

Dialética da Redemocratização e Etnogênese: Emergências das Identidades Indígenas no Nordeste Contemporâneo

Marcondes de Araújo Secundino¹

*“Qualquer coisa que a filosofia possa fazer para liberar um pouco nossa imaginação é de grande serventia política, pois, quanto mais livre for a imaginação do presente, maior será a probabilidade de que as práticas sociais futuras sejam diferentes das passadas”
(Richard Rorty).*

Introdução

Como qualquer outra coletividade social, os grupos indígenas estão situados num determinado ponto de referência, neste caso, a região Nordeste. Este ponto oferece-lhes condições de produção singular de sua história, ao mesmo tempo em que lhes posicionam desfavoravelmente na formação social regional. Formação esta marcada pela herança e predomínio da propriedade privada, definidora de uma estrutura de poder hegemonicamente patriarcal no Brasil contemporâneo.

Essa estrutura, ao persistir, delibera seus dispositivos de poder e de administração estratégica do espaço regional, contendo as transformações históricas e achatando as identidades indígenas. Nessa estrutura de poder encontram-se os intelectuais (produtores de conhecimento), os representantes das entidades não-governamentais, da igreja, bem como das elites que se fazem representar no Estado, recebendo as demandas e elaborando as políticas de identidade. Talvez, dentro desse eixo argumentativo seja possível encontrar pistas de reflexão sobre os *poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo* (Oliveira, 1998).

¹ Professor substituto do Departamento de Ciências Sociais da UFPE, Pesquisador colaborador da Fundação Joaquim Nabuco e Membro da Anai-Recife.

Por outro lado, ressalte-se que a mobilização política dos povos indígenas do nordeste dos últimos anos aponta para o questionamento da produção de conhecimento hegemônica no sentido mais amplo do termo (ciência e política), e que, portanto, o processo de etnogênese ou de afirmação de suas identidades tem se pautado fundamentalmente pelas *viagens da volta* (Oliveira, 1994), cruzando destinos e crenças entre indivíduos pertencentes a essas coletividades através de conexões ritualísticas, num *circuito de trocas ancestrais* e de *viagens de lideranças* em busca de direitos (Arruti, 1999).

Tais conexões e viagens proporcionaram aos índios levantar aldeias e criar laços de solidariedade fortemente marcados na sua memória pelas práticas de expropriação territorial e pelo sentimento de compartilharem entre si a crença em um destino comum. Marcas a que foram submetidos pelas políticas de colonização, obrigando-os a experienciar um constante processo de territorialização. Processo este que segundo Oliveira (1999) implica numa reorganização social para os grupos indígenas a partir da:

i) a criação de uma nova unidade socio-cultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira, 1999:20).

Territorialização e Sentimento Étnico

A experiência brasileira quanto à produção de conhecimento voltada para a compreensão dos grupos indígenas foi e é marcada em larga escala pelas variantes dos *Estudos de Aculturação* e das *Áreas de Fricção Interétnicas*. Estudos e projetos influenciadores tanto das estruturas de conhecimento quanto do cotidiano das ações político-administrativas.

Tais influências no decorrer dos acontecimentos históricos demonstraram uma forte conotação negativa para os grupos indígenas do Brasil contemporâneo quanto à afirmação de suas identidades, mais especificamente para os indígenas do

nordeste, por terem sido submetidos ao intenso convívio com não-indígenas. Sendo o nordeste a mais antiga região de colonização do país.

Esse convívio ao mesmo tempo em que forjou a mistura administrada pelas elites coloniais, imperiais e republicanas voltada para a negação da diferença étnica, possibilitou, no século passado, a sua revelação através do processo de mobilização e reelaboração cultural deflagrada pelos próprios índios do nordeste. Reelaboração capaz de explicitar a especificidade sócio-histórica desses indígenas na região e a qual os conceitos de etnogênese e de territorialização procuram compreender a partir das transformações históricas. Diferentemente dos estudos acima mencionados que preconizam o desaparecimento dessas populações indígenas a partir da aferição do grau de integração do ponto de vista da sujeição e/ou dependência econômica continuada dessas ao imperativo hegemônico ocidental ou à sociedade envolvente.

Seguindo à perspectiva adotada, nos ares ultramarinos de outrora, imagens, discursos e memórias dos *engenhos anti-modernos* foram tecendo a *invenção* da região Nordeste. Território *imagético-discursivo* que surge enquanto região no cenário nacional em 1917 e ganhando *visibilidade* e *dizibilidade* através da formação discursiva nacional-popular. Região entendida enquanto:

Noção fiscal, administrativa, militar (vem de regere, comandar). Longe de nos aproximar de uma divisão natural do espaço ou mesmo de um recorte do espaço econômico ou de produção, a região se liga diretamente às relações de poder e sua espacialização; ela remete a uma visão estratégica do espaço, ao seu esquadrinhamento, ao seu recorte e à sua análise, que produz saber. Ela é uma noção que nos envia a um espaço sob domínio, comandado. Ela remete, em última instância, a regio (rei) (Albuquerque Jr, 1999:25).

