da cidade de Águas Belas no centro do território indígena de que a situação atual é resultado direto.

Pinto (1956:25), baseando-se em relatórios da Diretoria dos Índios, relata que em 1855 foram contados 738 Fulni-ô, mas em 1861 apenas 382, formando 96 famílias.

O que é certo, é que ao passo que crescia a população adventícia, decrescia a indígena, de sorte que, em 1855, se contavam já na povoação 265 casas regularmente construídas, situadas nas terras patrimoniais da matriz, que pagavam o competente fôro; e a população dos índios, esparsa, retirada do povoado, ou constituindo um novo aldeamento, fora das suas raias, ao S.O., apenas atingia 738 almas, que em 1857, dois anos depois estavam reduzidas a 382, vindo daí a extinção do aldeamento por Aviso do ministério da agricultura de 4 de novembro de 1861. (Costa 1984a: 277)

Este decréscimo assombroso por 48,2% em apenas seis anos podia ser explicado, segundo Pinto (*ibidem*), por uma epidemia de cólera que grassou na aldeia em 1856. Vasconcelos (1962:137-41) também fala de uma epidemia de cólera em Águas Belas na década de 1850, mas não podemos rejeitar completamente uma hipótese de que essa redução numérica seja expressão de uma dispersão populacional temporária na região como resultado das pressões sobre o território indígena. É que essas dispersões temporárias dos Fulni-ô eram uma estratégia de sobrevivência física no período de meados do século XIX até a primeira metade do século XX, como se pode constatar em vários relatos da história oral indígena.

O próximo ato nos esforços de extinguir o território indígena, ou pelo menos reduzi-lo ainda mais, começou em 1850. Com a promulgação da **Lei das Terras do Império** (Lei 601 de 18 de setembro de 1850) foi criada a primeira legislação específica sobre a distinção entre terras públicas e privadas. Enquanto antes da referida Lei o conceito de *terra devoluta* tinha o significado de terra vaga, não cultivada ou não aproveitada, ou terra dada como sesmaria em comisso (Linhares 2002:128), a nova definição transformou seu sentido em ‘sem uso público’ ou ‘em estado de posse privada ilegal’ (Moreira 2002:159). Os indígenas quase não são mencionados no texto, com uma exceção: recomenda-se reservar para eles uma parcela de terras ocupadas sem contestação e tidas como devolutas. Embora essas terras fossem consideradas legalmente como públicas, a lei determinou que precisavam ser registradas para ser destacadas do domínio particular ou das províncias. Desse modo, a Lei das Terras, por um lado, legitimou a posse dos primeiros habitantes, mas, por outro lado, lesou os índios em seus direitos originários. Porém,

João Mendes Júnior [1912], num texto que bem reflete o sentimento de autêntico jurista que era, rebateu a pretexto nos termos seguintes: Desde que os índios já estavam aldeados com cultura e morada habitual, essas terras por eles ocupadas, se já não fossem deles, também não podiam ser de posteriores posseiros, visto que estariam devolutas, em qualquer hipótese, suas terras lhes pertenciam em virtude do direito à reserva, fundado no Alvará de 1º de abril de 1680, que não foi revogado, direito esse que jamais poderá ser confundido com uma posse sujeita à legitimação e registro. (Silva 1993:49)

No entanto, ao considerar devolutas as terras de antigas aldeias despovoadas, muitos presidentes de província informaram à Repartição Geral de Terras do Império que não existiam mais índios em suas províncias ou que certos aldeamentos eram ocupados por “índios fictícios e mestiços civilizados”, com o objetivo de garantir o pleno domínio dessas áreas e posteriormente revendê-las a particulares (Ribeiro 1970:137), o que, em muitos casos, resultou em esbulhos e expulsões dos indígenas para produzir aldeias abandonadas.

[...] depois da publicação da Lei de Terras cada dia fazem novos esbulhos aos índios, [...] e ultimamente por todos os lados são as aldeias invadidas de esbulhos, derrubando-se as poucas matas que restam; [...]

(ofício do diretor geral dos índios, José Pedro Velloso da Silveira, ao presidente da província, Benevuto Augusto Taques de Magalhães, em 16 de abril de 1858 [Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE), Série Diversos II, vol. 10, fl. 75])

Na realidade, foi o Decreto nº 426 de 24 de julho de 1845 que determinou que os limites das doações dos aldeamentos deveriam ser respeitados e as terras, demarcadas. Porém, os esforços concretos de colocar as diretrizes em prática não passaram de iniciativas tímidas ensaiadas em algumas aldeias.

Foi pelo **Decreto nº 1.318 de 30 de janeiro de 1854**, que regulamentou a Lei das Terras de 1850, que o Governo Imperial procurou regularizar as terras consideradas devolutas e a situação dos que mantinham posse nelas. Em seguida, o Governo Imperial autorizou, pela **Lei 1.114 de 27 de setembro de 1860**, o aforamento e a venda das terras das antigas aldeias achadas *abandonadas*, porém cedendo a parte que julgasse suficiente para o autosustento dos ocupantes ainda estabelecidos nelas¹³. Esta Lei teve como consequência acirrar ainda mais as tensões já existentes entre os Fulni-ô e os moradores do povoado, devido ao crescimento do último, culminando em investidas violentas por parte dos brancos.

Estes conflitos serviram de motivo e pretexto para o Governo Imperial determinar a extinção do antigo aldeamento do Ipanema pelo Aviso de 4 de novembro de 1861 e declarar estar apaziguando os conflitos entre índios e não-índios. Este ato legal, no entanto, não chegou a ser cumprido, de modo que em 1862 foi estabelecida nova medida, determinando a distribuição de lotes entre as famílias indígenas, mas este ato tampouco procedeu.

¹³ “§ 8.º Para aforar ou vender, na conformidade da Lei n.º 601 de 18 de Setembro de 1850, os terrenos pertencentes ás antigas Missões e Aldeas dos Indios, que estiveram abandonados, cedendo todavia a parte que julgar sufficiente para a cultura dos que nelles ainda permanecerem, e os requererem.”
(<http://www.planalto.gov.br/Ccivil/decreto/1851-1899/Anexos/RegulamentoD1318-1854.pdf>)

Os Fulni-ô, no entanto, não só foram vistos pelos moradores brancos como um obstáculo incômodo ao crescimento de Águas Belas, mas também como uma massa de manobra que podia ser empregada como um tipo de tropa de choque ou, na terminologia regional, jagunços para travar as lutas sangrentas entre conservadores e liberais durante o Império. Desse modo, temos notícias que o “Diretor do Aldeamento” [sic] Francisco Alves recrutou índios como tropa para o lado dos liberais, em 1860 (Vasconcelos 1962:73-4), e que um recrutamento semelhante foi realizado em 27/06/1880 pelo alferes Francisco Passos Batista, delegado da polícia (idem: 76). E Ferreira (2006:101) relata:

Em Águas Belas, boa parte do serviço policial e de entrega dos Correios era feita pelos índios da aldeia de Panema. Em meados do século XIX, quando os Cavalcanti do lugar perderam as eleições, os aldeados passaram a sofrer escancaradas perseguições por parte das autoridades policiais que os empregavam – no caso, os próprios Cavalcanti. Os índios de Panema também não deixavam por menos os maus tratos que recebiam: vez ou outra faziam saques periódicos nas fazendas e matanças do *gado vacum* nos pastos daqueles que lhes tomavam as terras.

O caráter de relações entre indígenas e não-indígenas em Águas Belas ficou patente durante a **Guerra do Paraguai**. Logo que o Governo Imperial decretou o voluntariado, Águas Belas concorreu com 72 homens, formando uma companhia, sendo em sua grande maioria índios recrutados à força em ação enganosa, como relatam tanto Melo (1930: 193) quanto Vasconcelos (1962: 126) e Silva (2005) com base na história documental e oral. Segundo estes relatos, foi Apolinário Maranhão que partiu com essa companhia em 22/06/1865, ameaçando os soldados indígenas a não revelar às autoridades provinciais e imperiais que foram recrutados involuntariamente e à custa de ardil. Não se sabe quantos desses soldados Fulni-ô morreram nos campos de batalha nem quantos voltaram, mas, segundo a história oral indígena, a grande maioria nunca retornou.

O recrutamento involuntário e forçado teve repercussões territoriais imediatos, como os Fulni-ô logo decidiram fugir de sua aldeia por medo de ações parecidas, dispersando-se na região, o que teve como consequência que suas lavouras foram abandonadas e que moradores

brancos de Águas Belas se apossaram delas (Melo 1930:193) num tipo de ‘ocupação de terras abandonadas’ depois de criar fatos consumados.

O episódio da participação na Guerra do Paraguai desempenha um papel muito importante na história oral indígena, e não só dos Fulni-ô, mas também de diversos outros povos indígenas no Nordeste. Conforme diversas versões que ainda circulam entre os Fulni-ô, foi essa participação que teve como resultado uma demarcação com loteamento em 1877, como ato de gratidão em forma de “doação” por parte da Princesa Isabel para reconhecer os serviços prestados, mas até agora não foi possível ver nenhum documento que confirmasse tal causalidade. Embora uma afirmação como esta possa parecer polêmica, por supostamente ‘questionar’ a existência de um ‘comprovante’ de doação, a meu ver o aspecto mais importante dessa história é ter dado sentido ao sacrifício forçado de vidas indígenas por meio de um processo de memória coletiva relacionando um episódio com outro.

O loteamento de terras indígenas, no entanto, era uma prática bastante recorrente naquela época, já antes da Guerra do Paraguai, para transformar indígenas em proprietários não-indígenas de lotes rurais, como nos relata Manuela Carneiro da Cunha (1992:153-4). O tamanho dos lotes podia variar com o momento histórico ou a província:

Em 1862, recomenda-se ao Presidente da Província de São Paulo que distribua lotes que não excedam 62.500 braças (ou seja, cerca de 30 hectares) e sejam em geral de 22.500 braças (uns doze hectares) às famílias e a maiores de 21 anos com economia separada (19/5/1862). [...] Em 1875, o governo é um pouco mais generoso: não só os lotes da Bahia e Pernambuco são de 62.500 braças quadradas para os chefes de família e de 31.250 braças quadradas, a metade, para os solteiros, como os títulos de propriedade são imediatamente dados (Decisões 272 e 273 de 8/7/1875).

Em outras palavras, com essas medidas o Governo Imperial não reconheceu nem usos coletivos de terras praticados pelos indígenas nem territorialidades étnicas diferenciadas, lesando mais uma vez, como em 1850, os direitos originários dos índios. Os supostos beneficiários de tais medidas tornaram-se destinatários apenas por suas origens étnicas e históricas, mas não como representantes de coletividades culturalmente diferenciadas com territorialidades específicas. Sem levar em considera-

ção qualquer critério para verificar as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, foram aplicadas medidas pré-estabelecidas e padronizadas que visavam o parcelamento das terras indígenas e a individualização de sua posse. Com a distribuição de títulos individuais de propriedade, o arrendamento e a transação comercial de tais terras foram facilitados consideravelmente. Desse modo, o loteamento de terras indígenas se enquadra plenamente nas medidas típicas de um liberalismo *econômico* característico de muitos países latino-americanos do século XIX, visando reduzir as terras indígenas a um mínimo, porque estas foram consideradas ‘obstáculos ao progresso’. A distribuição imperial de lotes individuais por unidades residenciais, assim, tem muito mais a ver com medidas de reforma agrária do que com a demarcação de terras indígenas.

Com relação à distribuição de lotes em Pernambuco, Carneiro da Cunha (*ibidem*) continua, realçando as arbitrariedades das medidas:

Talvez o mais escandaloso desses dispositivos seja o regulamento dado ao engenheiro encarregado de medir as terras das aldeias extintas de Pernambuco (8/7/1875). A essas alturas, seis aldeamentos foram extintos e parecem restar apenas dois na Província, Cimbres e Assumpção. O regulamento manda distribuir pequenos lotes aos índios das aldeias extintas, mas recomenda em seu artigo XIV que se procurem, no entanto, transferir estes índios para as aldeias ainda não extintas, o que é duplamente absurdo: se for por eles não se acharem civilizados e necessitarem viver em aldeia, não há porque se extinguirem suas aldeias originais. Caso contrário, não há porque transferi-los a não para evitar de lhes outorgar lotes em suas próprias terras. **O artigo XV do regulamento encadeia mandando amputar “as terras desnecessárias” dos aldeamentos ainda não extintos.** (grifo nosso)

E como comenta Ferreira (2006:123):

No início dos anos 1870, fez-se um relatório em Pernambuco a mando do presidente Henrique Pereira de Lucena para se ter uma noção geral do estado dos aldeamentos da província. [Recife, 13 de março de 1873.] A intenção era extinguir logo de início os aldeamentos do Riacho do Mato, Brejo dos Padres, de Barreiros, Panema, e Santa Maria [...]. A intenção do governo proposta no relatório de 1873 era oferecer lotes individuais aos índios casados

e aos solteiros de bons costumes, para depois de dez anos de cultivo, tornarem-se particulares. Aos índios sem indústria alguma, seria reservado um terreno comum de onde tirariam uma cota ou um salário em função do produto de seu trabalho. Já aos índios que não ganhassem lote algum, restaria a chance de serem removidos para as aldeias restantes de Cimbres ou Assunção, respectivamente no agreste e Alto Sertão do São Francisco.

Em 30/10/1875, o Governo Imperial decretou a **Lei nº 1.672**, declarando como extintos diversos aldeamentos em Pernambuco, entre eles o de Ipanema ou Águas Belas, e determinando que essas terras passariam a pertencer às províncias. Esta medida presumivelmente se baseou na Lei nº 1.114, de 27/09/1860. No entanto, como mostraram Coutinho Júnior & Melo (1997), numa análise jurídica da situação fundiária da TI Fulni-ô, tal extinção era nula do ponto de vista formal por contrariar a própria situação fática da ocupação indígena nas terras do aldeamento concedido em 1700 e 1705.

Não obstante disso, no mesmo ano uma comissão foi encarregada de vistoriar as terras dos aldeamentos extintos em Pernambuco para proceder a sua medição e loteamento (**Decisão nº 273, de 08/07/1875**). No caso das terras dos Fulni-ô, tal medição foi efetivada pela **Comissão de Medição de Terras Públicas**, em 1876 a 1878, sob a coordenação do engenheiro Luís José da Silva. Foi demarcado um quadrado com uma superfície oficial de 11.505 ha, com a vila de Águas Belas¹⁴ em seu centro, mantendo o patrimônio da Igreja Matriz excluído da terra demarcada. A área total da terra foi informada de forma aproximativa por não incluir no cálculo o limite interno. A idéia em que tal demarcação estava baseada era evidentemente a antiga légua em quadra, porém entendida como um quadrado. Como os lados do quadrado têm mais de uma légua de comprimento, é possível deduzir que Silva escolheu um ponto no terreno e, a partir dele, traçou linhas de uma légua aproximadamente em quatro direções, com ângulos retos entre cada linha adjacente, para depois ligar os pontos finais com linhas retas. Como a distância entre os pontos finais das linhas diagonais do quadrado é mais de 12 km, fica

¹⁴ Águas Belas foi elevada à categoria de vila pela Lei provincial nº 997, de 13/06/1871, instalada em 25/06/1872.

evidente que Silva não usou a légua atual como medida de comprimento, mas a légua de sesmaria, que é de 6.600 metros. Os aspectos enigmáticos da figura são seu ponto central, o qual, segundo critérios topográficos, evidentemente não é a Igreja Matriz, como sugere Vasconcelos (1962: 123), e seu alinhamento com relação aos pontos cardeais.

No entanto, temos certeza absoluta de que não se trata de uma reprodução fidedigna da légua em quadra da época colonial por três motivos:

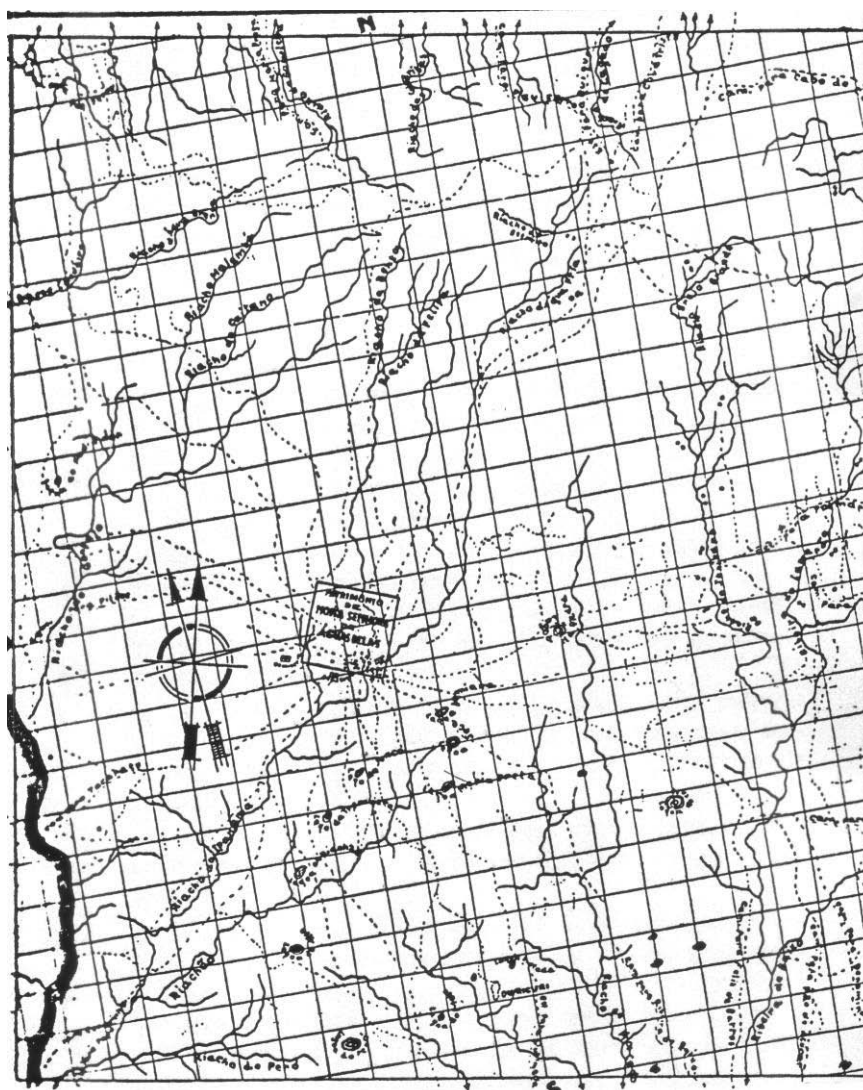
- (1) Até agora não foi encontrado nenhum documento histórico que informasse sobre os limites exatos do antigo aldeamento de Ipanema.
- (2) Na história oral indígena não há mais memória coletiva dos locais dos marcos originais ou de marcos naturais próximos dos antigos limites do aldeamento. E não causaria nenhuma surpresa a especialistas se fosse encontrado, por acaso, algum documento que relatasse que os marcos do antigo aldeamento foram arrancados no século XIX.
- (3) Como mostramos em cima, há indícios muito claros que a “légua em quadra” provavelmente não era uma figura quadrada.

Dentro do quadrado foram traçados 427 lotes, sendo 320 de 62.500 braças ou, respectivamente, 302.500 m² (então, cerca de 30 hectares) e 107 de diversos tamanhos menores devido ao fato de que as linhas dos lotes não são paralelas aos limites da terra demarcada, o que representa outro aspecto enigmático da demarcação.

Do total dos lotes, apenas 113 foram distribuídos imediatamente aos Fulni-ô, o que talvez possa ser explicado por seu número muito reduzido na época, segundo Costa Júnior (1942) que se refere a um documento que informou um número de menos de 100 indígenas para 1873. No entanto, não foi providenciada a legitimação da posse dos respectivos ocupantes indígenas, assim contrariando os preceitos do Decreto nº 1.318 de 30/01/1854. O loteamento da terra indígena não só produziu uma situação territorial historicamente muito peculiar, mas também uma trama fundiária muito complicada que marca profundamente a situação atual da TI Fulni-ô.

Mais uma vez, foi imposto aos Fulni-ô um modelo de terra totalmente alheio a sua territorialidade. Ainda que a construção do quadrado

fosse interpretada como providência realizada de boa fé, ela não reduziu as pressões sobre a terra indígena nas décadas seguintes nem impediu seu esbulho contínuo, que ocorria independentemente das medidas governamentais.



Mapa 2: Carta das terras loteadas em 1876-1878 (Pinto 1956:15)

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Nem o confinamento dos Fulni-ô ao quadrado demarcado foi aceito pela população não-indígena local. Assim, em 1881, a Câmara de Vereadores de Águas Belas, em ofício dirigido ao Presidente da Província, se pronunciou da maneira seguinte:

As partes do Nascente e Norte são terrenos fertilíssimos, cortados por diferentes regatos e ribeiros, mas êstes terrenos não podem ser cultivados porque não o sendo por êstes que se dizem seus proprietários gente tôda indolente e de uma índole perversa, não podem ser por outros que muitas vezes mediante contribuição muito onerosa principiam lavrar e antes de colher o fruto do seu trabalho são forçados a abandonarem devido a aperreção e perversidade daqueles que se dizem senhores – razão esta porque nos mesmos terrenos não encontre um só prédio de boa construção. (Manuscrito do Arquivo Público do Estado de Pernambuco reproduzido em Vasconcelos 1962:124)

O que se vê neste documento é uma queixa de não poder explorar livremente terrenos favoráveis ao plantio dentro da terra indígena. As áreas referidas parecem estar situadas no pé-de-serra da Serra do Comunati.

Em 1886, a Câmara dos Vereadores se manifestou outra vez, considerando irregular a demarcação e pedindo ao governo a criação de um Juízo Comissário com a finalidade de legalizar as terras ocupadas por todos os posseiros (ibidem).

Por sua vez, as queixas sobre práticas econômicas indígenas já datam ao menos de meados do século XIX, como Ferreira descobriu em documentos de 1864 arquivados no APEJE¹⁵:

O que podiam fazer, as autoridades da Diretoria, por exemplo, a respeito da arrojada prática de pesca dos índios da aldeia de Panema? Os efeitos desastrosos que o uso de piscicidas – feitos a base de ervas – causavam no gado leiteiro dos fazendeiros de

¹⁵ APEJE, Série Petições – Índios, fl. 59 (representação do Diretor Parcial da aldeia de Panema, dirigida ao Diretor Geral dos Índios da província, Panema, 22/02/1864) e APEJE, Série Petições – Índios, fl. 54v (abaixo-assinado dos índios da aldeia de Panema, contra o Diretor Parcial da aldeia, Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão, fevereiro de 1864).

Águas Belas deixavam as autoridades da Diretoria dos Índios enlouquecidas, e os fazendeiros munidos de motivos raivosos para perseguirem e expulsarem os índios dali. Segundo os índios de Panema, eles nunca haviam passado indigência, porque fazia parte de sua subsistência *os recursos que a provida natureza oferece: a caça e a pesca*. [...] E por causa de suas especificidades econômicas – de acordo com os índios que se representaram contra as proibições locais no uso de piscicidas – os aldeados de Águas Belas estavam sempre ameaçados em suas pescarias e caçadas. Na opinião do diretor parcial daquela aldeia, que fazia parte da família que era o *flagelo* dos índios de Panema – os Albuquerque Maranhão – os índios *morigerados*, ou bem comportados, eram aqueles que ao invés de pescar, plantavam. Segundo Lourenço Bezerra de Albuquerque Maranhão, diretor da aldeia de Panema e subdelegado de Águas Belas – senhor afeito a *pisar tripas de caboclos* por aquelas bandas – quem faziam as *tinguijadas*, ou pescarias com ervas, que estragavam a bebida do gado do lugar, eram os índios “malfeitores” dali – aqueles que ainda faziam *imoral usança de um tempo quaresmal reunirem-se alguns no lugar Ouricuri*, onde segundo o diretor parcial, *entregavam-se a toda sorte de devassidão*. Contraditoriamente, na opinião do senhor Lourenço Bezerra, aquela região do rio Ipanema não oferecia a qualquer indivíduo ou família, muito menos aos índios, possibilidades de pesca, ou caça. Cabe ao leitor, portanto, inferir quem estaria com a razão neste impasse acerca da exploração econômica dos recursos do Ipanema – lembrando-se de que os aldeados faziam jus aos recursos que estavam nos limites de sua doação, e disso tinham plena consciência. (Ferreira 2006:173-4; grifos no original)

Terceira fase: o período republicano

No período republicano, uma nova situação jurídica foi criada pela Constituição de 1891 que, em seu artigo 64, delegava aos estados a legislação supletiva sobre as terras devolutas. Na prática, os estados estenderam a definição de terras devolutas às terras indígenas, bem como a outras terras patrimoniais da União, que, a rigor, não poderiam ser incorporadas desta forma. No Nordeste, a repercussão desta interpretação do

artigo constitucional foi o estímulo reforçado a não-índios de se apropriar de terras indígenas. Dos anos de 1890 até o início do século XX, tais investidas se intensificaram ainda mais com a elevação de Águas Belas à categoria de município autônomo, em 16/01/1893, e finalmente de cidade, pela Lei Estadual nº 665, de 24/05/1904.

No entanto, o jurista Carlos Marés (2002:64) chama a atenção para o fato de que, na verdade, se tornou claramente impossível considerar as terras ocupadas pelos índios como devolutas com base na Constituição de 1891, citando a explicação magistral de João Mendes Júnior (1912:58-60):

As terras de índios, congenitamente apropriadas, não podem ser consideradas nem como *res nullius* nem como *res derelictae*; por outra, não se concebe que os índios tivessem adquirido por simples ocupação aquilo que lhes é congênito e primário, de sorte que, relativamente aos índios estabelecidos, não há mais simples posse, há um título immediato de domínio; não há, portanto, posse a legitimar, há domínio a reconhecer e direito originário e preliminarmente reservado.

Pinto (1956:16) menciona reclamações dos Fulni-ô junto ao governador Sigismundo Gonçalves de tal maneira que este determinou, em 1904, o respeito aos direitos indígenas. Isto, no entanto, não impediu que as terras dos Fulni-ô, apesar da incontestável ocupação indígena, fossem arrendadas pelo Governo Estadual a Nicolau Cavalcanti de Siqueira por doze contos de réis e por um prazo de seis anos. Foi estipulado que, findo o contrato, as terras voltariam ao domínio estadual *no caso de serem abandonadas pelos indígenas*, o que permite aventar uma hipótese sobre a intenção do arrendamento, no sentido de criar novos fatos consumados, ainda que este procedimento fosse anticonstitucional.

Quando o contrato terminou, em 1914, o prefeito César Montezuma de Oliveira, baseando-se na Lei Orgânica dos Municípios, que determinava que as terras classificadas como devolutas passariam ao poder dos municípios, convidou por edital todos os moradores não-indígenas da terra indígena para providenciarem o respectivo arrendamento. Isto, no entanto, não se efetivou por causas ainda desconhecidas, de modo que as terras voltaram ao domínio dos Fulni-ô.

Foi uma das épocas mais difíceis para a sobrevivência física e cultural dos Fulni-ô. Não foi a primeira vez que foram obrigados a abandonar suas casas e terras para se refugiar para a caatinga para escapar da violência dos brancos, como na história oral indígena há diversos relatos sobre tais episódios no século XIX. Ou, nas palavras de Estevão Pinto (1956:16): “Houve tempo em que se caçava índio como se caça um bicho do mato; duas vezes, a aldeia dos bugres foi devastada pelo incêndio.” Segundo o mesmo autor, certa vez os Fulni-ô tiveram que fugir para Santana do Ipanema, onde tomaram refúgio temporariamente no bairro de Camuxinga (ibidem).

Em 1914, outra vez os moradores brancos de Águas Belas invadiram a aldeia e incendiaram suas casas. Como consequência, os Fulni-ô se dispersaram em grupos menores por vários anos. Durante o levantamento antropológico, em 08/04/2003, foi possível ainda entrevistar uma testemunha sobrevivente daquela época, a Dona Maria dos Prazeres, de 88 anos, “Fokhlassa da Serra dos Cavalos”, que nasceu na região do rio Ipanema, no município de Santana do Ipanema, “debaixo de um pé de pau”. Ela se lembrou que o grupo de sua mãe foi obrigado a vagar pela região de Santana do Ipanema até a Bahia por quatro a cinco anos antes de se sentir seguro o suficiente para voltar para Águas Belas. Até há relatos de outros grupos que se afastaram de Águas Belas por dez anos. Durante todo esse período, não teria sido possível realizar o Ouricuri.

Os Fulni-ô, no entanto, nunca tinham apenas inimigos entre os brancos, mas também havia pessoas não-indígenas que se destacaram na defesa dos direitos indígenas. Entre estas figuram, na primeira metade do século XX, o historiador e jornalista recifense Mário Melo e o Padre Alfredo Pinto Dâmaso, de Águas Belas, capelão militar das tropas revolucionárias do Norte. Este, uma figura um pouco controversa no quadro regional, descreveu a situação dos Fulni-ô por volta de 1921 como de extrema miséria (Dâmaso 1931). De fato, os coronéis locais não só organizaram incêndios na aldeia, mas também convidaram as autoridades estaduais, através de uma campanha veiculada pela imprensa pernambucana, a verificar a inexistência de índios na região de Águas Belas, a qual podia ser “provada” depois da expulsão violenta destes.

O Padre Dâmaso conta em seu livro que, em 1921, partiu de Águas Belas para a capital federal como “porta-vóz das queixas e dos gemidos de 500 infelizes patrícios – os índios Carijós – vítimas indefe-

sas de todas as vilanias da prepotência sertaneja” para procurar auxílio junto à Diretoria do SPI, onde ele, segundo seu relato, foi bem recebido e conseguiu falar diretamente com o General Rondon.

Como resultado desta intervenção, o SPI indicou, em 1922, o ajudante adido do órgão, Dagoberto de Castro e Silva, para “verificar a situação dos índios” e escolher o local para instalar um novo posto indígena, ou em Pernambuco ou na Paraíba (Peres 1999:55-6). Em seu relatório, Silva [1922?] recomendou a “assistência aos Carijó” com o argumento de que esta seria pouco dispendiosa em razão da “disposição daqueles que se apropriaram de suas terras em pagar foros a um recebedor legal e idôneo”. Silva constatou que mais da metade dos arrendatários não pagavam nada aos Fulni-ô e que o Conselho Municipal de Águas Belas considerava devolutas as terras do antigo aldeamento de Ipanema para arrendá-las. O relatório, no entanto, não menciona que os Fulni-ô, naquele momento, estavam “concorrendo” com os Potiguara da Baía da Traição (PB) pelo privilégio de serem o primeiro grupo indígena do Nordeste a ser oficialmente reconhecido pelo órgão indigenista para receber proteção (Arruti 1999:235-6).

A Diretoria do SPI aceitou as sugestões de Silva e, em 1924, foi instalado o Posto Indígena General Dantas Barreto, o primeiro no Nordeste. A criação do posto representou uma nova configuração de forças que passou a orientar a distribuição de recursos fundiários em Águas Belas. O SPI conseguiu impor-se como porta-voz legal dos Fulni-ô e colocar sob sua jurisdição os “intrusos” da terra indígena por transformá-los em arrendatários do órgão indigenista. Desse modo, os invasores deixaram de pagar foro às respectivas coletorias estaduais e o SPI, através de seus representantes locais e regionais, passou a intervir na dinâmica de valorização de terras (Peres 1999:54-5).

Na verdade, o SPI ampliou, na década de 1920, um modelo de ação e controle de recursos fundiários, introduzido e testado, na década anterior, nos estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, aplicado como dispositivo de resolução de conflitos agrários e de controle de populações não-indígenas estabelecidas em terras reivindicadas por indígenas (Peres 1992):

Esta dimensão do trabalho de representação exercido pelo SPI predominou nas chamadas *zonas pioneiras*, [...] Aqui trata-se de

regiões que já tinham sofrido fluxos de colonização passados, que não eram caracterizadas por uma aturação da reserva de recursos fundiários disponíveis (*livres*), mas sim por uma intrincada trama de direitos territoriais muitas vezes justapostos e conflitantes. [...], a liberação de terras também continuou presente no horizonte projetado por este padrão *conciliador* de atuação, pois os acordos firmados para a cessão das terras mencionavam a possibilidade futura de retorno ao patrimônio estadual, caso o SPI interrompesse suas atividades junto ao grupo indígena beneficiado. [...] os postos indígenas constituíam-se em *instâncias de mediação de conflitos agrários e distribuição de recursos fundiários*. O arrendamento de lotes de terra em área indígena emergiu então como procedimento paradigmático de negociação com autoridades governamentais estaduais. (Peres 1999:55; grifos do autor)

Além da função conciliadora em conflitos agrários, o arrendamento de terras indígenas tanto desempenhou uma função econômica fundamental para os postos indígenas por representar uma fonte financeira para seu sustento, quanto fazia parte de estratégias assimilacionistas com relação aos povos indígenas, com base na idéia de transformá-los gradualmente em populações rurais pelo contato cotidiano com agricultores.

Em 01/07/1925, foi implantado o arrendamento das terras do P.I. Gal. Dantas Barreto. O encarregado do posto, Alberto Jacobina, tentou intervir nos conflitos agrários locais por estratégias de confronto com figuras dominantes do cenário local, com a pretensão de retomar os terrenos ocupados, mas desprovidos de benfeitorias, e obrigar os ocupantes não-indígenas a pagar arrendamento à administração do posto (Jacobina 1927). No entanto, as constelações políticas eram desfavoráveis a Jacobina, como partes da elite política local e regional envolvida nos conflitos sobre os recursos fundiários de Águas Belas tinham contatos com escalões superiores do Governo Federal. As pressões exercidas sobre a Diretoria do SPI surtiram efeito, como o inspetor e engenheiro Antonio Martins Vianna Estigarribia foi encarregado de realizar uma fiscalização na Inspetoria de Pernambuco e as funções da administração

Jacobina foram suspensas, sendo este transferido para a povoação indígena de Passo Fundo (RS), em 28/08/1928 (Peres 1999:57-8)¹⁶.

Por causa de seu prestígio político, Estigarribia também foi nomeado pelo SPI, em 20/04/1928, para promover, junto ao governo de Pernambuco, as bases de um acordo sobre as terras do antigo aldeamento do Ipanema. Em 20/07/1928, o Governador do Estado, Estácio Coimbra, expediu o **Decreto nº 637** (Anexo 5), com base em proposta elaborada pelo Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), ao qual o SPI estava subordinado. Por este decreto, o Governo do Estado reconheceu “que o direito dos remanescentes dos índios Carnijós [sic] apóia-se em título certo e justo” e, pelo art. 1º, transferiu a área do antigo aldeamento à administração do MAIC, ressalvando, no entanto, entre outras restrições, o patrimônio de Nossa Senhora da Conceição.

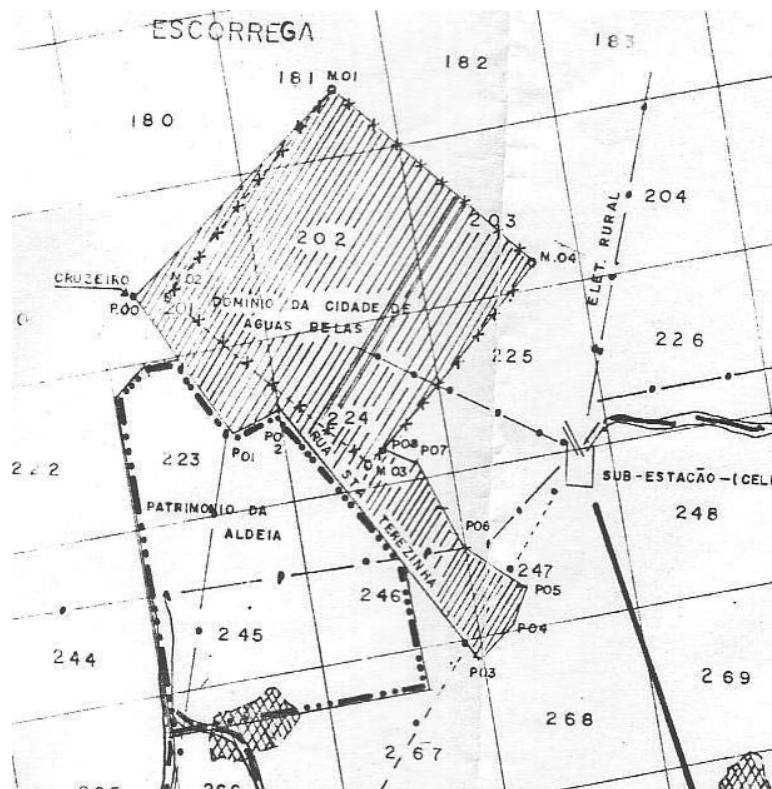
Pelo art. 2º do Decreto, é facultada a aquisição de “lote ou parte de lote sobre o qual não incida nenhuma reclamação de seu dono índio” por posseiros que os ocupassem com moradia e culturas efetivas, enquanto no art. 3º é estipulado que, no caso de lotes em posse de terceiros que pertencessem a “algum índio ou descendente de índio”, ficaria “o ocupante obrigado ao pagamento de arrendamento correspondente à quantidade e qualidade dos terrenos a ocupar”. De acordo com o art. 12º, os arrendamentos deveriam ser efetuados mediante recibo e rigorosa escrituração.

O art. 7º, enfim, determinou que “a cada índio posto na posse de um lote” fosse “passado o título respectivo, com a condição de não fazer sobre esta sua propriedade nenhuma transação”.

O Decreto determinou ainda, em seu art. 16º, “para completar a área urbana e de acordo com o desenvolvimento que vai tendo a cidade”,

¹⁶ Em 1925, inclusive, foram publicados, como indício direto das articulações da elite local, dois ‘pareceres’ de teor completamente parcial sobre a atuação de Jacobina e a situação da terra indígena (*A situação das terras...* 1925). A parcialidade dos documentos é tão gritante que a palavra ‘pareceres’ merece aspas. Chama a atenção que em todas as partes da publicação é evitado denominar os indígenas de índios, classificando-os, em vez disso, como “descendentes de índios”, por motivos implícitos evidentes: a construção de argumentos para negar o direito originário à terra. Uma cópia da publicação encontra-se no Museu do Estado de Pernambuco. Sou grato a Edson Silva por ter chamado a atenção à publicação e por ter fornecido uma fotocópia.

a cessão de mais uma parte das terras do antigo aldeamento, adjacentes ao patrimônio da Igreja Matriz, ao município de Águas Belas. Esta disposição foi formalizada pelo “Termo de cessão de terra que fazem os índios Carnijós á Municipalidade de Aguas Bellas”, de 05/09/1928, que estabeleceu os novos limites da cidade (Anexo 6), como mostra o mapa 3.



Mapa 3: Limites do patrimônio da cidade de acordo com o Decreto nº 637/28 (recorte do mapa da TI Fulni-ô, 1:25.000, de 28/12/1995, de Leonilson Gomes da Silva, da AER/Recife; os números dos quadrados referem-se aos lotes)

Além disso, foi determinada, pelo art. 6º, a entrega de fontes consideradas de utilidade pública ao município de Águas Belas, “com a condição de não permitir aí, morador ou plantação, salvo a de essências flo-

restais”. Esta disposição foi formalizada por outro termo de cessão em 20/09/1928 (Anexo 6).

Em cumprimento à determinação do art. 7º, o SPI forneceu, em 1929, 140 “Títulos Provisórios de Posse” aos indígenas titulares de lotes, porém esses títulos expedidos, além de serem “provisórios”, foram títulos de posse, e não de domínio, ficando proibida qualquer transação desses lotes.

Foi com base no Decreto nº 627/28 que **o arrendamento de lotes nas terras dos Fulni-ô foi institucionalizado oficialmente** e que os arrendamentos passaram a ser intermediados formalmente pelo SPI, o que estimulou, a partir de então, a apropriação formal da terra indígena por terceiros. Desse modo, as tensões e conflitos pela posse fundiária entre índios e não-índios não terminaram, como era a intenção oficial do Decreto. Na realidade, o arrendamento das terras Fulni-ô, ‘legalizado’ pelos artigos 3º, 4º e 12º do decreto, contrariou formalmente os termos do Decreto nº 8.072, de 20/06/1910, que instituiu o SPI.

A prática dos arrendamentos, no entanto, tem perdurado até hoje, ignorando, com isso, os dispositivos de todas as Constituições promulgadas a partir de então, como realçam Coutinho & Melo (1997:3) em sua análise já citada:

Com a edição da Emenda Constitucional nº 1, de 1969, nisso aliás reafirmada pela atual CF, ficaram “declaradas a nulidade e extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objetivo o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.”

Se dúvidas ainda pairassem sobre a ilegalidade da prática do arrendamento, foram definitivamente espancadas pela edição da Lei nº 6.001, de 19/12/1973. Definindo em seu art. 17 três categorias de terras indígenas – as ocupadas, as reservadas e as de domínio –, essa dispôs em seu art. 18: “As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas”. Em princípio, portanto, o arrendamento a não índios de lotes ou parcelas de lotes da terra indígena Fulni-ô contraria frontalmente dispositivo de uma lei federal em vigor, resultando daí a necessidade de sua regularização fundiária e legal.

E se ainda houvesse algumas dúvidas sobre a situação jurídica das terras ocupadas por índios durante a vigência da Constituição de 1891, ainda em vigor em 1928, apesar das explicações claras de João Mendes Júnior (1912:58-60), citadas em cima, a Constituição Federal de 1934 e suas sucessoras acabaram por afastá-las definitivamente, como explica inequivocamente o jurista Aurélio Veiga Rios (2002:64-5), baseando-se em Mendes (1988). Por consagrar o pleno domínio da União sobre as terras ocupadas pelos índios, são declarados nulos os títulos de propriedade incidentes sobre as terras indígenas concedidos pelos estados a terceiros, uma vez que estas terras, consideradas devolutas ou “de ninguém”, não poderiam estar sob o domínio dos estados:

Assim, não pode haver invocação, por particulares ou pelos governos locais, do princípio do direito adquirido, do ato jurídico perfeito, do direito de propriedade ou de qualquer outro princípio consagrado no Direito Civil para a desconstituição dos direitos originários dos índios sobre as terras por eles ocupadas, nos termos da ordem constitucional vigente desde 1934. (Rios 2002:65)

Com o passar dos tempos, os novos limites da cidade, estabelecidos no “Termo de cessão” de 05/09/1928, também não foram respeitados, como o perímetro urbano foi expandido sobre o território indígena por meio de práticas de arrendamento: não só por arrendar lotes ou partes de lotes, mas também terrenos menores para construir residências ou outras edificações.

Foi na primeira década de 1940 que o SPI passou a tratar a questão dos arrendamentos nas terras Fulni-ô por um ângulo diferente (Peres 1999:58-9). Enquanto os arrendamentos combatidos antes eram apenas aqueles classificados como irregulares (efetuados de uma forma não controlada pelo órgão indigenista ou por descumprir as cláusulas do Decreto nº 637/28), o próprio arrendamento passou a ser considerado como prejudicial à “existência e ao desenvolvimento econômico e moral dos índios”, como escreveu Tubal Fialho Vianna, encarregado do P.I. Gal. Dantas Barreto (Vianna 1945). Vianna afirmou que os arrendamentos representavam um “entrave à emancipação econômica e social dos remanescentes Carnijós”:

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Os civilizados arrendatários ocupam as terras férteis e boas, vivendo o índio de minguadas rendas e de trabalhos com a palha de ouricuri ou pedindo esmolos, o que se contrapõe aos princípios propagados pelo SPI.

No entanto, a sugestão de Vianna à Diretoria do órgão, de disponibilizar recursos adicionais para indenizar as benfeitorias dos arrendatários, com o objetivo de gradualmente desocupar os lotes arrendados, não foi colocada em prática.

Após 1928, só foi em 1971 que o poder público voltou a se ocupar com os limites da terra dos Fulni-ô, porém não há nenhum indício de que a demarcação física realmente foi efetivada. A última tentativa de estabelecer definitivamente os limites da terra indígena com a municipalidade foi feita em 1993, quando a FUNAI realizou um levantamento topográfico com avaliação antropológica face à:

- a) indefinição de limites existente entre a área indígena e o perímetro urbano correspondente à cidade de Águas Belas;
 - b) indefinição quanto ao limite e acesso a trechos de uso coletivo e lotes particulares no interior do Patrimônio Indígena;
 - c) impasse existente entre a comunidade indígena e a Prefeitura da cidade de Águas Belas no que se refere à cobrança de taxas.
- (Menezes 1993:1)

No relatório da antropóloga Claudia Menezes consta que a delimitação do patrimônio da cidade chegou a ser concluída com base no memorial descritivo contido no “Termo de cessão” de 05/09/1928, mas que não foi possível celebrar o “Termo de acordo” do perímetro delimitado entre índios e prefeitura municipal por negativa da última.

Conclusões

Esta reconstrução da territorialização dos Fulni-ô em três fases permite chegar a uma série de conclusões. Foi mostrado que o território tradicional concentra-se na Serra dos Cavalos e seu entorno, na cadeia das serras ao norte da cidade de Águas Belas e seu entorno e na área entre a cidade e o limite com Alagoas, sendo o rio Ipanema a principal

referência geográfica desse território. Dos primeiros contatos com as frentes colonizadoras até a atualidade, os Fulni-ô sofreram uma constante redução de suas terras até ficarem confinados a um quadrado loteado de 11.663,55 ha, cujo espaço continua ser reduzido, não *de iure*, mas de fato pela expansão da cidade de Águas Belas e pela ocupação da maior parte da terra indígena por arrendatários não-indígenas.

Os direitos territoriais foram reconhecidos oficialmente pela primeira vez pelo Alvará Régio de 23/11/1700 e pelas Cartas Régias subsequentes de 22/05/1703 e 05/06/1705, por conceder uma “légua em quadra”, porém ficou evidente que a “quadra” não era nenhuma figura quadrada.

O maior problema para a integridade do território indígena foi criado pelo estabelecimento do núcleo que seria a futura cidade de Águas Belas no centro do antigo aldeamento de Ipanema e pelo desmembramento de cerca de 80 hectares para esta finalidade por uma obscura “doação” à Igreja de Nossa Senhora da Conceição. A forma quadrada da terra indígena atual é resultado de medidas unilaterais por parte do Governo Imperial, em 1876-1878, não levando em consideração as terras tradicionalmente ocupadas pelos Fulni-ô, e provavelmente é uma das amputações de terras indígenas sugeridas na Decisão nº 273, de 08/07/1875. A prática dos arrendamentos tem suas origens neste ato demarcatório, com o loteamento da terra indígena, criando uma situação territorial e fundiária singular.

O Decreto Estadual nº 637, de 20/07/1928, apenas institucionalizou esta prática como medida da política indigenista oficial, porém continuou contrariando todas as constituições federais desde então. Esta tentativa de legalizar os arrendamentos, no entanto, não diminuiu as pressões sobre a terra indígena, mas apenas amenizou suas manifestações. O mesmo decreto constitui o único ato jurídico do Estado Brasileiro no século XX que reconhece o domínio dos Fulni-ô sobre sua terra e define seus limites, enquanto a penúltima tentativa de estabelecer definitivamente os limites internos da terra indígena em 1993 fracassou.

A história da territorialização dos Fulni-ô, desse modo, configura-se basicamente como uma história de perdas: perdas de grandes partes do território tradicional, perdas de acesso a áreas importantes para a reprodução física, social e cultural do grupo, perdas de vidas, perdas de autonomia política. Nesse contexto histórico a sobrevivência dos Fulni-ô

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

como grupo social e culturalmente diferenciado pode parecer, se não milagrosa, ao menos impressionante. Mas como se viu, não houve apenas perdas, houve também algumas defesas bem sucedidas de direitos territoriais indígenas. No momento histórico atual, abriu-se para os Fulni-ô uma oportunidade singular de recuperar uma parte do antigo território tradicional e romper o rumo geral da territorialização: em vez de reduzir ainda mais, ampliar.

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

Miguel Foti

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

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

Na cidade

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

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

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

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

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

Na aldeia

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

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

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

Na casa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Na mesa da cozinha

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Um toré

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

Das outras vezes que vi o toré, fiquei admirado.

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

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

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

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

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

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

Tem uns que são especiais?

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

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

Não acaba porque tem as obrigação.

Quando alguém precisa de cura, por exemplo?

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

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

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

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

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

No telhado da capela

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

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

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

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

Dentro e mais longe da outra aldeia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

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

Aqui cada um pertence a uma parte...?

É, uns pertence aqui, outros pertence acolá.

Em quantas partes é que divide?

Nós não divide, olha, aí já entra...

Está todo mundo feliz, não é?

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

Ah!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alguns encontros reveladores da ocultação

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 intragrúpis 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 benção 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 construíam 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.

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 perseguiram, 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 probatório 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.

Identidade étnica e reciprocidade entre os Fulni-ô de Pernambuco

Wilke Torres de Melo

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cosmologia da terra e a ‘construção’ da Aldeia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Legitimidade e atuação das novas lideranças

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Veja outra análise sobre isso em Athias 2007.

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

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

O quadro faccional e a diferenciação sócio-espacial do poder

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Relações políticas com o poder local

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A interpretação do modelo de política indigenista

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusão

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

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

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

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

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

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

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

Aspectos da organização econômica nas relações de pressão e estratégias de sobrevivência

Carla Siqueira Campos

Introdução

Os Fulni-ô, assim como os demais povos indígenas do Nordeste, vivenciaram um processo histórico de espoliação, dominação e exploração, levando-os a travar uma luta por seu reconhecimento enquanto sujeitos de direitos. Esta luta enfrentou uma racionalidade política hegemônica de ocultação das identidades culturais, religiosas e políticas do Nordeste indígena, mantendo-as por algum tempo invisível até princípios da década de 1920, quando voltam a ser afirmadas, dando início ao movimento de etnogênese na região, impulsionado pela mobilização política dos índios Fulni-ô. O reconhecimento oficial desta identidade é dado pelo Serviço de Proteção dos Índios (SPI), no final da mesma década, permanecendo, contudo a luta dos índios, iniciada desde o início da mobilização da identidade étnica, por seus direitos frente ao Estado, com destaque para os direitos originários.

Ao passo que o movimento de etnogênese indígena se apoiava na constituição de sujeitos de direitos etnicamente diferenciados, potencializava o reconhecimento sobre o direito territorial, mudando a visão sobre o domínio da terra. “Aqueles que viajavam em busca de apoio na defesa de suas posses passam então a viajar em busca do direito de seus territórios como ‘remanescentes’” (Arruti 1999:253).

O território Fulni-ô está assentado no município de Águas Belas, que por sua vez “significa na memória coletiva do grupo a âncora do pertencimento, local onde compartilham crenças e destinos comuns, a trajetória social, seu lugar sagrado e seu território tradicional” (Secundino 2003:18). Este município é ainda um ambiente marcado por conflitos e tensões, onde os Fulni-ô enfrentam várias adversidades no campo social, político e econômico.

Os indicadores de qualidade de vida e acesso aos direitos básicos revelados no índice de desenvolvimento humano de Águas Belas colocam o município em penúltimo lugar no ranking entre os 100 municípios brasileiros com os menores IDH e evidenciam a precária situação em que vive sua população. A difícil conjuntura atual por que passa o município é resultado de um processo histórico, definido há mais de dois séculos e legitimado pelo poder estatal, de formas políticas e econômicas explicitadas na estrutura fundiária e no poder local, nesta região (Secundino 2007). Desta forma, as concentrações de terra e poder se configuraram como as forças motrizes do campo político de Águas Belas, caracterizado por Secundino (2007:88) pelo:

[...] mandonismo e o patrimonialismo estruturados nas *benesses* do domínio territorial quanto à posse e uso da terra (herança colonial), que se projeta na disputa e na rivalidade política, objetivando assegurar vantagens ligadas à propriedade e ao arremate do voto entre a clientela/parentela, sob o julgo dos *donos do poder* e das propriedades.

A região de Itaíba, a que pertence Águas Belas, foi apontada pelo INCRA (2006)¹ como uma das áreas de maior conflito social no Estado de Pernambuco, caracterizando o município como um campo de disputa por terras. O controle e uso das terras no município estavam sendo reivindicados, em 2006, por três movimentos sociais de agricultores rurais sem terra² – que mantinham nove assentamentos, 18 acampamentos e

¹ Informações obtidas junto à coordenação do Departamento da Ouvidoria Agrária, na Superintendência do INCRA de Pernambuco (SR03-PE).

² Segundo informações da Ouvidoria Agrária do Incra no ano corrente de 2006, estiveram em disputa por terras em Águas Belas o Movimento dos Trabalhadores

1643 famílias envolvidas – três comunidades quilombolas³, a própria população urbana, que vive no núcleo da cidade, dentro de terras indígenas, e o povo indígena Fulni-ô, construindo um cenário social conflituoso e repleto de tensões.

Além de toda a dificuldade encontrada no campo social, político e econômico, a população de Águas Belas enfrenta, também, obstáculos no campo físico-biológico. Localizado no polígono das secas, no semi-árido pernambucano, o município convive com a ocorrência cíclica da seca e a escassez e sazonalidade que marca a oferta de água, afetando a disponibilidade de parte dos recursos naturais. O problema de ordem natural tido como a principal causa de todas as demais dificuldades é menos a ocorrência das chuvas e mais as diferenças no acesso e na qualidade deste recurso.

Confinados a uma área menor do que a equivalente ao território indígena original, os Fulni-ô se encontram sem direito de exercer o controle e as decisões sobre seus ambientes e recursos naturais, tendo parte deles apropriados e utilizados indevida e inadequadamente. Desta maneira, os Fulni-ô não só usufruem de menos poder, como também de uma parcela desigual da degradação ambiental produzida por não-indígenas, resultado de um modelo hegemônico de desenvolvimento econômico que vulnerabiliza as populações indígenas, historicamente expropriadas de seus direitos originários, instaurando um quadro de injustiça ambiental, entendida como:

[...] a condição de existência coletiva própria a sociedades desiguais onde operam mecanismos sociopolíticos que destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento a grupos sociais de trabalhadores, população de baixa renda, segmentos raciais discriminados, parcela marginalizadas e mais vulneráveis da cidadania. (Achselrad et al. 2004:10)

Rurais Sem Terra (MST), a Federação dos Trabalhadores na Agricultura de Pernambuco (FETAPE) e o Movimento de Libertação dos Sem Terra (MLST).

³ Nos anos de 2004 e 2005 foram reconhecidas e identificadas, pela Fundação Cultural Palmares, 3 comunidades quilombolas em Águas Belas: 1. *Quilombo*, publicado no Diário Oficial da União no dia 10/12/2004; 2. *Sítio Pinhão*, publicado no DOU no dia 08/06/2005; e 3. *Tanquimbos*, também publicado no DOU no dia 08/06/2005.

A ideia de justiça ambiental “incorpora uma noção distributiva de justiça” (Martínez Alier 2007:274), considerando que os benefícios e as cargas ambientais se diferem quando em áreas habitadas por ricos e pobres, por brancos ou minorias étnicas, ficando os interesses materiais acima dos valores sociais.

Nesses termos, o meio ambiente deixa de ser visto como algo exterior e desconectado das pessoas, para ser compreendido também como o lugar material onde se realizam as relações sociais. Estas relações, inclusive nos seus aspectos de poder, equidade/iniquidade, igualdade/desigualdade e exploração, não se apresentam apenas na condição social, elas parecem também na paisagem, fazendo com que “a vida social degradada se expresse em vida ambiental degradada” (Pádua 2004:48).

É neste ambiente complexo, historicamente marcado por conflitos sociais, disputas de terras e outros recursos que os Fulni-ô lutam por sua permanência e sobrevivência no território, por gerações manejado por seu povo. No esforço de superar as pressões sociais, ambientais e econômicas e garantir a continuidade desse povo etnicamente distinto, os Fulni-ô criaram estratégias de aproveitamento das potencialidades humanas, culturais e dos recursos naturais existentes.

Essas estratégias são construídas na relação com o ambiente possibilitando o grupo acumular “informações que lhe possibilita satisfazer suas necessidades, engendrando soluções, resolvendo problemas, compartilhando valores com os outros e construindo ‘coletivos’ híbridos de natureza e cultura” (Branquinho 1999:64). Essa relação, por sua vez, é reelaborada de acordo com o momento histórico, mantendo no “*dwelling-in*” (Ingold 1996) a base da elaboração cognitiva e prática do grupo.

Nem sempre essas estratégias correspondem a processos adaptativos, algumas vezes representam sim processos mal adaptativos. Considerando a perspectiva de Morán (1990), o processo adaptativo é aquele que proporciona algum tipo de benefício ao ambiente, em uma ou várias de suas dimensões. Em contraponto, o processo mal adaptativo pode ser entendido como aquele que causa prejuízo a pelo menos uma dessas dimensões do ambiente. Morán alerta para o fato de que, na maioria dos casos, uma adaptação bem sucedida em uma dessas dimensões pode causar uma má adaptação em outra.

Considerando que as pressões ambientais, sociais e econômicas impõem dificuldades e apontam caminhos que passam a ser adminis-

tradas pelos Fulni-ô na tentativa de garantir a especificidade indígena e a continuidade em suas terras, esse artigo se debruça sobre a organização econômica desses índios, como um campo de formação de estratégias de superação/minimização de tais pressões.

Os campos político e intersocietário

Para melhor entender as atuais relações estabelecidas entre os Fulni-ô e os dois atores sociais que ganharão destaque neste texto, o Estado e a sociedade envolvente, é preciso compreender a entrada do órgão indigenista oficial no Nordeste e as racionalidades políticas e econômicas que orientaram sua ação.

Quando iniciam a mobilização política pelo reconhecimento de sua identidade étnica, e conseqüentemente pelos direitos atribuídos a ela, os Fulni-ô, por apresentarem alguns sinais diacríticos, se transformam no canal de entrada do órgão indigenista oficial e suas políticas:

Os Fulni-ô reuniam, portanto, as condições básicas para o *empreendimento* indigenista, que traduziam um outro par de razões que justificavam a entrada do órgão no Nordeste: uma racionalidade “etnológica” ou folclórica (os tais sinais externos) e econômica, mais agora em um sentido mais estrito, no qual o cálculo não dizia respeito à economia regional ou nacional, mas à promessa de viabilidade econômica do próprio órgão indigenista. (Arruti 1999: 237)

A iniciativa dos Fulni-ô não só permitiu a entrada do órgão indigenista no Estado, mas redefiniu os horizontes de sua política no Nordeste brasileiro, perpetuando as marcas da colonização. As ações da política indigenista oficial, justificadas na intenção de minimizar a violência historicamente cometida contra os índios, expandiram as fronteiras econômicas do Estado e instituíram o mercado fundiário tutelado e a ideologia da integração nacional as bases de suas ações. O mercado fundiário tutelado se tornaria a base da racionalidade econômica do Estado e a ideologia da integração nacional a base de sua racionalidade política (Secundino 2007).

A conjugação das racionalidades política e econômica compôs, então, o projeto governamental de desenvolvimento que teria na tutela e no clientelismo suas principais formas de controle da população indígena, definindo os rumos de seu (etno)desenvolvimento⁴ e mantendo os índios destituídos de poder autônomo.

O clientelismo e o poder tutelar – que estão na base da relação constituída entre o índio, o Estado Nacional e outras forças sociais e políticas nos níveis supranacional, nacional ou subnacional – não permitiram, até o momento, que as esferas de negociação sejam constituídas de maneira a contemplar a diversidade étnica da sociedade brasileira e a perceber os indígenas como atores legítimos e autônomos. (Fialho 2007:11)

Embora esbarrando em uma política governamental que afirmando favorecer os índios destituía-nos de poder, um espaço de negociação foi ocupado pelos Fulni-ô que passaram a reivindicar seus direitos enquanto sujeitos etnicamente diferenciados, especialmente o direito sobre a posse e uso do seu território.

A possibilidade de retomada das terras originalmente ocupadas pelos Fulni-ô, animada com o processo de territorialização (Oliveira 1999:20), se depara com as consequências da prática do loteamento, fruto da política fundiária do século XIX, que durante ação da Comissão de Medição de Terras Públicas considerou 427 lotes, com cerca de 30 hectares, e 107 de diversos tamanhos menores, embora os pontos que definem sua terra vão muito além destes limites fixados (Ferreira 1996). A prática do loteamento do território indígena foi resultado de uma complexa questão fundiária responsável pela atual situação dos Fulni-ô, que teve como base a imposição de um modelo de terra indígena desvinculado de sua territorialidade e sem verificação prévia das terras tradicionalmente ocupadas. As legislações fundiárias continuaram a reservar aos índios uma pequena parcela de terras, lesando seus direitos originários.

⁴ Embora algumas vezes seja utilizado o mote de etnodesenvolvimento, este tem poucas diferenças para projetos de desenvolvimento voltados à população não-indígena, tampouco dão conta das diferenças étnicas entre cada povo (Fialho 2007).

A luta por terras é uma antiga conhecida desses índios que vivem uma relação animosa com a sociedade envolvente desde os primórdios da colonização da região e da fundação da cidade, cujo alvo da disputa é o território indígena. A suposta doação da área onde foi erguida a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, dando origem à cidade de Águas Belas, foi decisiva para o futuro da área indígena, que ainda hoje sofre com as consequências da expansão da cidade no centro de suas terras. Esta situação implica, necessariamente, na divisão das terras indígenas e seus demais recursos naturais com um grupo social e culturalmente distinto, tendendo a uma convivência pouco harmoniosa.

Uma situação de doação nesses termos tende a provocar mais prejuízos do que benefícios aos donos das terras sendo difícil compreendê-la. Principalmente entre os Fulni-ô há dúvidas sobre a autoria desta doação:

Hoje, nós índio Fulni-ô, que estudou e têm o conhecimento da história contada pelo português e que também entende o português, nós que estudamos até o segundo grau, como eu e vários, nós estamos vendo hoje que foi muito bem calculado pra implantar essa cidade aqui dentro. Ela tá situada no centro da nossa área [...]. Dá pra vê que foi uma estratégia política muito bem bolada [...]. (Almir)

Os conflitos e as consequências provocadas por esta situação fora de todas as ordens: contra o ser humano, contra sua cultura e religião, contra as bases de sustentação do povo indígena Fulni-ô, ou seja, contra suas condições de permanência e sobrevivência na área. Os relatos indígenas sobre a luta pela permanência nas terras lembram momentos em que eram coagidos e rechaçados sob constantes violências físicas, muitas vezes tendo que buscar refúgio nas caatingas.

O pessoal botava fogo, matava o índio, desmatava toda a região. Aí, de quê que os índios vai viver agora? De quê que eles vai sobreviver agora? Matava os animais que a gente comia, a paca, o veado, mataram as caça toda. Mataram o índio, devastaram a mata, e hoje a gente somente vamos viver igualmente o branco... come a comida do branco, não tem jeito, não tem outra alternativa [...]. (Gláucio)

Na década de 1920, o Serviço de Proteção dos Índios introduziu um modelo de ação e controle de recursos fundiários, testado anteriormente em outros estados, justificando ser um mecanismo de resolução de conflitos agrários e de controle de populações não-indígenas estabelecidas em terras reivindicadas por indígenas. Nascia naquele momento a prática do arrendamento de lotes, sendo oficialmente institucionalizado em 1925 e formalmente intermediado pelo SPI, permitindo a apropriação formal da terra indígena por terceiros.

Este mecanismo teve como função estratégica efetivar as racionalidades política e econômica do órgão indigenista, mencionadas anteriormente, transformando gradualmente os povos indígenas em trabalhadores rurais, ao mesmo tempo em que fornecia subsídios econômicos aos postos indígenas, representando uma fonte financeira para seu sustento.

A intenção em que esta medida se apoiava, de reduzir os conflitos entre índios e não índios pela posse e uso das terras, não foi alcançada. Ao contrário, as tensões e conflitos pela posse de terra entre índios e não-índios seguiram, e o aparato jurídico-administrativo do Estado apenas serviu para 'legalizar' a prática que persiste até os dias atuais e que muito pouco, ou nada traz de vantagem aos índios.

O desrespeito à territorialidade indígena, historicamente, tem estado presente nas práticas da população não indígena e do poder público. Somam-se casos: CHESF (Companhia Hidroelétrica do São Francisco), CELPE (Companhia de Energia Elétrica de Pernambuco) e COMPESA⁵ (Companhia Pernambucana de Saneamento e Água) são alguns dos protagonistas dos conflitos que imprimiram consequências negativas ao território indígena.

Os ambientes que integram o território dos Fulni-ô são palco desses conflitos interétnico e objetos de disputa, porém continuam a ser sua base de sustentação material, religiosa e simbólica, fornecendo parte significativa dos elementos necessários para manutenção do grupo.

⁵ Cabe dizer que depois da terra, a água configura como elemento de disputa entre esses grupos, cujos conflitos vêm ganhando destaque nas últimas décadas.

O ambiente em disputa

A ocupação física dos Fulni-ô se concentra nas três aldeias – urbana (ou sede), Xixiakhlá e Ouricuri, porém esses índios usufruem uma área para além desses espaços, onde efetuam parte de suas atividades sociais e econômicas, explorando diversos habitats, com maior ou menor intensidade de acordo com seu momento histórico.

As condições físicas e climáticas favoráveis tornam as serras alvo de disputas. Esses ambientes são preferidos pelos Fulni-ô para caça e, principalmente, coleta da palha da palmeira ouricuri. São também regiões privilegiadas para o plantio de algumas espécies agrícolas, sobretudo uma variedade de frutíferas, cujas características climáticas favorecem seu crescimento. A serra do Comunaty, incluindo suas subdivisões, é de extrema importância como área de captação hídrica desta região, pois é a área das ocorrências de algumas cabeças de drenagens. É a mais procurada pela sua aproximação com a aldeia urbana e sofre com as sucessivas queimadas, desmatamentos e uso inadequado do solo. Grande parte de suas terras está ocupada pelos arrendatários, com isso os Fulni-ô perderam o uso dessas terras e até mesmo os recursos naturais que antes os abasteciam, hoje não são mais encontrados, ou são em pouca quantidade. Além da Serra do Comunaty, outras serras alimentam a história dos Fulni-ô e são importantes fontes de recursos e espaços identitários como, por exemplo, a serra dos Cavalos onde são encontradas algumas pinturas rupestres. Esta serra e outras, como a serra do Nazário, foram palco de assentamentos dos Fulni-ô, contudo as pressões econômicas feitas pelos não-índigenas impediram que os mesmos continuassem a usufruí-la, coibindo a entrada dos índios neste ambiente.

Quanto aos rios, sua utilização tendo sido inversamente proporcional a apropriação pela população não-índigena e o aumento da degradação ambiental. O perene riacho Cipriano, afluente da bacia do rio Ipanema, passa pelas aldeias urbana e Xixiakhlá e foi há poucos anos atrás uma importante fonte hídrica, abastecendo as residências, fornecendo alimentos e servindo como lazer, no entanto atualmente os índios o evitam. Com isso, as melhores opções para pesca e banho na região são o riacho do Ribeira e o rio Ipanema, que não passam pelo núcleo urbano de Águas Belas e estão mais preservados.

As caatingas, embora apresentem condições climáticas que impõem dificuldades, têm uma importância fundamental para os Fulni-ô. Nelas concentra-se uma grande variedade de espécies vegetais úteis aos índios para confecção do artesanato, cura de enfermidades e alimentação (humana e dos animais), além de ser neste ambiente praticada a religiosidade indígena.

A exploração desses ambientes tem sido caracterizada pela criação de mecanismos capazes de garantir a sobrevivência física e cultural deste povo. Um dos mecanismos utilizados, e que aqui ganhará destaque, diz respeito à diversificação das atividades econômicas, a partir das quais os índios potencializaram as condições favoráveis, tanto dos seus recursos naturais como de suas características sociais e culturais, superando, parcialmente, as pressões sociais e ambientais.

Aspectos da organização econômica

A situação de contato e o modelo hegemônico de desenvolvimento provocaram o empobrecimento dos índios levando-os a uma situação de marginalidade econômica, reconhecida pela Resolução nº 30, do Conselho da União Européia, de 30 de novembro de 1998, como violadora dos direitos humanos dos povos indígenas (Athias 2007:19).

Para se ajustarem ao atual contexto das economias nacional e mundial, assim como suas recentes demandas, os povos indígenas têm criado novas formas de organizações permitindo sua inserção na esfera econômica. Segundo pesquisa realizada por Vânia Fialho, em 2002, o associativismo indígena tem se revelado uma prática constante entre os Fulni-ô (Fialho 2007). Para a autora, o associativismo indígena permite uma maior participação dos índios nas esferas de decisão, colocando as sociedades indígenas em um novo lugar nas negociações que se travam em torno de seus direitos e na tentativa de efetivação de sua autonomia.

Atualmente, os Fulni-ô praticam concomitantemente uma gama de atividades que os integram as economias locais, regionais e até nacionais e podem ser compreendidas como estratégias de sobrevivência a um ambiente que oferece poucas opções de criação de renda, em razão das pressões sociais e ambientais a que são submetidos.

Nós vivemos sobrevivendo, do artesanato, da caça, da pesca e de alguma arte civilizada que nós aprendemos com os não-índio. [...] É como eu disse à senhora, a gente aprendemos... por exemplo, eu trabalho, eu faço artesanato indígena, meus filhos fazem, eles sabem também. Nós somos agricultor. Sou artista em pintura, meus filhos também é [...]. No decorrer desse tempo nós fomos aprendendo. [...] Se nós não tivéssemos alguma atividade, nós não vivíamos em Águas Belas, porque o pessoal acabou tudo que nós tínhamos. Nós sobrevivíamos de artesanato, da palha do coqueiro, fazia esteira, tapete, chapéu, vassoura, bolsa e etc. O pessoal colocaram fogo aí na Serra, queimaram. Até as fruteiras que nós tinha aí na Serra mataram. [...]. (Gláucio)

Segundo foi observado em campo, a maioria das unidades residenciais pratica agricultura, tanto para subsistência como para comercialização, e o artesanato, sendo as demais atividades bastante diversificadas. Cabe destacar ainda a importância das seguintes atividades: (1) arrendamento de terra; (2) trabalhos assalariados, empregos e aposentadorias; (3) apresentações artísticas; (4) projetos variados e (5) pesca.

Considerando as atividades que predominam nota-se uma interação social e econômica dos índios com o meio urbano, mais ou menos intensa de acordo com a atividade, dificultando a identificação do caráter indígena na organização econômica, a não ser pelos atores sociais, pelos lugares destas atividades e por seus raios de produção, distribuição e consumo. No caso dos Fulni-ô, as únicas atividades que poderiam ser consideradas exclusivamente indígenas são a produção de artesanato com a palha de ouricuri e a apresentação indígena, enquanto todas as outras também são exercidas pela população regional não-indígena.

A escolha das atividades é feita por orientações pessoais e pelas oportunidades que se apresentam, respeitando as épocas do ano, que potencializam uma maior ou menor aceitação a cada atividade. Desta forma, a sazonalidade marca a maioria das atividades desenvolvidas e pode ser definida por fatores ambientais, religiosos, econômicos, sociais e políticos.

Pesca

Atualmente a pesca é uma atividade secundária para os Fulni-ô, embora seja provável que seu papel fosse maior no passado, como constatou Pinto (1956:98-102) ao caracterizá-los como “pescadores extraordinários” (idem: 98), descrevendo diversas técnicas.

A mudança da situação passada, favorável à pesca, é identificada pelos índios como fruto de intervenções humanas de caráter predatório:

Porque a água escorria lá da Serra, no tempo em que só tinha índio aqui, que fornecia [a serra] tanto água, como peixe pra gente, né. Isso acabou com a instalação do reservatório de água, então nós ficamos sem abastecimento. Então, a situação é essa: uma situação de sobrevivência... por conta da cidade, né. (Almir)

No caso dos Fulni-ô, a pesca é mais praticada para o autoconsumo familiar, ou como lazer, do que para a comercialização, sendo poucas as pessoas que vendem peixes na feira local. A comercialização do pescado é feita pela população não-indígena de Águas Belas. Para os Fulni-ô, esta atividade não tem medição de moedas e seus excedentes são distribuídos entre os familiares.

Sendo assim, a pesca para os Fulni-ô não representa uma atividade econômica relevante, no entanto ela tem um importante papel na segurança alimentar da população indígena, haja visto que pelo menos uma vez na semana consomem esta proteína animal.

Caça

A caça só representa um complemento alimentar, em algumas poucas unidades residenciais. Segundo depoimentos, os animais das caatingas são procurados, principalmente, para caça esportiva, criação doméstica e obtenção de produtos não comestíveis como, por exemplo, penas de aves para adornos do artesanato. As aves são um dos animais mais cobiçados para captura e domesticação ou caça com finalidade de obtenção dos recursos necessários para o artesanato. Diferente da caça, na captura a espécie não é morta, apenas é retirado o recurso que se

deseja, libertando-a a seguir. Outra forma de captura é aquela que visa o aprisionamento da espécie para sua domesticação.

A caça de aves depende do valor agregado aos recursos destinados ao artesanato, da troca das suas penas e, no caso das aves para alimentação, dos hábitos alimentares dessas espécies.

Esta atividade não é significativa no que diz respeito às estratégias de sobrevivência do povo Fulni-ô, não tendo importância econômica, tampouco garantindo a segurança alimentar, contudo agrega valor a outra importante atividade, o artesanato.

Coleta

Com a degradação do ambiente e a facilidade em obter os recursos necessários de outras formas, a coleta perdeu importância na segurança alimentar dos Fulni-ô, mas continua sendo uma atividade econômica importante. Sua influência na economia familiar pode ser direta, quando os recursos naturais são vendidos antes de virarem outros produtos, ou pode estar agregada à outra atividade econômica, servindo como fonte para aquela, como acontece no artesanato. Geralmente as pessoas que realizam esta atividade, a fazem para suporte próprio, mas existem casos onde o material coletado é vendido para aqueles que fazem artesanato ou mesmo para a população não-indígena.

A coleta nos dias atuais visa basicamente à venda de madeira ou a obtenção de matéria-prima para a fabricação de artesanato, como a palha de Ouricuri, fibras de craú e diversas sementes, madeiras e cipós.

Artesanato

O artesanato é a atividade econômica dos Fulni-ô mais destacada nos diversos relatos etnográficos e históricos, sendo difícil encontrar uma residência onde não haja pelo menos um membro que realize a prática.

Ainda que mais destacado em um período do ano, o artesanato não apresenta um recorte sazonal tão incisivo como outras atividades, a

exemplo da agricultura ou apresentações artísticas. Isto contribui para que esta seja uma das atividades econômicas principais para a manutenção da sobrevivência Fulni-ô, especialmente nos momentos de baixa produtividade de outras atividades econômicas. Duas épocas, no entanto, incrementam a produção de artesanato: o Dia do Índio e a estação seca.

As comemorações que acontecem no ‘mês do índio’ aumentam a procura pelo artesanato indígena e potencializa a abertura de espaços de comercialização. A estação seca, por sua vez, é considerada a melhor, porque índios deixam de se dedicar à agricultura tendo mais tempo disponível. Além disso, o período de seca agiliza a secagem da palha de ouricuri, tornando mais rápida a confecção dos objetos feitos dela.

Os produtos fabricados com maior frequência variam de acordo com o momento histórico. Atualmente são confeccionados artefatos utilitários, como bolsas, cestos, chapéus, colares, brincos, esteiras, tapetes, vassouras, chanducas⁶ e também artefatos decorativos como cocares, arcos e flechas, bordunas e machados, mas no passado a vassoura era a principal produção do artesanato e de sua comercialização viviam várias famílias.

Antigamente o artesanato era uma atividade que as pessoas dependiam mais, era somente do artesanato. Hoje não é somente do artesanato, mesmo porque a comercialização diminui muito e o interesse das pessoas pelo artesanato indígena aqui na região. Aí o artesanato que é feito, é feito basicamente pra ser mandado pra fora, pra vender nas feiras de artesanato em Brasília, em Recife. Hoje ainda se vende, segunda-feira você ainda encontra ali na feira o pessoal vendendo artesanato, mas a comercialização dele é muito pouca, as pessoas compram muito pouco. Por exemplo, a gente aqui fazia 100, 150 vassouras por semana, aí levava pra feira pra vender. Era normal vender 100, aí ficava 50. A renda na maioria das famílias era essa: a venda da vassoura. Caiu de um jeito que a gente fazia vassouras, levava 100 pra vender, aí não vendia nenhuma. Aí levava na outra segunda, mais três segundas e tinha que diminuir o preço 30, 40% pra que pudesse entregar ela, pra que não se perdesse. (Wilke)

⁶ Espécie de cachimbo de uso muito comum entre os Fulni-ô.

A queda da comercialização da vassoura e as expectativas da sociedade sobre o artesanato indígena estimulam a diversificação da produção. Passam, então, a ser confeccionados cocar, arco e flecha e colares, estes feitos principalmente de ossos. Para alcançar este mercado os objetos são, muitas vezes, confeccionados com materiais vindos de fora como, por exemplo, penas mais vistosas. A mudança nos artigos e materiais do artesanato está intimamente relacionada ao estereótipo que a população não-indígena atribuiu aos índios, que veste a todos e todas com um cocar, arco e flecha e machados. Para ganhar espaço no mercado do artesanato indígena, os Fulni-ô aprenderam com outros índios a produzir esses objetos.

Na semana do índio, ficou muito comum, e isso surgiu há pouco tempo, essa demanda de um grupo ir pra Recife, outros lugares, de procurar grupos indígenas pra fazer apresentação folclórica, cultural. Então assim, houve necessidade de fazer artesanato pra vender lá fora. Aí nesse caso não ia ser a vassoura que ia ser levada, ou a esteira e o tapete que ia ser levado, eles cobravam o arquinho e flecha que era o que eles assistiam na televisão. Só que Fulni-ô não sabia fazer arco-e-flecha, sabia fazer bodoque, que é parecido com arco-e-flecha, só que lá eles cobravam arco-e-flecha. Então, o Fulni-ô em contato com outras tribos aprendeu a fazer o arco-e-flecha tipicamente como eles querem, entendeu? Só que arco-e-flecha aqui foi pouco usado, talvez nunca tenha sido usado de fato, como arma de caça. Talvez em um tempo muito mais remoto, mas em tempo recente foi usado o bodoque que era muito mais uma brincadeira de criança do que propriamente usado pra caça. [...] agora cocar também houve adaptação em alguns cocar. Por exemplo, tem cocar de penas de arara que não tem nada a ver com Fulni-ô. Só que quando chega lá fora eles cobram cocar de pena de arara, então Fulni-ô que não é besta, vai pra Brasília compra penas de arara e faz pra vender aqui ali, se for vender com penas de gavião o preço não é o mesmo, então é muito mais uma questão de comercialização neste caso, do que propriamente vender um produto de sua cultura. (Wilke)

Esta atividade fomenta uma rede de trocas, na qual os Fulni-ô aprendem com outras etnias a confeccionar objetos e adquirem materiais mais vistosos, como penas de arara e uma variedade de sementes, conse-

guiados também nas relações comerciais com outros povos. Nesse aspecto as relações mais importantes acontecem com os índios da região Norte do país. Esta rede permite o incremento do artesanato e contribui para a inserção dos Fulni-ô no mercado consumidor. Outras vantagens desta atividade estão nos fatos dela dar continuidade a uma ‘tradição’ indígena, a confecção de artefatos de palha do ouricuri, e permitir uma maior inclusão das mulheres nas atividades produtivas.

Apresentação artística

A apresentação de dança e música indígena é uma atividade que vem conquistando espaço recentemente. Na busca pelo mercado consumidor, esta atividade constantemente é reelaborada, em um processo de criação e recriação dos figurinos, das pinturas corporais e dos recursos da apresentação em si.

Embora ocorram apresentações pontuais ao longo de todo ano, sua prática é marcada por uma data sociopolítica, o Dia do Índio, fazendo desta uma atividade pontual, e por isso uma fonte de renda secundária para a maioria das famílias que a exercem. Nos meses que antecedem abril os índios estão treinando para as apresentações, e aqueles que não se apresentam intensificam seus trabalhos no artesanato, que é divulgado junto com os grupos artísticos.

As apresentações acontecem, principalmente, em cidades do estado de Pernambuco, onde o mercado se tornou muito concorrido levando os grupos a procurarem espaços em outros estados. Alguns grupos se apresentam exclusivamente fora de Pernambuco e seus integrantes admitem ser esta a melhor opção uma vez que na relação de oferta e procura eles levam vantagens. A disputa por espaço provoca alguns conflitos sociais, sendo esta uma das razões para o surgimento e a dissolução de tantos grupos.

A importância desta atividade se dá ainda pelo fato de agir como mais um canal de exercício da língua Yaathê e por valorizar a música e dança indígena, antes do surgimento dos grupos não tão disseminadas entre os jovens.

Arrendamento de terras

Esta atividade tem uma grande importância econômica para algumas famílias, porém não para todas. Ao que tudo indica, menos da metade das famílias Fulni-ô possui um lote próprio, mas dentro desta realidade existem também aqueles que possuem mais de um lote, chegando a 30 hectares. Esta situação é resultado de questões que passam pelo reconhecimento da identidade indígena, pela concentração de terras e pelo fato do sistema de redistribuição de lotes não acompanhar a dinâmica do crescimento familiar.

É comum os lotes serem arrendados a terceiros ou disponibilizados gratuitamente aos filhos ou outros parentes. Quando arrendados, os acordos costumam ser feitos por vários anos ou por tempo indeterminado, ainda que também haja contratos de curta duração. Nesses acordos fica estabelecido o tipo de beneficiamento que o arrendatário deverá dar, geralmente a concessão de parte da produção agrícola aos donos do lote, ou em situações onde foram construídas edificações nos terrenos arrendados o pagamento pode ser feito em dinheiro, em valores muito baixos, chamados *chão de casa*. Embora o arrendamento seja uma prática oficializada, muitos arrendatários nada pagam pelo usufruto do lote. Além de não terem benefícios econômicos com a prática do arrendamento, os índios ainda denunciam os estragos ambientais provocados pelos arrendatários, como a poluição do rio e as frequentes queimadas da vegetação, especialmente na serra do Comunaty.

O loteamento da terra indígena e a prática correspondente de arrendamento geraram um problema de concentração de terras, que por sua vez contribuiu para a existência de diferenciações sociais e econômicas entre os Fulni-ô. Se por um lado o arrendamento traz vantagens econômicas para algumas famílias, por outro traz também uma série de prejuízos sociais, reproduzindo em seu interior a exclusão social, as desigualdades econômicas e os prejuízos ambientais, ao destinar as melhores áreas a esta prática, comprometendo inclusive outras atividades como, por exemplo, o artesanato, a agricultura e a pesca. O arrendamento trouxe ainda mais uma desvantagem aos índios: a expansão sobre as terras indígenas, desrespeitando seus limites. Os malefícios dessa prática foram reconhecidos pelo SPI, que a partir da década de 1940 passou a

considerar os arrendamentos como prejudicial à existência e ao desenvolvimento econômico e moral dos índios.

Trabalhos assalariados, empregos e aposentadorias

Estas três modalidades de fonte de renda também são comuns entre os Fulni-ô. Embora não sejam as atividades mais representativas, geralmente são as de maior relevância econômica para a unidade familiar.

Os Fulni-ô conseguiram ocupar alguns postos de trabalhos, geralmente diaristas ou temporários. Estes trabalhos consistem em serviços prestados à comunidade não-indígena, ou mesmo a sua própria, em troca de uma baixa remuneração, que ainda sim faz com que sejam de grande importância, sobretudo nas épocas desfavoráveis a agricultura e ao artesanato.

Tem muitos índios que é empregado do governo, professora, pintor, pedreiro, encanador de água. Nós temos índio que trabalha na COMPESA, na rua, na cidade, né... (Gláucio)

As aposentadorias e os empregos são importantes fontes de renda, das quais uma parcela das unidades residências depende, representando geralmente a principal fonte do domicílio. Os empregos para indígenas concentram-se, com poucas exceções, no funcionalismo público federal (FUNAI) e municipal (Prefeitura), fazendo com que sejam extremamente cobiçados, uma vez que representam praticamente as únicas oportunidades de renda relativamente segura, fora a prática do arrendamento de lotes. Pelo valor recebido e pela seguridade do trabalho, ter pelo menos um funcionário na família constitui um fator econômico importante para a grande maioria das famílias.

Os assalariados que têm são aqueles que são pensionistas do INSS e os servidores da FUNAI, são essas fontes de salário, são as pessoas que vivem numa condição melhor. Então, é muito comum, nas famílias que têm os velinhos, eles participarem com o salário mínimo, participarem de forma primeira na renda familiar. [...] Outras famílias vivem do arrendamento de terras... é

aonde eu digo que o artesanato não é mais a atividade primeira nisso aí. (D. Juraci)

Os Fulni-ô são um dos grupos com maior representação no quadro de empregados da FUNAI (Arruti 1996). A importância em ocupar este espaço está ainda no fato de possibilitar a injeção de recursos ao grupo, seja na forma de projetos de desenvolvimento, apoios financeiros, doação de gêneros ou serviços públicos antes inexistentes.

Com os órgãos públicos existe ainda outra relação marcada não só por interesses econômicos, mas por submissão, tutela e dependências historicamente consolidadas na vida dos Fulni-ô. As práticas e posturas autoritárias dos órgãos governamentais deram lugar a relações de dependência econômica e social mais acentuadas, caracterizando a relação como assistencialista e clientelista. A partir dessa relação com os órgãos governamentais, os índios e índias intensificam outro canal econômico, de acesso a projetos.

Projetos

Os povos indígenas do Nordeste carecem de programas direcionados para a população indígena, como o PPTAL e o PDPI, ficando inseridos em um quadro mais amplo de programas e projetos. Para alcançar este mercado os Fulni-ô, movidos pelo desejo de dar curso aos seus projetos e terem sua cidadania reconhecida, criam organizações indígenas que atendem as exigências das instituições de fomento.

Mesmo confusos, os índios vêm tentando lidar com as exigências; encarar projetos e associações como forma de afirmar sua existência, de ser incluído, nem que seja na categoria de 'excluídos'. (Fialho 2007:30)

Esses projetos, na maioria dos casos, visam a questão da subsistência e não se encontram conectados com os preceitos do etnodesenvolvimento, ao contrário disso, geralmente respondem a uma lógica hegemônica e universalizante. A agricultura, caprinocultura, apicultura e

promoção da cultura indígena são as áreas que mais recebem apoio dos projetos, estes geralmente ligados às instâncias do governo federal.

Os recursos destinados a esses projetos nem sempre são efetivados em melhorias para a população indígena, ao invés disso tornam-se grandes dívidas e prejuízos, fazendo desta uma atividade pouco relevante no que diz respeito ao fomento da população indígena.

Agricultura

A agricultura é praticada em terrenos relativamente pequenos e em solos menos férteis, uma vez que os melhores solos, aqueles ao pé da serra do Comunaty, são arrendados. Pode-se dizer que a agricultura é primordialmente de subsistência, a produção é, em sua maioria, para o consumo doméstico, podendo também haver relações de troca e venda, geralmente não considerando o lucro, servindo apenas para pagar os gastos com a própria produção. A agricultura de subsistência é também marcada por um sistema de solidariedade, do qual geralmente fazem parte o agricultor e seus parentes diretos. É raro encontrar entre os Fulni-ô aqueles que comercializam sua colheita inteira.

A orientação da agricultura Fulni-ô segue as mesmas características da agricultura convencional, baseada em monoculturas ou em uma baixa diversificação. Os principais cultivos são de feijão e milho, mas também são cultivados algodão, mandioca, batata-doce, abóboras, melancia, palma, macaxeira, frutíferas e verduras.

A escolha dos plantios segue critérios ambientais e socioeconômicos. A demora na obtenção de determinados produtos agrícolas, a exigência de maiores gastos, tanto físicos como econômicos e a vulnerabilidade a que ficam expostas algumas dessas espécies, por exemplo, no período de reclusão do ritual religioso, são alguns motivos que interferem nas escolhas das espécies.

A agricultura é uma importante fonte de renda para algumas famílias, mas para a maioria delas a grande relevância desta atividade está na garantia da segurança alimentar, uma vez que a produção de alguns meses abastece durante muitos outros uma família inteira. Além disto,

esta atividade tem um papel de destaque na formação das redes de solidariedade.

Criação de animais

O SPI tentou no passado fazer com que a criação de gado fosse aderida pelos Fulni-ô, no entanto, ela nunca chegou a ter uma relevância econômica. Mesmo hoje, a criação de animais, geralmente de bovinos e caprinos, desempenha um papel periférico entre as atividades econômicas, com poucas unidades domésticas dependendo dela.

Desta forma, pode-se dizer que entre os Fulni-ô a criação de animais é uma prática secundária, economicamente pouco rentável, e basicamente para o consumo próprio, sendo em alguns casos uma fonte significativa para garantia da segurança alimentar de algumas famílias.

Considerações finais

A relação dos Fulni-ô com seu meio ambiente está pautada em estratégias para sobrevivência e permanência em seu território, potencializando para isso os ambientes e criando mecanismos de superação das pressões sociais e ambientais.

A diversificação das atividades econômicas é uma estratégia para superar o quadro de exclusão a que são submetidos os índios e as pressões do ambiente físico que reduz a possibilidade de exercer algumas atividades durante parte do ano. Como esta estratégia é observada dentro de uma mesma unidade familiar, os Fulni-ô conseguem realizar a prática de pelo menos uma atividade por todo ano, acompanhando as sazonalidades do ambiente e as datas sociopolíticas e diversificando as fontes de renda.

Sendo assim, esta estratégia pode ser entendida como resultado de um processo de adaptação, que por vezes fortalece a identidade indígena, reforça a renda familiar, garante a segurança alimentar, cria redes de solidariedade, ou ainda promove a conservação do ecossistema local. Porém, outras vezes fomenta conflitos sociais, degradação do ecossistema e

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

outras situações desfavoráveis. A condição de adaptação provocada por essas atividades em algum nível da vida dos índios, seja na esfera social, ambiental, cultural ou econômica, geralmente, no entanto, reflete em uma condição de má adaptação em outro nível, interferindo na qualidade e sustentabilidade desse ambiente.

Nessas condições os Fulni-ô prosseguem em sua luta pelo direito ao uso e controle sobre seu território, tentando se afirmar como sujeitos de direitos etnicamente diferenciados, buscando a continuidade de seu povo.

Distribuição da terra, renda familiar e uso dos recursos produtivos: O caso Fulni-ô

Áurea Fabiana A. de Albuquerque Gerum
Werner Doppler

Introdução

Não consiste em fato novo a desigualdade na distribuição de terras entre os Fulni-ô, assim como a existência de famílias sem-terra, o que acaba por gerar um aumento do *gap* no padrão de vida entre grupos de famílias (os que detêm mais terra versus os que detêm menos – ou simplesmente não possuem). Levando-se em conta as características produtivas tradicionais da produção agrícola indígena – intensiva em mão-de-obra, características climáticas e do solo, procurou-se chegar à combinação de recursos (como terra e alocação da mão-de-obra familiar indígena) que maximizem a renda familiar Fulni-ô. Para tanto, um modelo multi-periódico linear foi elaborado. O modelo básico descreve o sistema de produção agrícola através de coeficientes técnicos, restrição de recursos e um conjunto de atividades produtivas baseados nos dados colhidos através de entrevistas com 30 famílias Fulni-ô, em pesquisa de campo realizada no período de maio a agosto de 2004. Os resultados do modelo foram calculados usando o programa *XA professional*.

Os principais produtos cultivados pelas famílias foram feijão e milho; poucas pessoas possuem gado e/ou outros animais. Os cinco anos anteriores ao período da coleta de dados foram de forte seca, com grandes perdas da produção, tendo sido observado que muitos indígenas foram impelidos a trabalhos informais, assim como expandindo a produção de artesanato.

Neste artigo, terra, como recurso produtivo, é discutida em termos de disponibilidade, sistema de uso e transação. A renda familiar é o principal critério considerando-se o padrão de vida familiar.

Terra Indígena Fulni-ô: localização e características

A terra indígena Fulni-ô está localizada na cidade de Águas Belas, 376 metros acima do nível do mar na microrregião do Vale do Ipanema (área de transição entre as mesorregiões do Agreste e Sertão), no Estado de Pernambuco, à latitude 09°06'41" e longitude 37°07'23". A extensão da área indígena é de 11.505,71 ha, com um perímetro de 42,91 (Ferreira 2000), distante 300 km da capital Recife e 80 km de Garanhuns, a principal cidade da microrregião.

A área foi dividida em lotes, distribuídos em 1926 da seguinte forma: 427, onde 330 possuem aproximadamente 30 ha, e 97, considerados residuais, com menos de 30 ha. Há três vilas: Sede, a principal; Cipriano, não muito distante da principal, povoada por algumas poucas famílias; Ouricuri, ocupada pelos Fulni-ô de setembro a novembro para rituais religiosos (Ferreira 2000).

Águas Belas possui um terreno montanhoso, com áreas planas adequadas ao cultivo de feijão e milho, e áreas inclinadas, aos plantios de macaxeira e batata doce.

A terra indígena Fulni-ô vem, historicamente, sendo reduzida devido à prática de arrendamento e invasão por não-indígenas. A situação é crítica, como pode ser observado durante o trabalho de coleta de dados, os quais mostraram que 23% das famílias entrevistadas eram sem-terra.

Devido ao longo período de seca nos últimos anos e nenhum serviço de irrigação, algumas famílias indígenas tendem a arrendar sua melhor terra a não-indígenas, um comércio informal.

A terra arrendada é, em geral, a mais fértil, especialmente onde há água perene (onde o cultivo de algumas espécies de frutas é possível). Alguns lotes são também arrendados como área de pasto. Neste caso, a terra menos apropriada é usada pelas famílias Fulni-ô para atividades agrícolas, com redução da qualidade e quantidade da colheita, levando a um decréscimo no padrão de vida.

Base econômica e estrutura social

A economia Fulni-ô é baseada em poucos produtos agrícolas, como milho, feijão, jerimum e, entre as poucas famílias que possuem terra localizada em encostas, macaxeira e batata-doce. Poucas famílias possuem gado e/ou outros animais. A produção de artesanato é forte e se destaca no grupo.

A percepção visual das casas, utensílios domésticos e equipamentos eletroeletrônicos mostra uma possível desigualdade de renda entre as famílias Fulni-ô, devida, na maioria dos casos, à má distribuição da terra.

A relação dos Fulni-ô com a terra é diferente das de outros grupos indígenas, haja vista a divisão da terra em lotes. Como nenhum sistema de redistribuição, considerando o crescimento demográfico, foi criado, a transferência de terras por herança também contribuiu para a atual existência de famílias sem-terra versus algumas famílias com vários lotes.

A participação desde o nascimento do ritual do Ouricuri é uma precondição ao direito de possuir terra (Ferreira 2000).

Terra agrícola disponível, tamanho e sistema de uso

Uma avaliação superficial pode levar à falsa impressão de que os povos indígenas possuem terra em demasia. Primeiramente, deve-se haver suficiente área florestal de modo a manter o equilíbrio natural entre as forças ambientais. Indígenas, floresta e terra agrícola constituem uma estrutura simbiótica que deve ser entendida pelos não-indígenas, sobretudo por aqueles que pressionam em direção ao ‘desequilíbrio’ (ou ruptura) de tal estrutura. Por muitos anos, a população ao redor vem pressionando as áreas de florestas indígenas, destruindo-as para finalidades industriais, agrícolas, ou mesmo pessoais. Além disso, há que se ter terra necessária para suportar o crescimento natural da população indígena e seu ciclo de manutenção, como produção alimentar e geração de renda através da atividade agrícola. Tal manutenção depende da disponibilidade e preservação dos recursos hídricos, área florestal, uso controlado e autossustentado da terra.

Com relação ao uso da terra agrícola, para se ter uma ideia comparativa, entre os Fulni-ô apenas 37% da terra disponível por família foi utilizada para cultivos (Tabela 1), enquanto para os Kambiwá e Xukuru esse número foi de praticamente 100%, levando-se em consideração que, em média, o total da terra disponível por família encontrado foi de 13,83 ha (Fulni-ô), 2,80 ha (Kambiwá) e 2,58 ha (Xukuru). Diferenças significativas no tamanho da terra agrícola disponível, assim como a quantidade cultivada (ambas em ha) foram detectadas comparando-se os Fulni-ô com os Kambiwá e Xukuru (Albuquerque 2006). Além disso, a Figura 1 mostra a comparação entre os três grupos ao serem inquiridos se possuem terra suficiente, ressaltando que não é a quantidade de terra o problema em si, mas os meios e recursos necessários para o seu cultivo autossustentado, além de reforçar o problema da má-alocação de terras entre os Fulni-ô.

Distribuição da terra, renda familiar e uso dos recursos produtivos

Terra – Dados	Famílias Fulni-ô (n=30)
Tamanho (ha/família)	
Total (média)	13.83 (\pm 18.25)
Terra Agrícola (ha/família)	5.08 (\pm 5.71)
Pasto (ha/família)	8.75 (\pm 16.43)
	(em %)
Feijão	22.10
Milho	21.77
Macaxeira	4.59
Batata Doce	4.26
Jerimum	3.67
Outros	2.95
Áreas não cultivadas	40.66

Valores em parênteses constituem o desvio-padrão.

Tabela 1: Terra: tamanho e uso (2004)

Como feijão e milho são os principais cultivos para as famílias indígenas em Pernambuco, mais de 35% da terra agrícola foi alocada para estes plantios. Solo, condições geográficas e climáticas são favoráveis à produção dos mesmos, considerando-se o regime de chuvas da região. Além dos cultivos descritos na Tabela 1, tem-se que 10% das famílias criam gado, com 19 cabeças por família, em média¹. A criação é usada principalmente para a produção de leite – tanto para consumo próprio como para venda local.

O não-cultivo de parte (ou o total) da terra disponível deve-se ao fato de que as famílias não possuem condições financeiras para fazer face à compra de insumos e implementos ou falta de mão-de-obra familiar ativa.

¹ O pequeno número de famílias que possuem gado, sobretudo o número médio de cabeças por família, é um dos fatos por trás da grande desigualdade de renda e terra entre os Fulni-ô.

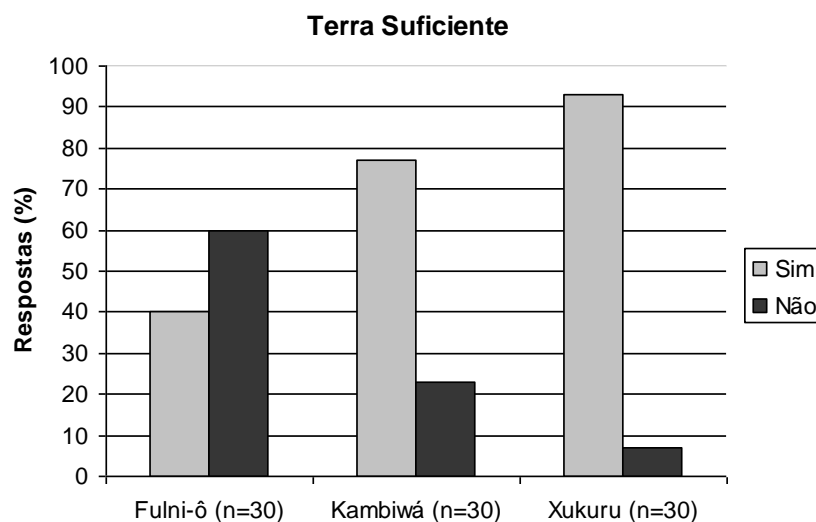


Figura 1: Respostas das famílias indígenas ao serem questionadas se possuem terra suficiente (Fulni-ô, Kambiwá, Xukuru, Pernambuco, 2004)

Arrendamento de terra

Embora não seja legalmente permitido arrendar terra indígena, 11 famílias arrendaram suas terras para outros (cinco exclusivamente para pasto, três para propósitos agrícolas e as outras três, para ambos), enquanto três famílias arrendaram de outras famílias para si. As duas principais razões ditas para o arrendamento no primeiro caso deve-se à falta de dinheiro para cobrir os custos de produção da terra ‘excedente’ e o desejo de se dedicar mais a atividades não-agrícolas, já que nos últimos 10 anos a produção agrícola não vem sendo suficiente, em média, para prover a subsistência familiar. Das três famílias que arrendaram terras de outras famílias para si, uma o fez unicamente para pecuária (80 ha), enquanto as outras duas para plantio de subsistência (0,5 e 1 ha). O pagamento é feito em geral anualmente, em dinheiro.

Apesar do tamanho médio de 13,83ha de terra agrícola disponível por família, há famílias sem-terra entre os Fulni-ô, uma situação de certa

forma inesperada, de acordo com alguns especialistas, no que diz respeito a povos indígenas.

Recursos hídricos para fins agrícolas

A água usada para o plantio é a da chuva (cultura de sequeiro). Como as épocas de chuva vêm se tornando cada vez mais imprevisíveis devido à mudança do clima, limitações no cultivo agrícola vêm ocorrendo como consequência.

Mudanças climáticas constituem a causa mais importante na escassez de água para fins agrícolas, de acordo com as famílias entrevistadas. Sobretudo nos últimos cinco anos anteriores a 2004, a água proveniente da chuva não foi suficiente para prover a demanda das famílias indígenas no que concerne às atividades agrícolas, e as colheitas vêm sendo fortemente reduzidas. Deduz-se facilmente que a demanda por água para atividades agrícolas excede a oferta.

O problema em si não é a quantidade de chuva, mas a desigualdade na distribuição da mesma ao longo do ano. Portanto, técnicas simples de retenção e conservação da água da chuva, além de serviços de irrigação, tornam-se uma necessidade inevitável.

Modelo de otimização da renda familiar Fulni-ô

A renda familiar indígena é considerada neste trabalho como o principal critério de padrão-de-vida, portanto o foco principal na maximização da mesma.

(1) Modelo de produção agrícola familiar

Ao lidar com recursos que podem ser modificados ao longo do tempo, o processo de decisão do uso dos mesmos em um ano afetará o uso dos recursos nos anos seguintes. Desta forma, modelos dinâmicos devem ser usados para mensurar o impacto das mudanças; portanto, um modelo multiperíodico foi selecionado. Cada ano ou período em um modelo multiperíodico é conectado por um objetivo único.

O modelo básico anual foi construído utilizando-se a média familiar calculada. Todos os parâmetros no modelo representam valores médios. A estrutura geral do modelo básico familiar é mostrado na Figura 2. O modelo consiste na função-objetivo e restrições.

Objetivo, restrições e atividades

A função-objetivo é maximizar a renda familiar sujeita à disponibilidade de recursos e outras restrições, por um período de 10 anos (modelo multiperíodico). A renda familiar é maximizada através da maximização dos valores da colheita e da criação de animais, assim como da renda não-agrícola e minimização dos custos de produção. A formulação matemática do modelo familiar linear multiperíodico é a seguinte:

$$\text{Max } Z = \sum_{t=1}^y \sum_{j=1}^n [P_{jt} X_{jt} - C_{jt} X_{jt}]$$

Sujeito a

$$\sum_j^n a_{ijt} X_{jt} \leq b_{it}, \text{ sendo } i = 1 \text{ para } m \text{ e } t = 1 \text{ para } y$$

$$X_{jt} \geq 0, \text{ sendo } j = 1 \text{ para } n \text{ e } t = 1 \text{ para } y$$

Distribuição da terra, renda familiar e uso dos recursos produtivos

Atividades	Restrições de recursos											(RHS)		
	Função-objetivo	Terra	Trabalho	Trabalho não-agrícola	Balanco produção agrícola	Balanco produção animal	Requerimento trabalho doméstico	Consumo doméstico	Gastos domésticos	Balanco financeiro	Crédito			
	-	1	a_{ij}		a_{ij}									$\leq b_j$
	+	a_{ij}												$\leq b_j$
	-		a_{ij}											$\leq b_j$
	-	a_{ij}												≥ 0
	-													≥ 0
	+													$= b_j$
	1													$= b_j$
	-													$= 1$
	+													≥ 0
	-													$\leq b_j$

Figura 2: Estrutura geral da matriz de programação linear do modelo de maximização de renda para um período. Nota: RHS = *Right Hand Side*, constitui os limites (ou disponibilidades) máximo, mínimo ou fixo.

Onde:

- Z = função-objetivo (renda familiar)
- X_{jt} = nível da atividade j no período t
- P_{jt} = preço por unidade da produção da atividade j no período t
- C_{jt} = custo por unidade de insumo da atividade j no período t
- y = número de períodos
- n = número de atividades possíveis
- m = número de recursos e restrições
- a_{ijt} = coeficiente técnico (quantidade do i -ésimo insumo requerido para produzir uma unidade da j -ésima atividade no período t)
- b_{it} = quantidade do i -ésimo recurso disponível no período t

Os componentes da função-objetivo são os seguintes:

- Os custos variáveis da produção agropecuária por unidade de terra (produção agrícola) ou por cada animal (criação de animais), excluindo-se os custos do trabalho arrendado.
- A média do preço de vendas dos produtos agrícolas e da criação de animais, que são usados para calcular a receita de venda dos mesmos.
- A compra de alimentos, que também se encontra na função-objetivo, não é um componente da renda familiar. É mostrada separadamente na função-objetivo, como uma fonte alternativa de oferta de alimentos. Agricultores indígenas podem produzir alimento para si próprios, como colheita de subsistência mas também é possível comprar do mercado. Antes da apresentação da renda familiar final, esta quantidade de alimento comprada é deduzida da renda familiar.
- Consumo doméstico dos produtos agrícolas e da criação de animais, que possui valor zero na função-objetivo. Desde que o valor do consumo doméstico não deve ser maximizado, será calculado exter-

namente usando-se preços de mercado e integrado como componente da renda familiar.

- Atividades domésticas.
- Renda não-agrícola e custo do trabalho arrendado. São determinados pela média de pagamento por pessoa/dia como reportados pelos indígenas. O salário recebido por membros das famílias em atividades permanentes não-agrícolas, assim como aposentadorias e pensões são fixos.
- Gastos domésticos.
- Juros de crédito. É determinado pela média das taxas de juros do crédito formal e informal (separadamente).

Restrições e suposições (hipóteses)

Restrições nos recursos são uma característica básica dos sistemas de produção agrícolas. As diferentes opções de produção e atividades domésticas contribuem para a maximização da função-objetivo ao utilizar tais recursos (Maurer 1999). Todas as informações que serviram de base às restrições nos recursos derivam do levantamento de dados junto às famílias indígenas em 2004. Restrições e suposições acerca de cada recurso estão listadas abaixo:

- ◆ **Terra:** Entre os Fulni-ô, a terra está classificada como plana e inclinada. Batata-doce é cultivada apenas nas terras inclinadas, enquanto macaxeira em ambas. Os demais cultivos apenas em terra plana. A média da área cultivada por família é suposta como a quantidade máxima disponível para cultivo. Como o arrendamento de terras indígenas é considerado ilegal, embora praticado por algumas famílias, não será considerado no modelo, já que a proposta do trabalho é otimizar a renda familiar indígena com seus próprios recursos legais.
- ◆ **Mão-de-obra:** A média da capacidade de trabalho familiar é usada como limite máximo considerando-se as restrições de trabalho familiar. A média de mão-de-obra destinada a atividades não-agrícolas é, da mesma forma, utilizada como limite máximo no que concerne à restrição da mão-de-obra não-agrícola. Assume-se aqui que o traba-

lho arrendado está disponível sempre que requerido, considerando-se o pagamento médio em R\$ por pessoa/dia.

- ◆ **Balanco da produção agrícola e da criação de animais:** A produção pode ser vendida no mercado, consumida em casa, e estocada como sementes (no caso da colheita agrícola) para o(s) próximo(s) plantio(s). A produção média em ha por cultura é aplicada no modelo.
- ◆ **Consumo doméstico e armazenamento:** O consumo médio dos principais alimentos por família é assumido como sendo o requerimento mínimo anual de principais alimentos por família. Uma pequena parcela da produção de alguns grãos, assim como feijão e milho, é requerida como estoque para uso no plantio posterior.
- ◆ **Gastos domésticos:** A média dos gastos domésticos reportada pelas famílias indígenas é assumida como sendo as necessidades de gastos domésticos anuais.
- ◆ **Balanco financeiro:** A entrada de caixa mensal é determinada pelo dinheiro advindo da venda dos produtos agrícolas e da criação de animais, das atividades não-agrícolas e de créditos recebidos. A saída de caixa mensal é determinada pelos custos de produção agrícola e da criação de animais, gastos com alimentação, custos com arrendamento de mão-de-obra, gastos domésticos e crédito. No modelo não é permitido que o total de saídas de caixa seja superior ao total de entradas de caixa.
- ◆ **Crédito:** O crédito é dividido entre formal e informal. Assume-se que o crédito formal pode ser tomado uma vez por ano, a qualquer tempo, e usado para investimentos, enquanto o crédito informal está à disposição sempre, ao longo do ano. O crédito formal por família está limitado a R\$ 1.500,00 por ano. Com base nas informações coletadas entre as famílias Fulni-ô, a quantia média anual de crédito informal à disposição é de R\$ 4.000,00.

Atividades

De modo a ser o mais realista possível, uma relativa ampla gama de atividades agrícolas, não-agrícolas e domésticas foi incluída no

modelo. A matrix consiste de várias atividades, discutidas a seguir em mais detalhes.

- ◆ **Atividades agrícolas e criação de animais:** Para as famílias Fulniô, feijão, milho, mandioca, batata-doce e jerimum são cultivados. Animais são criados mais para subsistência do que para o comércio. Embora sejam principalmente para consumo doméstico, o modelo permite a venda dos próprios, além de seus produtos, como por exemplo ovos e leite.
- ◆ **Atividades domésticas:** Assume-se que o sistema doméstico possui demandas tanto de dinheiro quanto em gênero (alimentício, higiene etc.). A quantidade requerida depende do tamanho da família. O setor doméstico requer alimentos para consumo e trabalho para as atividades domésticas. Alimentos como feijão e ovos podem ser obtidos tanto da produção própria e/ou do mercado.
- ◆ **Atividades laborais (mão-de-obra):** A mão-de-obra familiar pode ser utilizada para atividades agrícolas e criação de animais próprias, além das atividades não-agrícolas. Mão-de-obra familiar é também requerida para as atividades domésticas. Trabalho arrendado é permitido de modo a incrementar a oferta de trabalho. O soldo referente às atividades não-agrícolas é determinado como sendo o mesmo do trabalho arrendado, de modo a evitar o problema de viés de alocação da mão-de-obra (à exceção das atividades permanentes e produção fixa de artesanato).
- ◆ **Crédito:** Duas formas de crédito estão à disposição das famílias indígenas: formal e informal. Crédito formal vem principalmente dos bancos governamentais. Apenas crédito de curto prazo (um ano) está disponível para as famílias indígenas. Já o crédito informal é disponibilizado por comerciantes ou outras fontes informais. Assume-se aqui que está disponível ao longo do ano, em base mensal, mas que deve ser pago em até quatro meses após o empréstimo.

(2) Descrição da estrutura de um modelo multiperíodico

O esquema de produção familiar em um ano particular impacta no ano seguinte. Portanto, um modelo estático não é adequado à captura do

efeito do desenvolvimento a médio ou longo-prazo. Consequentemente, um modelo dinâmico com uma função-objetivo única para modelos multiperiódicos é concebido para testar o uso de recursos e estratégias de administração ou manejo. O modelo multiperiódico possui diferentes períodos (Figura 3). O modelo básico de um ano é utilizado para construir o modelo multiperiódico de 10 anos. Os 10 anos estão inter-relacionados por uma função-objetivo única.

Um período é equivalente a um ano (12 meses). Períodos diferem uns dos outros em termos de capital, mão-de-obra requerida, assim como a produção. Um número total de 10 anos representando 10 períodos foi usado no modelo multiperiódico.

Assume-se que os coeficientes técnicos em alguns casos são os mesmos em cada período, mas em outros casos diferentes de um período para outro. Os modelos multiperiódicos foram construídos de forma em que é possível transferir os excedentes de caixa do período 1 ao 2, do período 2 ao 3 e etc. Ao longo dos 10 anos alguns dos parâmetros permanecem constantes. Isto se aplica à terra e mão-de-obra familiar disponível, assim como as atividades básicas agrícolas e domésticas.

(3) Validando o modelo

O propósito da validação é testar o quão realístico é o modelo básico (Praneetvatakul 1996). Um bom modelo deve apresentar resultados próximos à realidade (Regassa 2000) e neste trabalho, portanto, o modelo básico foi estabelecido o mais próximo da realidade socioeconômica Fulni-ô. O modelo apresenta resultados sobrestimados já que o mesmo supõe o perfeito conhecimento por parte das famílias indígenas e as decisões são tomadas imediata e rapidamente, diferentemente do usual. O modelo básico estimado é validado comparando-se os resultados do mesmo com os resultados empíricos da renda familiar e uso dos recursos.

Distribuição da terra, renda familiar e uso dos recursos produtivos

Atividades Período 1 (P1)	Transferência do excedente de P1 a P2	Atividades Período 2 (P2)	Transferência do excedente de caixa Pn-1 a Pn	Atividades Período n (Pn)	R H S
Coefficientes Período 1					Restrições de recursos e limitações Período 1
		Coefficientes Período 2			Restrições de recursos e limitações Período 2
				Coefficientes Período n	Restrições de recursos e limitações Período n

Figura 3: Estrutura geral de um modelo dinâmico (função-objetivo única de programação linear multiperíodica). Fonte: Doppler (2000). Nota: RHS = *Right Hand Side*, constitui os limites (ou disponibilidades) máximo, mínimo ou fixo.

Renda agrícola, não-agrícola e familiar: A renda agrícola é maior no modelo básico do que no resultado empírico (Tabela 2), pois o modelo incorpora a redução na produtividade agrícola devido ao clima (forte seca ao longo dos últimos anos); neste caso, como os indígenas estão quase sempre otimistas (ou apenas esperançosos) com relação às próximas chuvas, se eles estivessem certos de que o período chuvoso seria insuficiente para determinados meses, iriam tomar decisões diferentes com relação à alocação da terra por cultivos e da capacidade da mão-de-obra familiar disponível. Já para a renda não-agrícola, o resultado do modelo básico é maior do que o da pesquisa devido à flexibilidade de otimização do modelo entre a capacidade de mão-de-obra subutilizada e alocada pelas famílias.

Parâmetros	Fulni-ô		
	Pesquisa	Modelo básico	Dif. ¹ (%)
Renda Agrícola	1,027	1,371	33
por hectare	74	99	34
Renda não-agrícola	5,830	6,793	17
Renda familiar	6,858	8,164	19
por membro familiar	1,225	1,458	19

¹ Diferenças entre a pesquisa e os resultados do modelo, em porcentagem.

Tabela 2: Resultados comparados da renda agrícola, não-agrícola e familiar do modelo básico e pesquisa (em R\$) (2004)

A renda agrícola no modelo básico é 33% maior comparada com o resultado da pesquisa. A diferença deve-se às distintas combinações alocativas derivadas do processo decisório indígena usual e o otimizado. A renda não-agrícola é 17% maior do que o resultante dos dados levantados. Ao final, tem-se que a renda familiar no modelo básico é 19% maior

Distribuição da terra, renda familiar e uso dos recursos produtivos

do que a média constatada pela pesquisa. Uma questão importante é que – dados os recursos produtivos existentes – embora a média de terra disponível por família entre os Fulni-ô é de 13,83 ha, o uso otimizado é de apenas 4,55 ha (Tabela 3). Considerando-se que os Fulni-ô constituem um dos raros grupos indígenas onde há famílias sem-terra, uma melhor – e necessária – redistribuição da terra entre as famílias irá incrementar a renda familiar média da comunidade, provavelmente melhorando o padrão de vida e diminuindo as animosidades internas.

Parâmetros	Fulni-ô	
	Pesquisa	Modelo básico
Terra utilizada (ha)	3.01	4.55
Feijão	1.12	0.40
Milho	1.11	0
Mandioca	0.23	0
Jerimum	0.19	0
Batata-doce	0.22	4.15
Trabalho arrendado (pessoa/dia - ano)	4.10	0
Crédito (R\$)	1,438.44	3,270.00

Tabela 3: Resultados do uso de recursos e combinação do modelo básico comparado com os dados auferidos pela pesquisa entre as famílias Fulni-ô (Pernambuco, 2004)

Uso e combinação dos recursos agrícolas: A terra alocada para o plantio da batata doce corresponde ao máximo disponível, o que consiste em 19 vezes a quantidade encontrada pela pesquisa.

O resultado pode ser explicado pela diferença entre a realidade e o modelo. Na realidade, as famílias Fulni-ô não conseguem cultivar toda a

área devido aos custos de suprimentos e insumos, entre outros, além da falta de capital. Mas, no modelo básico, o crédito informal à disposição é utilizado, conquanto que na realidade as famílias possuem receio em não conseguir honrar o pagamento do crédito. Apenas o crédito informal, mais flexível para as características indígenas, foi usado.

De acordo com os resultados do modelo, trabalho arrendado não foi necessário, sendo apenas a mão-de-obra familiar suficiente. Na realidade, o arrendamento de mão-de-obra externa foi realizado apenas entre as famílias cujos membros são, em sua maior parte, composta de idosos e/ou mulheres.

O valor do crédito tomado no modelo foi maior que o dobro detectado pela pesquisa, já que muitas famílias declararam receio em se endividar. Além do mais, os pré-requisitos para se ter acesso ao crédito estão, em alguns casos, fora da realidade econômica das famílias indígenas. Além do modelo não considerar o receio por se endividar, o crédito está disponível sem pré-requisitos.

Em suma, os resultados obtidos para as rendas agrícola e não-agrícola, assim como da combinação de uso dos recursos no sistema agrícola indígena no modelo básico, não distam significativamente dos resultados encontrados pela pesquisa, quando consideradas os riscos decisórios, distribuição pluviométrica, entre outros fatores, ao longo do ano. Desta forma, o modelo básico é usado como base na construção do modelo multiperiódico.

(4) Resultados do modelo multiperiódico

O modelo multiperiódico evidencia (Figura 4) relativa estabilização na trajetória da renda familiar ao longo dos 10 anos.

Tanto a renda agrícola como a não-agrícola destacam os ganhos de uma melhor realocação, ao longo dos períodos, dos recursos produtivos (Tabela 4).

A quantidade otimizada de terra é de aproximadamente 5ha (Tabela 5), bem aquém da média disponível (13,83ha). Batata-doce (3,74ha) e feijão (1,12ha) são as mais cultivadas, com alocação mínima para milho e jerimum.

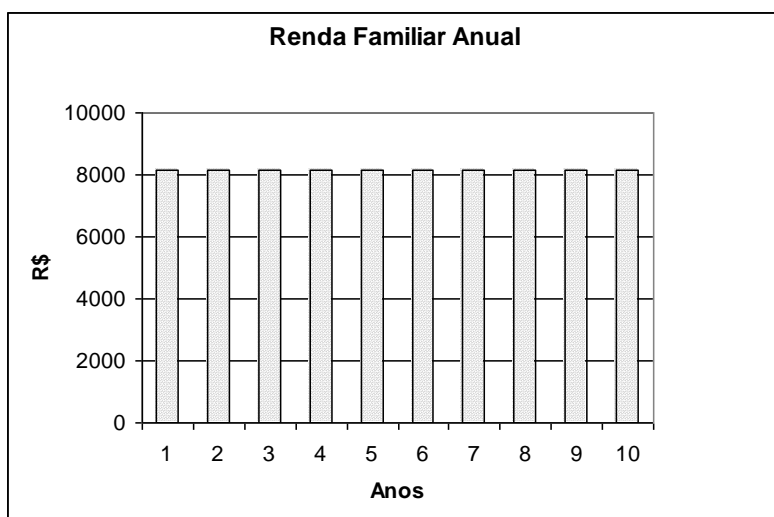


Figura 4: Modelo de simulação multiperiódico de renda familiar média anual (10 anos) (2004)

O crédito tomado é unicamente informal (cujas condições são mais flexíveis), e pouco mais que o dobro da quantia detectada pela pesquisa, embora menor que o valor do modelo básico devido aos efeitos positivos da inter-relação entre os períodos anuais.

Parâmetros (R\$/família/ano)	Valores (em R\$)
Renda familiar	8.173,13
por membro da família (R\$/pessoa)	1.459,49
Renda agrícola	1.372,68
por ha	277,93
Renda não-agrícola	6,800.45

Tabela 4: Renda – resultados do modelo dinâmico para 10 anos (2004)

Parâmetros	Valores
Terra utilizada (ha)	4.94
- Feijão	1.12
- Milho	0.03
- Batata-Doce	3.74
- Jerimum	0.05
Crédito total (R\$)	2,979.79
- crédito formal	0
- crédito informal	2,979.79
Trabalho arrendado (pessoa/dia - ano)	3.40

Tabela 5: Uso de recursos – resultados do modelo dinâmico 10 anos (2004)

Conclusões

Embora, como visto, o tamanho médio da terra agrícola por família entre os Kambiwá e Xukuru seja de 2,80 e 2,58 ha respectivamente (Albuquerque 2006), apenas entre os Fulni-ô (cuja média de ha por família é de 13,83) tem-se registro de famílias sem-terra, o que denota um dos efeitos perversos da desigualdade de distribuição dos recursos produtivos, onde a terra é o elemento principal, sobretudo entre os indígenas.

Ou seja, entre os Kambiwá e Xukuru as famílias possuem aproximadamente a mesma quantidade de terra, cuja mediana é de 2,50 ha e 2,00 ha respectivamente, enquanto entre os Fulni-ô há uma grande desigualdade no que concerne ao tamanho da terra à disposição das famílias. Ademais, comparando-se com os Kambiwá e Xukuru, a diferença em termos estatísticos é significativa. É uma situação complexa que envolve

Distribuição da terra, renda familiar e uso dos recursos produtivos

pequenos grupos com maior poder de barganha entre os Fulni-ô, além das práticas de arrendamento de terras.

Satisfação com o tamanho da terra disponível por família está ligada às características étnicas e divisão tradicional da área agrícola indígena. Desigualdade na distribuição de terra entre as famílias Fulni-ô leva a um aumento da desigualdade de renda entre as famílias com e sem terra, acarretando possivelmente maior animosidade entre grupos familiares e contribuindo com a perda de harmonia entre os próprios indígenas, fato negativo para um povo que poderia crescer e se desenvolver socioeconomicamente ao lutar para diminuir tais desigualdades.

Destarte, como o modelo de otimização da renda familiar não incorpora o arrendamento de terras (já que é uma prática considerada ilegal em se tratando de terras indígenas), medidas podem ser tomadas em relação à realocação das mesmas entre as famílias Fulni-ô.

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

Sérgio Neves Dantas

Apresentação

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

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

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

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

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

O fundo musical da história

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

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

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

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

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

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

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

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

Música, memória e sagrado: percursos, estratégias

O fenômeno da música, da memória coletiva, e aqueles associados aos ritos e doutrinas sagradas, podem se transformar em conceitos, ideias, sistemas de ideias, mas a experiência do canto, da recordação, do sentimento de nulidade que nos envolve como ouvintes completamente identificados ao narrador e a sua história – algumas vezes delicada, outras violenta, radical, avassaladora – ultrapassa os limites de nossos conceitos. Para tratar de temas tão intangíveis, profusos e, sobretudo, imbricados, nutro-me do expediente fenomenológico e ensaístico, a despeito de um delineamento antropológico convencional, fluindo pela narrativa oral indígena, para sublinhar da trama, o que esta deliberadamente suscita. No exemplo de abertura é o imponderável que nos capta, o temor, a ascese redentora e criativa do canto diante do vertiginoso da existência. Nesse fluir, uma estratégia marca o curso geral deste ensaio: refletir sobre a natureza universal, pluridimensional e fenomenológica do sagrado, com apoio da literatura geral dedicada ao tema, e à luz do dinamismo proporcionado pelos vários níveis de composição musical Fulni-ô. Elenco um número de reminiscências grupais cujos significados estéticos e simbólico-regenerativos vão de encontro ao repertório musical que estrutura a experiência religiosa nessa sociedade³. A música, das artes vivas na aldeia, é a linguagem que provavelmente mais se prolifera: presta-se a diferentes usos, em múltiplas modalidades. Do conjunto, destaca-se o Toré (ou Tolé): “O Toré é o mastro da religião Fulni-ô”, diz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dentre as analogias tecidas pelo autor entre fenômeno musical e organização humana, vale ressaltar as que unem música, violência, rito sacrificial, e o sagrado⁴:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Música sagrada e tradição

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Música sagrada, memória e identidade nas novas gerações

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

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

Tedoyadekasê⁶ (Sem dó):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia Fulni-ô: Um levantamento crítico

Peter Schröder

Apresentação

O motivo principal para elaborar esta bibliografia é oferecer uma visão geral dos textos que já foram publicados, ou estão disponíveis apenas em versões não impressas ou de circulação restrita, para todas as pessoas que se interessam pelos Fulni-ô: pesquisadores, professores e, sobretudo, os próprios indígenas em Águas Belas e em outros lugares.

A estrutura está inspirada nas bibliografias nos livros do antigo CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação, antecessor do atual Instituto Socioambiental/ISA) sobre vários povos indígenas no Brasil em publicações especiais (pib.socioambiental.org/pt/c/povos-indigenas-no-brasil-serie-historica). Um exemplo de uma bibliografia estruturada com base nos livros do CEDI, porém sem comentários, foi elaborada para as informações sobre os Guajajara, povo indígena do Maranhão (<http://pschroder.vilabol.uol.com.br/biblguaj.htm>). Para esta bibliografia, no entanto, optei por criar uma estrutura ainda mais detalhada de tópicos temáticos, de acordo com subdivisões na antropologia, e de outras áreas, que se consolidaram cada vez mais nas décadas passadas. Além disso, sempre há textos que não se encaixam perfeitamente em determinadas categorias, o que é um dilema de todo e qualquer exercício classificatório. Nestes casos, os textos respectivos foram inseridos naquelas partes que mais se relacionam com seus conteúdos do que outras.

Esta bibliografia teve suas origens nos trabalhos de levantamento bibliográfico e documental iniciais para o relatório do grupo técnico responsável pela identificação e delimitação da TI Fulni-ô em 2002 e 2003, mas foi atualizada regularmente em anos posteriores com base em leituras e revisões de novos trabalhos publicados e não publicados. Além disso, ela foi complementada por consultas na Plataforma Lattes, do CNPq, nos currículos registrados de pesquisadores. Também tentei sempre encontrar informações se o título respectivo já foi publicado na internet para facilitar o uso da bibliografia.

Ao contrário da *Bibliografia Guajajara* citada, não foram incluídos:

- ◆ Hemerografia (matérias de jornais diários e semanais);
- ◆ Documentos históricos, dos quais muitos se encontram, em parte ainda não transcritos e analisados, no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE) no Recife;
- ◆ Material didático não publicado; e
- ◆ Relatórios de pesquisa não publicados.

Estas restrições têm seu motivo exclusivamente na necessidade de delimitar o tamanho da bibliografia, a qual certamente extrapolaria, em quantidade de páginas, os limites do que se imagina ser um artigo de uma coletânea, se fossem incluídos todos os textos, publicados e não publicados, que de alguma forma se referem aos Fulni-ô. Tal levantamento poderia se transformar numa publicação separada, para a qual um livro impresso talvez não seja a modalidade ideal, porque uma bibliografia virtual atenderia mais bem às demandas de atualizações regulares. Muitas notícias de jornais, aliás, podem ser encontradas no site do ISA, vinculadas ao verbete sobre os Fulni-ô na *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*: http://piib.socioambiental.org/pt/noticias?id_pov=70.

Não só as estruturas e os comentários de uma bibliografia como esta podem ter falhas e sofrer de visões subjetivas do autor. A própria lista de textos pode ser incompleta, apesar de todos os esforços de pesquisa para que isso não aconteça. A toda/os a/os autora/es que se sentem injustificada/os porque não foi incluída alguma publicação de sua autoria peço enviar as informações bibliográficas, na forma mais detalhada possível, para o endereço eletrônico <kanarawa@ufpe.br>.

Espero que esta bibliografia não seja apenas uma fonte de informações para pesquisas futuras – científicas, escolares ou privadas –, mas

que ela contribua também para abrir os olhos para o fato de que conhecimentos sobre os povos indígenas no Nordeste não são produzidos exclusivamente no triângulo Rio de Janeiro – São Paulo – Brasília, mas sobretudo no próprio Nordeste. Às vezes não só os indígenas são vítimas de visões euclidianas, mas também antropólogos por parte de seus pares em outras regiões do país.

Trabalhos etnológicos

AMORIM, Paulo Marcos de. 1975. Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do Nordeste brasileiro. *Boletim do Museu do Índio, Antropologia*, 2. Rio de Janeiro: FUNAI.

(O autor prognosticou a assimilação dos indígenas no Nordeste e sua transformação num proletariado rural, então o contrário daquilo que de fato foi observado nas décadas seguintes. Uma avaliação pessimista de determinado cenário histórico, porém as previsões não se realizaram. Do ponto de vista atual, é interessante ler como exemplo do pensamento indigenista da época.)

BOUDIN, Max H. 1949. Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô. *Cultura* (Rio de Janeiro), ano 1, n. 3: 47-76.

(O texto focaliza religião e organização social, especialmente a suposta origem da estrutura clânica, a partir da p. 52. Segundo Herbert Baldus, no primeiro volume da *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* [1954:138], "Certas passagens deste trabalho inspiram pouca confiança.")

BRAGA, Palloma Cavalcanti Rezende. 2010. *Corpo, saúde e reprodução entre os índios Fulni-ô*. Dissertação de mestrado. Recife: PPGA/UFPE.

CAMPOS, Carla Siqueira. 2006. *Os Fulni-ô e suas estratégias de sobrevivência e permanência no território indígena*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Recife: PPGA/UFPE.

(Trabalho pioneiro de certo ponto de vista, porque estuda as práticas econômicas atuais dos Fulni-ô e também focaliza diversos aspectos das relações ambientais desse povo indígena.)

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.

(Identidade étnica faz parte dos temas predominantes entre os estudos atuais sobre os indígenas no Nordeste. Este é um dos melhores, e não só sobre os Fulni-ô, mas no contexto da seara inteira de trabalhos)

_____. 2004. Sou Fulni-ô, meu branco: intersubjetividade, memória e identidade. *Educação em Questão* (Natal), vol. 20, n. 6:130-42. (Artigo que resume a tese do mesmo título.)

_____. 2004. Profecia, destino, transubjetividade: movimentos da memória coletiva Fulni-ô, Águas Belas-PE. *Revista Múltipla - UPIIS* (Brasília), ano 9, n. 17:33-54. (www.upis.br/revistamultipla/multipla17.pdf; acesso em 01/07/2011)

(Com uma abordagem que combina fenomenologia e etno-história, o autor analisa os temas profecia, violência, visões de destino e reconciliação com relação à memória coletiva e ao imaginário e etnocentrismo indígena)

_____. 2007. Autocrítica epistemológica de uma antropologia indígena: leituras do universo histórico-político-cultural Fulni-ô, interior de Pernambuco (Brasil). *Revista Tempo de Conquista*, 1:1-28. (www.revista.tempodeconquista.nom.br/attachments/File/SERGIO_DANTAS.pdf; acesso em 01/07/2011)

(Artigo de caráter teórico que problematiza epistemologias de alteridade e interculturalidade, inspirado na chamada antropologia da complexidade. As referências aos Fulni-ô servem para alimentar a reflexão teórica e não para aprofundar os conhecimentos etnográficos sobre esse povo indígena)

_____. 2007. Processos interculturais de identidade religiosa: o mundo Fulni-ô. *Caminhos* (Goiânia), 5(1):149-77. (seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/viewDownloadInterstitial/444/369; acesso em 01/07/2011)

(Reflexão sobre as complexas relações do mundo religioso Fulni-ô, entre a religião indígena e outras.)

FIALHO, Vânia & SECUNDINO, Marcondes de Araújo. 2001. Negociando fronteiras: processo político de constituição do território Fulni-ô. In GICO, Vânia de Vasconcelos; LINDOSO, José Spinelli; COSTA SOBRINHO, Pedro Vicente (org.): *As ciências sociais: desafios do milênio*, pp. 566-89. Natal: EDUFRN.

FOTI, Miguel Vicente. 1991. *Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília: UnB.

(No período 'pós-Estevão Pinto', uma das primeiras etnografias maiores. O autor transformou as dificuldades de realizar uma pesquisa de campo antropológica com os Fulni-ô numa reflexão sofisticada sobre essa experiência, especialmente o choque evidente entre a curiosidade científica e os segredos culturais. Uma pena que ela nunca foi publicada. O capítulo reproduzido nesta coletânea passa apenas uma ideia parcial da totalidade do trabalho.)

_____. 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.

(www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/Politica_Indigenista_Leste_e_Nordeste_Brasileiros.pdf; acesso em 01/08/2011)

(Uma versão resumida de uma parte das reflexões contidas na dissertação de mestrado de 1991, porém escrita numa linguagem relativamente hermética.)

HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge. 1983. *Os Fulni-ô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB.

(O que foi dito sobre a dissertação de Foti [1991] também pode ser afirmado sobre este trabalho: ele mereceu ser publicado. Apenas o enfoque temático é diferente.)

_____. 1993. La constitución de la identidad étnica entre los Fulnios del nordeste brasileño. *Montalbán* (Caracas), 25:99-127.

(<http://biblioteca2.ucab.edu.ve/anexos/biblioteca/marc/texto/Montalban25.pdf>; acesso em 01/07/2011)

(Um texto interessante que confirma indiretamente aquilo o que muitos especialistas já sabiam: os estudos sobre etnicidade indígena

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

no Nordeste não têm seu centro de difusão inicial no Museu Nacional.)

_____. 1998. Fulni-ô. In ISA (Instituto Socioambiental) (org.): *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA. (pib.socioambiental.org/pt/povo/fulni-o; acesso em 01/07/2011) (Verbetes da conhecida *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*, do ISA, cujas qualidades são amplamente reconhecidas. Um texto de divulgação científica, que apenas merece algumas atualizações.)

HOHENTHAL, W.D. & McCORKLE, Thomas. 1955. The Problem of Aboriginal Persistence. *Southwestern Journal of Anthropology*, 11(3): 288-300.

(Trata-se de um estudo de aculturação característico da época: dois 'casos' são comparados como numa experimentação controlada pelo(s) pesquisador(es), aqui a situação dos Fulni-ô com a dos Guayquerí, da Venezuela. O etnocentrismo Fulni-ô é visto como fator principal responsável por sua sobrevivência como grupo culturalmente diferenciado teria sido resultado: "...where the Fulniô have several times changed their territory in order to keep their culture, the Guayqueries several times have changed their culture in order to keep their territory." [298] Os problemas inerentes ao conceito de aculturação, que levaram a seu abandono gradual em períodos posteriores, não desqualificam *per se* a metodologia e as conclusões do estudo.)

LOWIE, Robert H. 1946. The Indians of Eastern Brazil. Eastern Brazil: An Introduction. In STEWARD, Julian H. (ed.): *Handbook of South American Indians*, vol. I, pp. 381-97. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

_____. 1946. The Tapuya. In STEWARD, Julian H. (ed.): *Handbook of South American Indians*, volume I, pp. 553-6. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

(Os dois artigos do famoso *Handbook* incluem algumas informações escassas sobre os Fulni-ô, de acordo com o material disponível na época. Lowie nunca realizou pesquisas de campo no Brasil, mas foi o colaborador e interlocutor estrangeiro mais importante de Nimuendajú a partir de meados da década de 1930. Na reali-

dade, tanto Nimuendajú quanto Hohenthal foram os fornecedores de dados do “*fieldwork in absentia*” de Lowie, segundo suas próprias palavras.)

MELLO, Luiz Gonzaga. 1976. Notas etnográficas – os índios fulniô de Águas Belas. *Revista Simposium* (Recife), 18(2):69-95.

(Artigo escrito com base nas experiências, do professor junto com seus alunos, de uma viagem de um dia para a terra dos Fulni-ô acrescentadas pelas leituras da monografia de Estevão Pinto.)

MELLO, Mário. 1929. Os Carnijós de Águas Belas. *Revista do Museu Paulista*, 16:793-846.

(Trata-se de uma série de artigos do jornalista pernambucano publicados no *Diário de Pernambuco*, de 20 de junho a 21 de julho de 1928. Melo não era antropólogo, mas seus artigos fazem parte do conjunto de textos que na época começaram a chamar a atenção para os Fulni-ô e a situação geral em que viviam.)

_____. 1930. Os Carnijós de Águas Belas. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. 29, n. 135-142:179-227.

(Algumas informações muito resumidas sobre aspectos da cultura, língua e história dos Fulni-ô, com uma lista de mais de trezentas palavras de iatê)

MÉTRAUX, Alfred. 1946. The Fulnio. In STEWARD, Julian H. (ed.): *Handbook of South American Indians, volume I*: p. 571. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

(Pensando no tamanho total do *Handbook*, informações extremamente resumidas)

_____. 1952. Recherches sur les indiens Fulniô de l'État de Pernambuco. *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., 41: 500-2.

(Apenas informações básicas)

NASCIMENTO, Romério Humberto Zeferino. 1998. *Aspectos musicais no Tolê Fulni-ô: evidenciando a identidade étnica*. Dissertação de mestrado em música. Salvador: Escola de Música/UFBA.

(Um dos trabalhos pioneiros sobre música e musicalidade entre os Fulni-ô)

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. 1931. Uma lenda Tapuya: os Carnijó de Águas Belas. *Revista do Museu Paulista*, 17(1):519-27.

_____. 1938-41. O ossuário da "Gruta-do-Padre" em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. *Boletim do Museu Nacional*, XIV-XVII:151-84.

(Também publicado em *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, 38, 1943:147-75. Um dos primeiros artigos de caráter etnológico sobre os Fulni-ô, com apresentação de resultados de pesquisas etnográficas realizadas pelo autor na segunda metade da década de 1930. Carlos Estevão, aliás, foi um dos interlocutores mais importantes de Nimuendajú. Este escreveu para o amigo numa carta datada de 12 de outubro de 1934: "Os Fulni-ô de Águas Belas representam um fenômeno de deculturação muito estranho, e raro entre índios: Perderam por completo toda sua cultura material e tudo quanto diz respeito a sua antiga cultura social, mas conservam com admirável tenacidade dois elementos da sua cultura espiritual: A língua (também isolada!) e a religião." Será que o pessimismo cultural do grande etnólogo não forneceu uma resposta não percebida por ele mesmo naquele momento?)

PINTO, Estevão. 1954. Um curioso grupo indígena do Nordeste. *Jornal de Letras* (Rio de Janeiro), março.

_____. 1955. Os Fulniô de Águas Belas. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas (São Paulo 1954)*, pp. 181-194. São Paulo.

(Basicamente, um resumo das conclusões apresentadas da monografia pela qual o autor ficou mais conhecido, porém com cinco fotos que depois não foram reproduzidas no livro. Texto depois republicado, com algumas modificações menores, no livro *Muxarabis & balções e outros ensaios*, de 1958)

_____. 1955. *Estórias e lendas indígenas*. (Faculdade de Filosofia de Pernambuco, Seção E, Geografia e História, 15) Recife: Universidade do Recife. 32 pp. (mimeo)

(Textos na língua indígena, traduzidos e com comentários do autor, depois reproduzidos na monografia de 1956, nas pp. 167-84)

_____. 1956. *Etnologia brasileira: Fulniô – os últimos tapuias*. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série 5ª; Brasiliana, 285) São Paulo: Companhia Editora Nacional.

(Comentários sobre a única monografia ‘clássica’ sobre os Fulni-ô já foram inseridas na introdução a esta coletânea, inclusive seus aspectos bastante problemáticos, que dizem respeito, sobretudo, a sua confiabilidade. É na segunda parte do livro que se concentram as informações etnográficas mais controvertidas, cujas fontes continuam duvidosas por não ter sido reveladas. Talvez o maior mérito do livro seja seu pioneirismo monográfico. É interessante ler o comentário seguinte de Herbert Baldus na *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, vol. II, 1968, pp. 546-7: “Como homem de cátedra que é, não resiste, frequentemente, na vontade de comunicar-se à tentação de transbordar fazendo numerosas citações que pouco ou nada têm a ver com o assunto em questão. Esta tendência para divagações caracteriza, aliás, já a conhecida obra do mesmo autor “Os Indígenas do Nordeste” que não se restringe à região mencionada no título, mas se estende a tribos do todo o Brasil.” Em outras palavras, um estilo prolixo virou marca Registrada de Pinto, obrigando o leitor a ignorar metade do livro inteiro para evitar perder tempo com a ambição do autor de mostrar sua erudição.

Duas resenhas: *Revista de Antropologia*, 5(1), 1957: 102-4, de autoria de Egon Schaden, e *American Anthropologist*, 59(6), 1957: 1100-1 (<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1957.59.6.02a00270/pdf>; acesso em 01/07/ 2011), de autoria de W.D. Hohenthal, Jr.)

_____. 1958. *Muxarabis & balções e outros ensaios*. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série 5ª; Brasiliana, 33) São Paulo: Companhia Editora Nacional.

(Ao lado de diversos outros textos sobre povos indígenas no Brasil, foi reproduzida, com algumas modificações, a comunicação exposta em 1954 no XXXI Congresso Internacional de Americanistas, publicada nos anais do evento em 1955)

QUIRINO, Eliana Gomes. 2006. *Memória e cultura: os Fulni-ô afirmando identidade étnica*. Dissertação de mestrado. Natal: PPGCS/UFRN. (<ftp://ftp.ufrn.br/pub/biblioteca/ext/bdtd/ElianaGQ.pdf>; acesso em 01/07/2011)

(O trabalho focaliza as formas de construção simbólica da identidade étnica Fulni-ô em visões sincrônica e diacrônica. Uma parte dos resultados é apresentada no artigo da autora nesta coletânea)

ROCHA PITTA, Danielle Perin. 1992. Traditions, structures de l'imaginaire et résistance culturelle des indiens Fulni-ô du Nordeste brésilien. *Religiologiques*, 6 (*Traditions amérindiennes*, Guy MÉNARD, dir.), Québec. (www.unites.uqam.ca/religiologiques/no6/perin.pdf; acesso em 01/07/2011)

(Artigo que analisa vários mitos Fulni-ô com base na metodologia dos estudos do imaginário proposta por Durand. Devido aos problemas concretos na realização da pesquisa de campo mencionados pela autora, a principal fonte de informação virou a monografia de Pinto (!), o que por si provoca dúvidas muito sérias sobre sua validade. Interessante para quem gosta de imaginário)

SCHRÖDER, Peter. 2008. Ethnologische Expertise – erwünscht und unerwünscht. Oder wenn es nicht so gut ist, Indianerland zu identifizieren, obwohl das doch eigentlich alle wollen. (Ein Erfahrungsbericht zu einer Arbeit mit den Fulni-ô in Pernambuco, Nordostbrasilien). In AMELUNG, Merle; UZCÁTEGUI, Claudia; WALKOWSKI, Niels Oliver; ZANDER, Markus (Hrsg.): *Indiegegenwart: Indigene Realitäten im südamerikanischen Tiefland*, pp. 77-105. (Estudios Indiana, 1) Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz/ Gebr. Mann Verlag.

(Análise etnológica do processo de identificação da TI Fulni-ô, mostrando os diversos atores envolvidos e as contradições internas de seus posicionamentos)

SECUNDINO, Marcondes de Araújo. 1998. *Contato interétnico: identidade étnica e poder no contexto situacional indígena de Águas Belas*. (Monografia de bacharelado) Recife: UFPE.

_____. 2000. *Tramas e conexões no campo político intersocietário Fulni-ô*. Dissertação de mestrado. Recife: PPGS/ UFPE.

(http://150.161.48.1/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=5044; acesso em 01/07/2011)

(O trabalho analisa as conexões entre processos de territorialização, usando o conceito no sentido elaborado por João Pacheco de Oliveira, de emergência de uma identidade étnica peculiar, processos políticos locais e suas reflexões tanto nas lealdades políticas locais quanto no faccionalismo indígena. O autor optou por um tema local muito polêmico.)

_____. 2003. Dialética da redemocratização e etnogênese: emergências das identidades indígenas no Nordeste contemporâneo. *Revista ANTHROPOLOGICAS*, 14(1 e 2):161-84.

(www.ufpe.br/revistaanthropologicas/internas/volume14/Artigo%209.pdf; acesso em 01/07/2011)

(Artigo que retoma, de forma resumida, a temática elaborada na dissertação do autor)

_____. 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.

(Outro artigo que retoma uma parte do tema tratado na dissertação do autor, porém com enfoque histórico mais delimitado. Muito polêmico)

STORNI, Maria Otília Telles. s/d. *A festa do Ouricuri e o orgulho Fulni-ô*. João Pessoa: UFPB. (não publicado)

_____. 1996. Essa terra é minha: fulni-ô e potiguara. In: *Anais do II Conhecimento em Debate*, pp 180-3. João Pessoa: Editora Universitária UFPB.

Estudos medicinais e de antropologia biológica

Trabalhos de antropologia biológica e biomedicinais focalizados especificamente na população Fulni-ô são relativamente raros. Há duas décadas em que pode ser encontrada a maioria dos estudos: nos anos 50

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

do século passado e na primeira década do século XXI. Há diferenças consideráveis entre os dois períodos com relação aos interesses dos pesquisadores: um trabalho craniométrico como o de Waldemar Valente seria inimaginável hoje em dia.

ARRUDA, Aristeu. 1953. *Inquérito tracomatológico realizado entre as crianças indígenas da tribo dos Fulniô, no município de Águas Belas, Pernambuco*. Recife: Arquivo da Delegacia Federal de Saúde da 5ª Região.

GODOY, Fabiana; ROSENBLATT, Aronita; GUIMARÃES, César Dantas. 2006. The Type of Occlusion in Adolescents of the Fulni-ô Indian Community, Pernambuco – Brazil. *Odontologia Clínico-Científica* (Revista do Conselho Regional de Odontologia de Pernambuco), 5(4):307-11.
(<http://www.cro-pe.org.br/revista/revistas/OUTDEZ10.pdf>)

GUIMARÃES, César Dantas. 2000. *Prevalência de cárie dentária e fatores de risco na comunidade indígena Fulni-ô – Pernambuco*. Dissertação de mestrado em Odontologia Preventiva e Social. Recife: UPE.
(<http://bases.bireme.br/cgi-bin/wxislind.exe/iah/online/?IsisScript=iah/iah.xis&src=google&base=BBO&lang=p&nextAction=lnk&exprSearch=13595&indexSearch=ID>)

LAUREANO FILHO, José Rodrigues; ROCHA, Nelson Studart; LAUREANO, F.G.; SILVA, E.D.O. 2007. Analysis of the Facial Pattern of Young Indians of Fulni-ô Community in Pernambuco, Brazil. *Journal Oral and Maxillofacial Surgery*, 65: 43.e8-43.e9.
(<http://download.journals.elsevierhealth.com/pdfs/journals/0278-2391/PIIS027823910700969X.pdf>)

MATTOS, Rubens Belfort. 1958. *Acuidade visual para longe e freqüência de discromatopsia em índios brasileiros: descrição de alguns aspectos oftalmológicos nos índios examinados*. Tese de livre-docência. São Paulo: Escola Paulista de Medicina.
(Exames de visão realizados entre diversos povos indígenas, em 1955 e 1956, entre outros também entre os Fulni-ô. Algumas fotos interessantes)

- SALVIANO, Erika; GODOY, Fabiana; ROSENBLATT, Aronita. 2005. Prevalência de perda de primeiros molares permanentes na comunidade indígena Fulni-ô – Pernambuco – Brasil. *Revista Brasileira de Ciências da Saúde*, 9(1):25-32.
- SILVA, E.M. da. 1948. Verificações sobre a incidência de síclamia em índios brasileiros: 1. Índios Pariukur, Galiby, Caripuna, Canella e Carnijó. *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz* (Rio de Janeiro), 46, fasc. 1 (março).
- VALENTE, Waldemar. 1954. *Índices cranianos: contribuição ao estudo cranio-métrico dos índios Fulni-ô*. Recife: Faculdade de Filosofia de Pernambuco (Universidade do Recife).
- VIANNA, Mabel de Cerqueira. 1966. *Aspectos sócio-econômicos e sanitários dos Fulni-ô de Águas Belas – Pernambuco*. (Pesquisa Social, 1) Recife: SUDENE.
(Trabalho muitas vezes citado, porém de validade bastante duvidosa. A palavra que mais bem caracteriza a visão do autor é: preconceito. Há trechos que incomodariam qualquer leitor atual minimamente sensibilizado por culturas indígenas e que nem são explicáveis no contexto da época. Algumas informações etnográficas e fotografias)

Trabalhos em antropologia da saúde

Com exceção do estudo de Hohenthal, todos os trabalhos são recentes, o que permite apresentar duas hipóteses: ou o interesse dos antropólogos especializados em temas relacionados à saúde pelos Fulni-ô surgiu com atraso relativo ou as condições de campo dificultam tais estudos, porque eles podem esbarrar em segredos culturais. O futuro revelará qual das duas hipóteses explica melhor essa situação.

- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; SOLDATI, Gustavo Taboada; SIEBER, Shana Sampaio; RAMOS, Marcelo Alves; SÁ, Jemerson Caetano de; SOUZA, Liliane Cunha de. 2011. The Use of Plants in the Medical System of the Fulni-ô People (NE Brazil): A Perspec-

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

tive on Age and Gender. *Journal of Ethnopharmacology*, 133(2): 866-73.

BRAGA, Palloma Cavalcanti R. 2008. Saúde reprodutiva, o mundo da concepção, gestação e esterilidade Fulni-ô em perspectiva. Trabalho apresentado no 11º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia, Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de História da Ciência, Museu de Astronomia e Ciências Afins.

_____. 2009. Produção da terra e dos espíritos: versão cultural Fulni-ô sobre o corpo no processo de reprodução humana. Trabalho apresentado no 33º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.

_____. 2009. Confiança e resistência: sobre as intervenções anti-conceptivas e ginecológicas entre os índios Fulni-ô. Trabalho apresentado na II Reunião Equatorial de Antropologia (REA) / XI Encontro dos Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE), Natal.

HOHENTHAL, W.D. 1959. Classification and Treatment of Venereal Diseases by a Brazilian Indian Tribe. *The Kroeber Anthropological Society Papers*, 20:89-96.
(digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/kas020-005.pdf)

SOUZA, Liliane Cunha de. 2007. Remédios do mato e remédios de farmácia: relações entre o sistema médico Fulni-ô e o sistema oficial de saúde. In: *Medicina tradicional indígena em contextos: Anais da I Reunião de Monitoramento da Área de Medicina Tradicional Indígena*, pp. 55-62. Brasília: Ministério da Saúde/FUNASA.
(bvssp.icict.fiocruz.br/lildbi/docsonline/get.php?id=1694)

Trabalhos etnobiológicos

Trabalhos com temas da etnobiologia ainda são raros no caso dos Fulni-ô. Todos são recentes e todos foram produzidos no ambiente institucional da UFPE, porém em parte publicados em periódicos internacionais.

- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; SOLDATI, Gustavo Taboada; SIEBER, Shana Sampaio; MEDEIROS, Patrícia Muniz de; SÁ, Jemerson Caetano de; SOUZA, Liliane Cunha de. 2011. Rapid Ethnobotanical Diagnosis of the Fulni-ô Indigenous Lands (NE Brazil): Floristic Survey and Local Conservation Priorities for Medicinal Plants. *Environment, Development and Sustainability*, 13(2): 277-92.
- SILVA, Valdeline Atanzio da. 2003. *Etnobotânica dos índios Fulni-ô (Pernambuco, Nordeste do Brasil)*. Tese de doutorado. Recife: Programa de Pós-Graduação em Biologia Vegetal/ UFPE.
- _____; ANDRADE, L. H. C.; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. 2005. Variação intracultural no conhecimento sobre plantas: o caso dos índios Fulni-ô. In ALBUQUERQUE, Ulysses P. de; ALMEIDA, Cecília F. C. B. R.; MARINS, Joelma F. A. (org.): *Tópicos em conservação, etnobotânica e etnofarmacologia de plantas medicinais e mágicas*, pp. 237-62. Recife: Livro Rápido.
- _____; _____. 2006. Revising the Cultural Significance Index: The Case of the Fulni-ô in Northeastern Brazil. *Field Methods*, 18(1):98-108.

Trabalhos linguísticos

Embora fosse precipitado afirmar que o Yaathe é uma língua profundamente estudada em todos os aspectos por pesquisas linguísticas, é possível frisar que há um *corpus* de trabalhos que indicam certa consolidação dos saberes sobre o idioma. Basicamente podemos distinguir três fases de pesquisas sobre o Yaathe.

A primeira vai da segunda metade do século XIX até meados do século XX. São os trabalhos de Branner, Lemos Barbosa, Pompeu Sobrinho e Boudin, caracterizadas, sobretudo, por listas de vocabulários, algumas falas indígenas e especulações sobre o parentesco genético da língua.

A segunda fase, nas décadas de 1960 e 1970, é constituída principalmente pelos estudos pioneiros de Geraldo Lapenda e do casal

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Meland, do Summer Institute of Linguistics, enquanto na terceira, a atual, se destacam os trabalhos de Januacele Costa e Fábila Silva, institucionalmente ambientados na UFPE e na UFAL.

Outra vez ficou patente que pesquisas sobre os povos indígenas no Nordeste foram produzidas na própria região e não tiveram o Sudeste como ‘centro de difusão’.

BARBOSA, A. Lemos. 1950. Conversando com um índio fulniô: notas etnográficas e lingüísticas. *Verbum* (Rio de Janeiro), 7(3):411-26.

BARBOSA, Eurípedes. 1991. *Aspectos fonológicos da língua Yatê*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB.

BOUDIN, Max H. 1950. Singularidades da língua ía-té. *Verbum* (Rio de Janeiro), 7(1):66-73.

BRANNER, John C. 1887. Notes upon a Native Brazilian Language. *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science* (Buffalo Meeting, August, 1886): 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)

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 morfo-fonológicos e morfo-sintáticos*. Tese de doutorado. Recife: UFPE.

_____. 1999. Uma proposta de alfabeto para a língua Ya:thê. In MOURA, Denilda (org.): *Os múltiplos usos da língua*, pp. 120-3. Maceió: EDUFAL. (disponível online em [Google Books](#))

_____. 2000. Alongamento compensatório em Yaathe. *Leitura* (UFAL), 25:39-45. (disponível online em [Google Books](#))

_____. 2001. Variação fonética decorrente de interferência em língua de contato. *Boletim da Associação Brasileira de Linguística* (ABRALIN), 26(1):593-5.

(http://sw.npd.ufc.br/abralin/anais_con2int_cc57.pdf)

- _____. 2002. Para uma classificação tipológica do Yaathe: o papel das construções relativas. In *Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho Sobre Línguas Indígenas da ANPOLL*, v. I: pp. 132-37. Belém.
- _____. 2004. A morfologia do verbo em Yaathe. In D'ANGELIS, Wilmar da R. (org.): *LLAMES (Anais do II Encontro Macro-Jê)*, v. 4: pp. 149-61. Campinas: IEL/Unicamp.
- _____. 2005. Classes de verbos e variação de construção em Yaathe. In TELLES Stella (org.): *Coletânea Axéunyru*, pp. 119-39. Recife: Editora Universitária UFPE. (disponível online em [Google Books](#))
- _____. 2010. Deslocamento linguístico e as línguas indígenas brasileiras: o contraexemplo Fulni-ô. In *Anais do III ENPOLE (Encontro de Pós-graduação em Letras) – Deslocamentos Culturais*. Aracaju: UFS.
- _____. 2002. Para uma classificação tipológica do Yaathe: o papel das construções relativas. In *Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho Sobre Línguas Indígenas da ANPOLL*, v. I: pp. 132-37.
- _____ & SILVA, Fábila Pereira da. 2009. Contribuições da descrição e análise linguísticas para o ensino de Yaathe como língua materna. In BRAGGIO, Silvia Lucia Bigonjal & SOUSA FILHO, Sinval Martins de (org.): *Línguas e culturas Macro-Jê*, pp. 121-37. Goiânia: Vieira.
- _____ & _____. 2007. Dêixis de gênero em Yaathe. *Leitura (UFAL)*, v. 35, n. 36:15-29.
- LACERDA, Rosely de Souza. 1991. *Sistema interrogativo de seis línguas indígenas do Brasil: uma análise contrastiva*. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE.
(http://letrasdigitaisufpe.blogspot.com/1991_09_01_archive.html; acesso em 01/07/2011)
- _____. 1991. Marcador interrogativo conversacional em Yatê e Terêna. In SCOTT, Russell Parry (org.): *Anais da II Reunião de*

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Antropólogos do Norte e Nordeste, pp. 495-8. Recife: UFPE; Brasília: CNPq; Rio de Janeiro: FINEP/ABA.

LAPENDA, Geraldo Calábria. 1965. Perfil da língua yathê. *Arquivos* 21/47: 54-72. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, Prefeitura Municipal do Recife/ Imprensa Universitária.

(http://biblio.etnolinguistica.org/lapenda_1965_perfil; acesso em 01/07/2011)

_____. 1968. *Estrutura da língua Yatê, falada pelos índios Fulniôs em Pernambuco*. Recife: UFPE, Imprensa Universitária. (disponível online em [Google Books](#))

MEADER, Robert F. 1978. *Índios do Nordeste: levantamento sobre os remanescentes tribais do Nordeste brasileiro*. (Série Lingüística, 8) Brasília: Summer Institute of Linguistics.

(www.sil.org/americas/brasil/publcns/ling/IndNord.pdf; acesso em 01/07/2011)

MELAND, Douglas. 1968. *Fulni-ô Grammar*. (Arquivo Lingüístico, 26) Brasília: Summer Institute of Linguistics.

_____. & 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.

_____. & _____. 2009 [1968]. *Fulniô (Yabthe) Syntax Structure*. Anápolis: Associação Internacional de Linguística – SIL Brasil. (www.sil.org/americas/brasil/publcns/dictgram/FLGram.pdf; acesso em 01/07/2011)

_____. & _____. 2010 [1967]. *Phonemic Statement of the Fulniô Language*. Anápolis: Associação Internacional de Linguística – SIL Brasil.

(www.sil.org/americas/brasil/publcns/ling/FLPhonem.pdf; acesso em 01/07/2011)

PITA, Edith Wanderley. 1953. *Vocabulário Yatê-Português*. Águas Belas. (não publicado)

- POMPEU SOBRINHO, Theodor. 1935. Índios Fulniôs: Karnijós de Pernambuco. *Revista do Instituto do Ceará* (Fortaleza), 49: 31-58.
(www.ceara.pro.br/Instituto-site/Rev-apresentacao/RevPorAno/1935/1935-IndiosFulnios.pdf; acesso em 01/07/2011)
- SÁ, Aluizio Caetano de. 2000. *Dicionário de iatê: iate-português*. Águas Belas: s/e.
- SILVA, Fábila Pereira da. 2011. Descrição da estrutura silábica do Yaathe, uma língua indígena brasileira. In *Anais do VII Congresso Internacional da Abralín*, pp. 1378-89. Curitiba.
(www.abralin.org/abralin11_cdrom/artigos/Fabia_da_Silva.PDF; acesso em 01/08/2011)
- _____ & COSTA, Januacele Francisca da. 2010. Descrição de um aspecto da variedade de português falada pelos Fulni-ô. In *Anais do III ENPOLE (Encontro de Pós-graduação em Letras) – Deslocamentos Culturais*. Aracaju: UFS.

Trabalhos históricos e etno-históricos

Até agora não foi publicada nenhuma monografia sobre a história dos Fulni-ô, e até trabalhos etno-históricos focalizados em determinados eventos ou períodos da história desse povo indígena são raros, como os de Peres e Silva. No caso das outras referências aqui alistadas, trata-se de textos que, em algumas partes, contêm informações históricas sobre os Fulni-ô, mas estas precisam ser filtradas, comparadas, contextualizadas e compostas para construir, por exemplo, uma narrativa como aquela apresentada nesta coletânea sobre terra e território Fulni-ô.

- ARRUTI, José Maurício Andion. 1995. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), vol. 8, n. 15: 57-94.

(<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995/1134>; acesso em 01/08/2011)

- _____. 1999. A árvore Pankararu: fluxos e metáfora da emergência étnica no sertão do São Francisco. In OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, pp. 229-77. (Territórios Sociais, 2) Rio de Janeiro: Contra Capa. (em particular, pp. 233-40)
(Estes dois trabalhos de Arruti contêm informações e interpretações valiosas relativas ao período do SPI e aos impactos da atuação do órgão indigenista)
- BRANNER, John C. 1904. Incrições em rochedos do Brasil. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, 11, nº 60:249-61.
(originalmente publicado em *American Naturalist*, 18, 1884: 1189-92, o aspecto interessante do artigo é a menção de pinturas Ruprestres no local chamado Cacimba Cercada, ao sul de Águas Belas, numa área reivindicada pelos Fulni-ô para a ampliação da terra indígena atual)
- CASAL, Aires de. 1945 [1817]. *Corografia Brasileira*. 2 vols. (Fac-simile da edição de 1817) (Coleção de obras raras, II) Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/ Ministério da Educação e Saúde/ Instituto Nacional do Livro. (título original: *Corografia Brasileira, ou relação historico-geografica do Reino do Brazil composta e dedicada a Sua Magestade Fidelissima por hum presbitero secular do Gram Priorado do Crato*)
(disponível em [Google Books](#))
- 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 corre-

ções 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 JÚNIOR, Olympio. 1942. Extintos aldeamentos de índios de Pernambuco. *Revista do Norte* (Recife), série III, 1, abril. [sem paginação]

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. (em particular, p. 170)

_____. 1903 [1757]. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 25:3-214.

EHRENREICH, Paul. 1907. Sobre alguns antigos retratos de índios sul-americanos. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, vol. 12, n. 65:18-46. (http://biblio.etnolinguistica.org/local--files/ehrenreich-1905-retratos/ehrenreich_1905_retratos.pdf; acesso em 01/07/2011)

_____. 1907b. Um intérprete dos Tapuias. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, vol. 12, n. 65:75-8.

PERES, Sidnei C. 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 FILHO, João Pacheco de (org.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*: 41-90. (Territórios Sociais, 2) Rio de Janeiro: Contra Capa. (em particular, pp. 54-9)

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

- _____. 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. 65-72. Brasília: FUNAI.
(Estes três trabalhos de Sidnei Peres até agora podem ser considerados as melhores análises da atuação do SPI junto aos Fulni-ô)
- POMPEU SOBRINHO, Thomas. 1934. Os Tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman. *Revista do Instituto do Ceará*, 48: 7-28.
(www.ceara.pro.br/Instituto-site/Rev-apresentacao/RevPorAno/1934/1934-Tapuias.pdf; acesso em 01/08/2011)
- _____. 1939. Tapuias do Nordeste. *Revista do Instituto do Ceará*, 53: 221-35.
(www.ceara.pro.br/Instituto-site/Rev-apresentacao/RevPorAno/1939/1939-Tapuias do Nordeste.pdf; acesso em 01/08/2011)
(Dois trabalhos pioneiros, com algumas interpretações especulativas, sobre a história dos Fulni-ô, porém com informações muito escassas)
- ROCHA, J. M. T. 1992. *O silêncio conivente: Estevão Pinto, etnólogo: trajetória intelectual e opções teóricas*. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE.
(Nenhum estudo sobre os Fulni-ô, mas sobre o autor da 'famigerada' monografia mais conhecida sobre esse povo indígena. Ele permite entender as modalidades da criação da obra e contextualizá-la)
- SILVA, Edson. 2005. Memórias Xucuru e Fulni-ô da Guerra do Paraguai. *Ciências Humanas em Revista*, 3(2):51-8.
- _____. 2007. Índios no Nordeste: história e memórias da Guerra do Paraguai. *História em Reflexão* (UFGD), 1(2):1-10.
(www.historiaemreflexao.ufgd.edu.br/historiaemreflexao_ed2/INDIOS-NO-NORDESTE-HISTORIA-E-MEMORIA%20DA%20GUERRA-DO-PARAGUAI.pdf; acesso em 01/08/2011)

(Dois trabalhos que relatam a memória atual do recrutamento forçado dos Fulni-ô para participar na Guerra do Paraguai, com base em depoimentos coletados pelo autor)

- VASCONCELOS, Sanelva de. 1962. *Os Cardosos das Águas Belas: estudo histórico, geográfico, sociológico e estatístico das Águas Belas e genealógico do seu fundador*. Recife: Arquivo Público Estadual.
(A principal referência local sobre a história de Águas Belas. Os Fulni-ô são mencionados em diversas partes do livro)

Informações políticas

- COUTINHO JÚNIOR, 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. 55-64. Brasília: FUNAI/DEDOC.
(www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/Politica_Indigenista_Leste_e_Nordeste_Brasileiros.pdf; acesso em 01/08/2011)
- DÂMASO, Padre Alfredo Pinto. 1931. *Pelos Índios: o Serviço de Proteção aos Índios e a tribu dos Carijós no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: SPI.
(Trata-se de um documento histórico importante e interessante, na realidade a reprodução de uma carta originalmente publicada nos jornais diários *O Jornal*, de 28/04/1931, e, depois, *Jornal do Commercio*, no dia 30 do mesmo mês, como reação aos ataques ao SPI e, especialmente, sua representação local no Posto Indígena General Dantas Barreto, articulados no jornal carioca *A Noite*, em 03/03/1931. Permite ter uma ideia do clima político local da época)
- FERREIRA, Ivson J. 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/DEDOC.

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

(www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/Politica_Indigenista_Leste_e_Nordeste_Brasileiros.pdf; acesso em 01/08/2011)
(Uma das melhores análises antropológicas das questões relacionadas com o loteamento da terra dos Fulni-ô)

_____; MARTINS, Sílvia A.C.; DUBEUX, Simone; FIALHO, Vânia. 1991. A questão da produção de laudos e a situação territorial dos índios no NE. In SCOTT, Russell Parry (org.): *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*, pp. 109-25. Recife: UFPE; Brasília: CNPq; Rio de Janeiro: FINEP/ABA.

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE PERNAMBUCO (CONDEPE). 1981. *As comunidades indígenas de Pernambuco*. Recife: CONDEPE.

(Informações resumidas da época sobre os povos indígenas em Pernambuco. Para a situação dos Fulni-ô, ver as pp. 71-81)

PETI (Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil). 1993. *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ.

(Produto de um projeto de pesquisa, o atlas representa uma das primeiras obras de consulta abrangente sobre a situação das terras indígenas no Nordeste naquele período. As informações sobre a TI Fulni-ô encontram-se nas pp. 8-10)

QUIRINO, Eliana G. 2009. O processo de identificação e delimitação da área indígena Fulni-ô. In *Anais da II Reunião Equatorial de Antropologia (REA)/ XI Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE)*. Natal: UFRN.

(www.cchla.ufrn.br/REA2009/files/linkgt/publicaovirtual/GT-07.zip; acesso em 01/08/2011)

(Comunicação que tem como base a experiência da autora como coordenadora do grupo técnico de identificação e delimitação da TI Fulni-ô)

SCHRÖDER, Peter. 2006. Fulni-ô: incertezas na regularização da TI. In RICARDO, Beto & RICARDO, Fany (ed.): *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*, pp. 550-3. São Paulo: Instituto Socioambiental.

(Apresentação resumida da situação da terra dos Fulni-ô em 2005, com análise do contexto político e social)

SECUNDINO, Marcondes de Araújo. 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.

Trabalhos sobre educação escolar

Os trabalhos sobre educação escolar indígena entre os Fulni-ô ainda são raros, e todos são recentes. Todos tratam do conflito entre a educação formal não-indígena e a experiência peculiar da educação indígena na aldeia urbana.

COIMBRA, Ana Carolina Gomes. 2010. *Novos modelos educacionais: educação escolar indígena. Uma experiência com os índios Fulni-ô, Águas Belas, Pernambuco*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

COSTA, Januacele Francisca da. 2002. Ensino de língua indígena como língua materna: o caso Fulni-ô. In *I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho Sobre Línguas Indígenas da ANPOLL*, vol. II, pp. 334-7. Belém.

GAUTHIER, Leliana de Sousa & SANTOS, Carla Liane Nascimento dos. 2008. A escolha existencial: um retrato da saga indígena Fulni-ô-Kariri-Xocó no Nordeste brasileiro. *Cultura Visual*, 11: 185-96.

SILVEIRA, Lídia Márcia Lima de Cerqueira. 2010. Os índios Fulni-ô e a cidade de Águas Belas: relações étnicas, escola e educação. Trabalho apresentado no Encontro Estadual de História – 20 anos ANPUH-PE, Recife.

Trabalhos agronômicos

Os únicos trabalhos publicados até agora que abordam problemas do uso da terra entre os Fulni-ô do ponto de vista agronômico são os de Áurea Albuquerque. Embora eles tenham em parte um caráter técnico nem sempre inteligível para laicos na matéria, isso não diminui sua importância para analisar vários aspectos importantes para o futuro da terra indígena, especialmente aqueles relacionados com a distribuição da terra e seus impactos para a criação de renda. O artigo de Áurea Albuquerque e Werner Doppler nesta coletânea é a primeira publicação dos resultados desses trabalhos em português.

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.

_____. 2009. Inequality of Land Distribution among the Fulni-ô Indigenous People in Pernambuco, Brazil: Redistribution and Income Optimization through Linear Programming. In DOPPLER, Werner & Krishna BAHADUR K.C., Krishna (eds.): *Farming and Rural Systems Economics and Biodiversity in the Tropics*, pp. 227-40. Weikersheim: Margraf.

Anexos

(1) Alvará Régio de 23 de novembro de 1700

Alvará – Sobre a medição da legoa de terra para as Aldeas

Eu El Rey faço saber aos que este meu Alvará em forma de Ley virem, que por ser justo se dê toda a providencia necessaria a sustentação dos Parochos, e Missionarios, que assistem nos dilatados certões de todo o Estado do Brazil, sobre o que se tem passado repetidas ordens, e se não executão pela repugnancia dos Donatarios, e Sismeyros, que possuem as terras dos mesmos Certões: Hey por bem e mando **que a cada uma Missão se dê uma legoa de terra, em quadra para sustentação dos Indios e Missionarios, com declaração, que cada Aldea se ha de compôr ao menos de cem cazaes, e sendo de menos, e estando algumas pequenas Juntas, ou separadas uma das outras em pouca ou menos distancia se repartirá entre ellas a dita legoa de terra em quadra a respeito dos cazaes, que tiverem e quando cresção ao diante de maneira que se façam de cem cazaes, ou que seja necessario dividir as grandes em mais Aldeãs, sempre a cada uma se dará a legoa de terra, que por esta arbitro para as que já o numero de cem cazaes, e as taes Aldeas se situarão á vontade dos Indios, com approvação da Junta das Missões, e nam a arbitrio dos Sismeyros ou Donatarios; advirtindo-se que para cada Aldea e não para os Missionarios mando dar esta terra, porque pertence aos Indios, e nam a elles;** e porque tendo-as os Indios as ficção logrando os Missionarios no que lhes fôr necessario para ajudar o seu sustento, e para o ornato e culto das Igrejas se façam nas terras dos Sismeyros e Dona-

tarios conforme o Bispo entender que convem para a cura das Almas, e para se lhe administrarem os Sacramentos dando conta no Tribunal, a que pertence, e aos taes Parochos se daram aquellas porções da terra, que correspondem, ás que ordinariamente tem qualquer dos moradores, que não sam Donatarios, ou sysmeiros, e que possam ser logradouros das cazas, que tiverem, para que possam crear commodamente as suas Galinhas e Vaccas, e ter as suas Eguas ou Cavallos, sem os quaes nenhum poderá viver no certão, e a execução d`esta Ley: Hey por encarregada aos Ouvidores Geraes de todo o Estado do Brazil, aos quaes concedo possam determinar o destricto e medição das ditas terras, com conhecimento summario, informando-se das Aldeas, e situação d`ellas, como tambem das que necessitar cada uma das Igrejas Parochiaes nas terras das Aldeas, pelo que se assentar pelo Governador na Junta das Missões, e nas das Igrejas, pela edificação, que d`ellas tiver feito, ou determinar fazer o Bispo, dando para isso conta ao Governador na Junta das Missões; e esta medição e repartição faram os ditos Ouvidores Geraes sem outra forma de Juizo, e sem admitir requerimento das partes em contrario, deixando-lhes seu direito reservado para requererem pelo meu Conselho.Ultramarino sem parar a execução, e sobre este facto dos Ouvidores e por elle mesmo se no dito Conselho se achar justificado, que algumas das pessoas, que tem datas das terras nam quiz dar a dita legoa, ou encontrou de alguma maneyra o que por este disponho. Hey por bem que lhe sejam tiradas todas as que tiverem, para que o temor d`esta pena e castigo os abstenha de encontrarem a execução d`esta minha Ley, e se admittirão as denumpciações contra aquelles donatarios, ou sismeyros, que depois da repartição feita em pedirem aos Indios o uzo d`ellas, ficando aos denumpciadores por premio a terça parte, nam passando esta de três legoas de comprimento, e uma de largo: pelo que mando a todos os Governadores das minhas Conquistas Ultramarinas cumprão e guardem e fação cumprir e guardar esta minha Ley, como n`ella se contem, sem duvida alguma, mandando-a registrar nas partes necessarias, para que seja publico a todos o que por ella ordeno, e aos Ouvidores Geraes das mesmas Conquistas ordeno tambem, que pela parte, que lhe toca executem pontualmente **este meu Alvará, o qual quero que valha como carta**, e não passe pela Chancellaria sem embargo da Ordenação do Livro 2.º tit. 39 e 40 em contrario e se passou por oito vias. Manoel Filippe da Sylva a fez em Lisboa a 23 de

Novembro de 1700 ===== o Secretário André Lopes de Lavre a fez escrever ===== Rey =====

Fonte:

Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749]. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 28, 1908 (1906): 277-8. [grifos nossos]

(2) Carta Régia de 22 de maio de 1703

Sobre a repartição da legoa de terras para as Aldeas dos Indios, que vivem no Certão, e fazer-se guerra e castigarem-se os que faltarem á obediencia, e commetterem delictos, como se declara

Dezembargador Christovam Soares Reynam: Eu El Rey vos envio muito saudar. Viu-se a vossa Carta de vinte e um de Septembro do anno passado, e duvidas que n'ella referis sobre a intelligencia, que se vos mandou para a forma, que se deveis uzar na repartição da legoa de terra, que se ha de dar acada Aldea dos Indios da vossa Jurisdição, e principalmente os que se acham Aldeados no dstricto da Capitania do Rio Grande, que todas se encaminhão ao melhor acerto d'esta diligencia, e como reparaes em se se deve entender que as Aldeas declaradas na ordem ham de ser assim as dos Indios Tapuyas, como os que se chamam, Cabocollos, se nas taes diligencias haveis de uzar de vara, e que Officiaes haveis de ter para ellas, e de que effeitos ham de ser pagos, como tambem as ferramentas que se vos mandão repartir pelos mesmos Indios para suas lavouras; e se aquelles que por bem não se quizerem Aldear, se se ham de obrigar com o poder das armas, e sendo n'essa rendidos, quando resistam, se se ham de captivar, e ultimamente de que vos haveis de valer para os avizos, que vos for necessario fazer a Pernambuco: **Me pareceu mandar-vos declarar por esta, que á Ley de vinte e tres de Novembro de mil e sete centos se deve dar a execução, dando-se aos Indios a terra, que n'ella se ordena para sua vivenda, com declaração, que a dita Ley comprehende sómente aos Tapuyas, que vivem no Certam, e nam aos Cabocollos, que vivem**

na Marinha; que haveis de uzar de vara alçada n`esta diligencia, e levar para ella um Escrivão meyrinho, e medidor, que juntamente seja Pilloto, que assente a agulha, e que com o meyrinho meça por onde ella demora, e dando-se aos Indios terras, em que vivam como homens sociaveis, e meus vassallos: Se fugirem á minha obediencia e se forem para o mato pairesse que fazem transfugos, pois em lhes faltando de comer no certam vem roubar os Portuguezes no Pouvoado em assaltos, e passam a traidores e Ladrões, e ficam dignos de morte, e de se lhe fazer guerra, e assim os que resistirem, morram, e os que se renderem á força de armas, fiquem captivos, e que as ferramentas se vos dêem de minha Real Fazenda de Pernambuco, e o soldado para as ir buscar o pedireis ao Capitão mór do Rio Grande, ou a quem governar o terço do Asú, ou a qualquer outro Cabo, e se lhe pagará da Fazenda Real em Pernambuco, que vos mande pagar, e aos vossos Officiaes, que acima se declara pela mesma consignação, de que se vos manda dar as ferramentas, e em falta da mais prompta de que vos avizo, para que n`esta forma, e com estas declarações executeis o que pela Ley dita, e ordens, que se tem passado se ordena sobre este mesmo particular. Escripta em Lisboa a 22 de Mayo de 1703 ===== Rey =====

Fonte:

Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749]. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 28, 1908 (1906): 268. [grifos nossos]

(3) Carta Régia de 05 de junho de 1705

Sobre se dar a execução á Ordem a respeito de se dar a legoa de terra aos Indios, e que os Capitães móres não tratem os Missionarios como seus Capellães

Francisco de Castro Moraes. Eu a Rainha de Gram Bretanha, Infanta de Portugal vos envio muito saudar. Por ser informado por pessoas dignas de credito, que aos Indios d`essa Capitania se nam tem dado a legoa de terra, que mandey repartir por elles, e que os Capitães mores tratão aos

Missionarios das ditas Aldeas como seus Capellães, sem que tenham liberdade para reprehenderem e emendarem os vicios, como tem de obrigação. Me pareceu ordenar-vos / como por esta faço / ponhaes todo o cuidado e deligencia a que se nam continuem estes abuzos, e que se dê a execução inviolavelmente á resolução, que fuy servida tomar n`esta materia da legoa de terra para os Indios, tam conveniente para a conservação das ditas Aldeas. Escripta em Lisboa a 5 de Junho de 1705
===== Rainha =====

Fonte:

Informação geral da Capitania de Pernambuco [1749]. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 28, 1908 (1906): 276-7.

(4) Documentos relativos à ‘doação’ de 1832

Ofício do Diretor Parcial dos Índios de Águas Belas, Lourenço Biserra Albuquerque Maranhão

Ao Presidente da Província de Pernambuco, Domingos de Souza Leão
Em: 12 de Agosto de 1864

O procurador da Matriz desta freguesia requereu ao Juiz Municipal a demarcação de um terreno desta Aldeia, allegando que fora elle outr’oura doado pelos Indios à Padroeira daquela igreja, tendo sido ouvido o Director parcial de então.

Não tenho noticia dessa doação, exigiu do predito procurador a copia da respectiva escriptura, que entretanto não me foi apresentada.

E por que me parece que os indios não podiam fazer uma tal doação, no caso de ter isto acontecido, sem licença do Governo Geral, que não me consta a houvesse dado, assim o comunico a V.Exc^a., para que se digne de providenciar a este respeito como for conveniente.

Deos guarde a V.Exc^a..

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

Directoria Parcial dos Indios de Agoas Bellas
12 de Agosto de 1864
Dº. Domingos de Souza Leão
Ilmo. Dignissimo Presidente desta Provincia
Lourenço Biserra Albuquerque Maranhão
Director Parcial

Arquivo Público Estadual: APE-DII, vol. 19, p. 77
Transcrição: Edson Silva (Recife, 10/03/1995)

**Portaria do Juiz Municipal de Buíque,
Antonio Fernandes Trigo de Loureiro**

Ao Escrivão da Provedoria de Capellas, José César de Vasconcelos
Em: 15 de Setembro de 1864

Juiz Municipal de Buíque em 15 de Setembro de 1864

O Escrivão da Provedoria de Capellas certifique ao pé desta o theor da doação de uma parte de terra feita pelos indios da Aldeia de Panema á Nossa Senhora da Conceição da Freguesia de Aguas Bellas, bem como o theor da sentença que julgou procedente a mesma doação. Assim cumpra.

Juiz Municipal e Provedor de Capellas
Antonio Fernandes Trigo Loureiro

Arquivo Público Estadual: APE-DII, vol. 19, p. 78
Transcrição: Edson Silva (Recife, 10/03/1995)

**Autos da Doação de Terras feita pelos Índios de Águas Belas à
Matriz de Nossa Senhora da Conceição**

José César de Vasconcellos, Primeiro Tabelião, Escrivão Vitalício do Civil Crime e Privativo de Provedoria da Villa de Buíque e seo Termo, por sua Magestade Imperial e Constitucional que Deos Guarde e tesetra. Certifico que, revendo em meu Cartório os autos, de que tracta a portaria do Illustricimo Sinhol Dotor Juiz Municipal do Termo, nelle declarei o seguinte: Dis o Sargento Mór dos Índios, mais officiais e soldados presentis da Aldeia de Aguas Bellas, abaixo assignados que desejarão dar esse aumento a Igreja de Nossa Senhora da Conceição da mesma Aldeia de todo arruinada por falta de derredito [sic], e de hum Patrimonio que supra ou concorra para suas dispezas, e gozando os ditos Índios do dominio e direito que tem sobre o terreno em que está edificada a sobredita Matriz, nesta Povoação sedem pela estrada que sai da Povoação para o Jenipapo o terreno que houvel athe encontrar a estrada da casa de Antonio Cuelho, isto é para parte do Nascente, e para o Puente seguirá o mesmo rumo athe o primeiro Riachinho, que está avante da Rua dos Índios, e dali fará quadro para a parte do Norte com a mesma distancia deste ponto voltará pelo lado da Serra a limitarce com a primeira confrontação ficando contudo livre aos mesmos Índios, edificarem e morarem para o futuro sem onus algum de contribuição para a dita Matriz, que só pode exigir de houtros que não sejam os ditos Índios estabelicendoce o foro que para aumento da Matriz judicialmente for arbitrado, e para que seo posto tenha validade para o futuro, requerem os suplicantis que se julguem este por sentença e que se faça esta estenciva aos edificadoris que de presente se axam no gouzo e posse do terreno já limitado salvo sempre os Índios como fica esposto. Por tanto pede a Vossa Senhoria Ilustricimo Senhor Dotor Ouvidor Geral e Corregedor da Comarca assim ha d'diferir e receberá merce. Signal de Crus do Sargento Mor Antonio Beserra por si e sua mulher Rosa Maria. Signal de Crus do Alferis Vericimo Machado por si e sua mulher Ana Luzia. Signal de Crus de Francisco José por si e sua mulher Rosa Maria. Signal de Crus de José Alexandre de Matos por si e sua mulher Maria Arcenia. Distribuída e Autuada Estiver por intendimento do Escrivão Merquiádes Albuquerque: Responda o Director. Panema dois de Fevereiro de mil

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

oito centos e trinta e dois. Albuquerque. Por me parecer justo aprovo a duação dos Indios declarada nesta Povoação vinte e oito de Fevereiro de mil oito sentos e trinta e dois. José Antonio de Barros Director. Autuada e reduza o termo faça concluso. Panema vinte e oito de Fevereiro de mil oito centos e trinta e dois. Albuquerque. Julgado por sentença o termo de duação feita pelos supplicantis do terreno constante do requerimento a folhas para instituição do Patrimonio da Igreja de Aguas Bellas. E para sua inteira validade e firmeza interponho minha authoridade judicial, ficando d'ora indiante obrigados os moradoris que tem edificado, e para o futuro edificarem no predito terreno, ou por outra qualquer forma usufruirem sujeito a pagarem o foro de vinte reis por cada palmo do mencionado terreno dentro de cujos limites poderão também morar edificarem os Indios sem contudo serem sujeitos á taxa estabilicida que será anualmente cobrada por um thisoureiro do Patrimonio da Igreja de inteira probidade e abanado, cuja nomiação pertencer a este Juizo da Procuradoria, ao qual dará conta dos rendimentos e applicação para as obras neceçarias e indispensaveis d'aquela referida Igreja de Aguas Bellas. E para inteligencia de todos seja esta minha sentença publicada e afixada nos lugares publicos da mesma Povoação. Garanhuns quinze de Março de mil oito centos e trinta e dois. Francisco Maria de Freitas Albuquerque. E mas senão continha em dita petição, e sentença constante dos autos de duação que vai bem e fielmente copiado do proprio original a que me reporto. Eu Jozé César de Vasconcellos Escrivão Escrevi
Em fé de Verdade
Escrivão de Provedoria
José César de Vasconcellos

Arquivo Público Estadual: APE-DII, vol. 19, p. 78-80
Transcrição: Edson Silva (Recife, 10/03/1995)

(5) Decreto nº 637 de 20 de julho de 1928

O Governador do Estado, como arbitro, diante das considerações contidas nos memoriaes apresentados pelos drs. Antonio Martins Vianna Estigarribia, representante do Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, e Rafael Xavier, representando o Governo do Estado, sobre a pendencia entre os occupantes das terras do antigo aldeamento do Ipanema, no Municipio de Aguas Bellas, e os descendentes dos indios Carnijós, a quem foram doadas pela carta regia de 5 de Junho de 1705, as terras comprehendidas no alludido aldeamento; considerando, que o direito dos remanescentes dos Indios Carnijós apóia-se em titulo certo e justo; mas, considerando, que durante muitos annos parte das terras do aldeamento tem sido occupada por particulares, que n'ellas possuem benfeitorias, lavouras e pastagens; considerando ainda, que em consequencia da occupação há interesses legitimos a resguardar, resolve baixar seguinte acto:

1ª. Resalvado o patrimonio de N.S. da Conceição de Aguas Bellas, doado pelos indios em 1832, no qual está situada parte da cidade de Aguas Bellas, a area concedida aos indios, comprehendida nos limites do aldeamento do Ipanema, será entregue á administração do Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, para que n'ella residam os descendentes dos Carnijós, de accordo com o regulamento do Serviço de Proteção aos Indios, com as restrições n'este acto determinadas.

2ª. Os actuaes posseiros que, occupam com moradia e culturas effectivas de qualquer natureza lote ou parte de lote sobre o qual não incida nenhuma reclamação de seu dono indio, por haver este morrido ou por outro motivo qualquer, poderão se quizerem, adquiril-o, por pagamento immediato ou em prestações, ao preço local que for calculado por uma Repartição do Estado, não excedendo, porém, de 25 hectares de terras agricolas a area a considerar, podendo ser maior se destinada á criação.

3ª. Os lotes ou partes de lotes, que pertencerem, por indicação escripta do engenheiro que os demarcou ou pela tradição, a algum indio ou descendente de indio, serão anotados como pertencentes a esse indio ou descendente de indio, ficando o ocupante obrigado ao pagamento de arrendamento correspondente á quantidade e qualidade dos terrenos a ocupar.

4ª. Os lotes ou partes de lotes, cujos retentores tenham n'elles culturas de qualquer natureza, serão arrendados a esses retentores, tendo o Serviço de Proteção aos Indios, em igualdade de condições a preferencia, na aquisição das bemfeitorias, quando quizerem d'ellas dispor, não podendo a transação ser feita, em hypothese nenhuma, sem audiencia dessa repartição.

5ª. Os lotes ou partes de lotes que não forem ocupados por culturas serão imediatamente entregues ao alludido Serviço, para n'elles serem localizados os indios desprovidos de terras dando-se tempo, nunca excedente de seis meses, para a retirada do material, inclusive estacas de cercas, que o retentor possua e não queira entregar para indemnisação, não se compreendendo n'este material, madeira ou lenha, cuja extração será prohibida.

6ª. As fontes, isto é, olhos d'agua usados para abastecimento d'agua á cidade, serão consideradas reservas de utilidade publica e, n'uma area rasoavel e determinada, entregues á Municipalidade de Aguas Bellas, com a condição de não permittir ahi, morador ou plantação, salvo a de essencias florestaes.

7ª. A cada indio posto na posse de um lote, será passado o titulo respectivo, com a condição de não fazer sobre esta sua propriedade nenhuma transação.

8ª. Na caatinga e nas costas pedregosas da serra, o Serviço de Proteção aos Indios, ensaiará, mediante plantação de forragens apropriadas e construção de aramados, a criação que for possivel para os indios, organizando, logo que a situação permita, estação de monta para melhoria do gado regional.

9ª. Si em virtude da execução das medidas referidas na condições anteriores, for abandonada alguma casa ou outra bemfeitoria, o seu dono deverá ser indemnizado, mediante avaliação.

10ª. De todas as vendas serão passados os correspondentes titulos; bem como lavrados contractos referentes aos arrendamentos que se fizerem, de accordo com as instruções do Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, e na forma prescripta pelo Codigo Civil.

11ª. Os preços, tanto das vendas, como dos arrendamentos, serão feitos de accordo com as informações das Repartições do Estado, que as poderem fornecer.

12ª. Os arrendamentos, mesmo quando se destinarem ao pagamento dos indios, serão effectuados mediante recibo e rigorosa escripturação, por funcionario designado pelo Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio.

13ª. Os arrendamentos que não se destinarem a pagamento de indios, bem como o producto de venda dos lotes, serão applicados, de accordo com as instruções do Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, em beneficio dos indios, de preferencia em ensino e tratamento de saúde, especialmente o tracoma e opilação.

14ª. Os filhos dos rendeiros e elles proprios gosarão de todos os tratamentos medicos, remedio e ensino ministrados pelo Posto, fundado em Aguas Bellas, extendendo-se esses beneficios á população pobre.

15ª. Salvo as obrigações assumidas nos contractos que assignarem, todas as demais relações dos moradores entre elles e o Encarregado do Posto serão reguladas pelo Codigo Civil e mais leis brasileiras.

16^a. Para completar a area urbana e de accordo com o desenvolvimento que vai tendo a cidade, ser-lhe-á concedida, contiguamente ao perimetro actual, a fachada que fôr combinada por uma comissão em que figurem representantes do Governo Federal, do Governo Estadual e da Prefeitura local, harmonisados os interesses dos indios atingidos pela demarcação.

17^a. Por extincção do Serviço federal, ou emancipação do Posto, todos os lotes que estiverem desocupados e todos aquelles cujos donos não haverem liquidado a sua aquisição, voltarão ao dominio do Estado de Pernambuco estes ultimos para que seja completado o pagamento e expedido o respectivo titulo.

(6) “Termos de cessão” de 20 de setembro de 1928

Termo de cessão de uma area de terra que fazem os indios Carnijós á Municipalidade de Aguas Bellas

Para dar cumprimento á restricção 16^a. Do acto do Senhor Governador do Estado de Pernambuco, n^o 637 de 20 de Julho de 1928, reunidos os abaixo assignados e mais os indios remanescentes dos primitivos “Carnijós”, a quem foram concedidas pela carta regia de 5 de Junho de 1705, as terras do aldeamento do Ipanema, assistidos esses indios, para os effeitos do presente termo, e de accordo com o artigo 6^o do Decreto Federal n^o 5484 de 27 de Julho de 1926, pelo Inspector do Serviço de Protecção aos Indios, Antonio Martins Vianna Estigarribia, foi para elles declarado que, reconhecendo a conveniencia das disposições do referido acto, estão de inteiro accordo, em que sejam cedidas para o patrimonio da cidade de Aguas Bellas, os terrenos compreendidos nas seguintes linhas: a partir de um metro do Cruzeiro da Passagem do Seculo, medido sobre a perpendicular ao meio do lado leste da base até o marco n^o 1, approximadamente Norte, do patrimonio de Nossa Senhora da Conceição de Aguas Bellas, com rumo magnético 47^o N.E., medindo 948 metros; a partir do mesmo ponto com rumo 33^o40' S.E., até a distancia

de 575 metros, 40, onde foi fincado um marco de pedra, proximo á fonte do caminho da Aldeia, junto de um mulungu; do marco considerado, a 192 metros e com o rumo 58° e 20 N.E., na praça que fica aos fundos da Capella de Santa Cruz do Carmo, onde foi fincado o segundo marco; dali rumo 35° S.E., até a distancia de 1095 metros, 20, no alto das Pitangas, onde se collocou o terceiro marco, também de pedra; e a seguir com a extensão de 157 metros e o rumo 45° , 10 , N.E., até a estrada de rodagem para Bom Conselho, onde foi fincado o 4^o marco, também de pedra; desse marco, com rumo de 22° e 30 , N.E., até a distancia de 124 metros 60, onde foi fincado o 5^o marco, no local do Genipapo; e por esta estrada, com 56° e 20 N.O. até a distancia de 256 metros 60, onde foi fincado o 6^o marco; a partir desse marco com rumo 26° e 20 N.O. e a distancia de 298 metros, até proximo de um toco de barauna, onde foi estabelecido o setimo marco; e finalmente d'ali até atingir a linha Leste, entre os marcos ns^o 3 e 4, do patrimonio de Nossa Senhora da Conceição de Aguas Bellas, onde foi fincado o 8^o e ultimo marco, a 149 ms, e 80, com rumo 61° e 20 N.O., este, como todos os outros, de pedra lascada e duas testemunhas, da mesma natureza. Todas as distancias são aproximadas por terem sido medidas a corrente, sendo os rumos magneticos e correspondentes ao dia 5 de Setembro de 1928. Para melhor amarração da aresta concedida, ao patrimonio antigo de Nossa Senhora da Conceição de Aguas Bellas, do ponto inicial do serviço foi feito, além das duas irradiações referidas no começo, uma visada para o marco n^o 2, Oeste do referido patrimonio, com 116 ms 00 e rumo 71° $40'$ S.E. N'essa mesma occasião os referidos indios declararam que doam para o Municipio de Aguas Bellas, o seu actual Cemiterio, accrecido nos fundos de uma superficie de igual frente e 25 metros de fundo, com a condição de n'elle serem enterrados os actuais e seus descendentes, de accordo com os seus ritos, observadas, entretanto, as condições de higiene, gratuitamente e no local de sua escolha. Disseram, mais, os alludidos indios que estão de accordo em conceder uma faixa de 20 metros 00 de largura segundo o rumo 35° S.E. em toda a extensão da linha d'esse rumo de modo a constituir uma avenida na qual só o lado da cidade ficará sob a jurisdição do Municipio, e por todos os presentes foi dado, por aclamação a essa Avenida o nome de “Estacio Coimbra” em homenagem ao Governador que solucionou justa e definitivamente a antiga questão das terras do aldeamento do Ipanema. Assignam o

presente termo, além dos representantes do Governo Federal, Estadual e Municipal e do Coronel João Nunes, a rogo dos índios Fernando Luna e Manoel Sarapó, delegados pelos seus companheiros para representá-los n'esta cerimonia, pessoas gradas desta cidade e as testemunhas abaixo mencionadas. Aguas Bellas, 5 de Setembro de 1928. Assignados: Antonio Martins Vianna Estigarribia, Rafael Xavier, José Lourenço de Oliveira, João Nunes, Salustiano Cavalcante de Siqueira, Cezar Montezuma de Oliveira, Joaquim José Guimarães, Américo Ferreira de Araujo, Olegario Florentino dos Santos; como testemunhas: o vigario Padre Emilio Bousquet, Adalberto Baptista Vieira, Juiz de Direito; Manoel Florentino Correia de Araujo, Juiz Municipal; Nestor dos Santos Selva, Promotor Publico; Marcio José de Albuquerque, Delegado de Policia; José Alves de Souza; Luiz Ignacio Ferreira. Reconheço verdadeira e do proprio punho as firmas retro e supra dos Doutores Antonio Martins Vianna Estigarribia, Rafael da Silva Xavier e dos Coroneis José Lourenço de Oliveira Marques, João Nunes, Salustiano Cavalcante de Siqueira, Cezar Montezuma de Oliveira, dos Capitães Joaquim José Guimarães, Americo Ferreira de Araujo, Olegario Florentino dos Santos e das testemunhas, Padre Emilio Bousquet, Doutores Adalberto Baptista Vieira, Manoel Florentino Correia de Araujo, Nestor dos Santos Selva, Marcio José de Albuquerque, José Alves de Souza e Luiz Ignacio Teixeira, por ter d'ellas conhecimento; dou fé. Aguas Bellas, 20 de Setembro de 1928. Em testemunho de verdade o 1º Tabelião Publico – Assignadas: Flavio Marques Wanderley. Estavam devidamente inutilizadas duas estampilhas federaes, uma de 400 rs e outra de 600 rs. Confere com o original – O Copista: Rubem da Silva Gueiros 2º escripturario da Diretoria Geral de Estatísticas. Visto. A. Estigarribia. Visto Rafael Xavier. Copiado fielmente pelo Secretario da Prefeitura – Pedro da Silva Melo.

Bibliografia

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

Bibliografia

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

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

Cultura, identidade e território no Nordeste indígena

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

Os autores

Áurea Fabiana A. de Albuquerque Gerum

Graduação em Ciências Econômicas pela UFPE (1995), mestrado em Economia pela UFPE (1999) e doutorado em Economia Agrícola (Dr. Sc. Agr.) pela Universität Hohenheim, Stuttgart, Alemanha (2006). Atualmente é pesquisadora da Embrapa – Mandioca e Fruticultura, atuando principalmente nas áreas de economia agrícola, análise de rentabilidade de sistemas agropecuários e avaliação de impactos socioeconômicos e ambientais. E-mail: aurea_de_albuquerque@yahoo.de

Carla Siqueira Campos

Graduação em Ciências Biológicas pela Universidade Santa Úrsula (2000), especialização em Análise e Avaliação Ambiental pela PUC-RJ (2002), mestrado em Antropologia pela UFPE (2006). Atualmente é doutoranda em Planejamento Urbano e Regional na UFRJ. E-mail: carla06_dh@hotmail.com

Eliana Gomes Quirino

Licenciatura em Ciências Sociais pela UFCG (2001), bacharelado em Ciências Sociais pela mesma instituição (2006), mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN (2006). Eliana faleceu na noite de 16 de outubro de 2011 em sua residência em Campina Grande (PB).

Miguel Foti

Mestre em Antropologia pela UnB (1991). Funcionário da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e atualmente antropólogo da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) da Funai/Brasília. E-mail: miguel.foti@funasa.gov.br

Peter Schröder

Formado em Antropologia (Etnologia) pela Philipps-Universität Marburg, pela Universität zu Köln (Magister Artium em 1988) e pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Dr.phil. em 1993). Professor do Departamento de Antropologia e Museologia (DAM) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPE. E-mail: pschroder@uol.com.br

Sérgio Neves Dantas

Graduação em Engenharia pela UFRJ (1983), mestrado em Ciências (Antropologia Social) pelo Dartmouth College, NH, EUA e pela USP (1995) e doutorado em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUC-SP (2002). Atualmente é professor na UFCG. E-mail: snowdantas@gamil.com

Werner Doppler

Chefe do Departamento “Farming and Rural Systems in the Tropics and Subtropics”, Universidade de Hohenheim, Stuttgart, Alemanha. E-mail: Doppler@uni-hohenheim.de

Wilke Torres de Melo

Indígena do povo Fulni-ô, nasceu em Águas Belas. Graduação em Ciências Sociais, com ênfase em Sociologia, pela UFRPE (2008). Está realizando pesquisa de dissertação sobre o tema “Instituições e organizações indígenas: estudo do sistema político Fulni-ô”. E-mail: wilkemelo@yahoo.com.br

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

FORMATO

15,5 x 22 cm

TIPOGRAFIA

Garamond

PAPEL

Capa em Triplex 250g/m²

Miolo em Offset 75g/m²

Montado e impresso na oficina gráfica da



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 | Várzea, Recife - PE CEP: 50.740-530

Fones: (0xx81) 2126.8397 | 2126.8930 | Fax: (0xx81) 2126.8395

www.ufpe.br/edufpe | livraria@edufpe.com.br | editora@ufpe.br