Os tecelões deste território ou região, as elites culturais, políticas e econômicas dos engenhos nordestinos tinham como finalidade a disputa pelo poder com as elites do sul. Essa disputa significava a possibilidade destes tecelões ampliarem seu campo político-cultural na esfera nacional, afirmando os *traços culturais regionais nordestinos como expressão autêntica da brasilidade*.

Essa disputa foi delineando a face geopolítica do Brasil República num momento histórico onde se imperava o *dispositivo de nacionalidades*, configurando

entre as partes envolvidas uma busca de *autenticidade* do nacional a partir de traços culturais regionais. Para efeito de ilustração poderíamos mencionar os estudos modernistas dos anos 20, de Mário de Andrade em São Paulo e, nos anos 30 em Recife, os estudos regionalistas de Gilberto Freyre.

Segundo Albuquerque Jr., a funcionalidade destes dispositivos de nacionalidade tece a formação hegemônica interpretativa nacional-popular a qual tem a possibilidade de fornecer elementos ou dispositivos da historicidade e das estratégias de poder das elites em disputa:

Na história da luta em torno dos conceitos de nação e de região, em torno dos conceitos de cultura nacional, regional e internacional. É a história da luta, em torno da idéia de identidade nacional e regional, de identidade cultural. Foi em torno destas idéias mestras que emergiu, no Brasil, um conjunto de regras de enunciação que chamamos de formação discursiva nacional-popular e todo o dispositivo de poder que a sustentou, que chamamos de dispositivo de nacionalidades, em torno dos quais, por sua vez, se desenvolveu grande parte da história brasileira, entre as décadas de vinte e sessenta (Idem, 27).

Tendo a *invenção do Nordeste*, por conseguinte, ocorrido em 1917 enquanto instrumento de disputas políticas, culturais e econômicas das elites, *território comandado*, a emergência do sentimento étnico indígena desta região, ou o processo de etnogênese, inicia-se em 1926 com a intervenção do Estado brasileiro através do SPI – Serviço de Proteção aos Índios – em resposta às demandas indígenas.

Este órgão federal criado em 1910 e subordinado inicialmente ao Ministério da Guerra e, posteriormente, ao da Agricultura, Indústria e Comércio² oficializa a identificação dos Índios Fulni-ô como os *autênticos* do nordeste. Reconhece o direito de posse do antigo aldeamento do Ipanema (1705), localizado no município de Águas Belas, estado de Pernambuco, construindo ali em 1928 o primeiro Posto Indígena (PIN) – Gal. Dantas Barreto.

Em *discurso*, a política indigenista oficial justificava suas ações tendo como escopo principal à execução de um *ato pedagógico* que garantiria aos indígenas um processo gradual e menos traumático de *aculturação* rumo à *sociedade nacional do*

² Mudança que proporcionou um deslocamento no campo indigenista oficial de índios como vigilantes de fronteiras para produtores agrícolas. (Cunha, 1998)

trabalho, bem como a salvação do extermínio; na *prática*, executava sua expansão de fronteiras econômicas, o *mercado fundiário tutelado* (Peres, 1999) e a política ideológica de integração nacional.

Estratégia que tinha por base a execução do poder tutelar de “conceder” aos grupos indígenas o direito *originário* da posse das terras e da assistência diferenciada, porém, a partir da *autoclassificação de critérios de identificação*. Característica esta esclarecedora do projeto em exercício: o de continuidade do mandonismo colonizador de face romântica e populista.

Segundo Sidnei Peres,

o espaço definido para a atuação do SPI correspondia àquilo que ficou conhecido na literatura especializada como uma frente de expansão ou fronteira agrícola. Porém isto não significa a ausência de um trabalho acumulado de dominação imposto aos grupos indígenas nos cenários interativos no nível local. Os inspetores tiveram de articular-se de diversas formas às agências já estabelecidas, para impor o seu monopólio de agir e falar em nome dos índios (1999:50)

Continua o autor ressaltando que,

O assentamento de trabalhadores nacionais nas áreas porventura doadas para a localização de índios era pensado como ato pedagógico – com vista à sedentarização dos índios – e também como um modo de controlar a ocupação fundiária nos arredores dos postos do SPILT³. Não podemos esquecer que as expedições tinham como uma de suas tarefas fundamentais a integração do espaço recortado como âmbito de sua ação...

Nacionalizar era tecer uma ampla rede de controles estatais sobre populações e espaços até então inacessíveis (Idem, 51 – grifo nosso).

Essas ações do aparato jurídico-administrativo caracterizavam o Estado neste século constituindo o mercado fundiário tutelar e tendo por objetivo: implantar postos indígenas com o intuito de moralizar os sertões, *extirpar os vícios da população*

³ Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.

sertaneja; e impor um regime estatal de repressão da força de trabalho de pequenos produtores rurais (Idem, 53).

Como desfecho dessa ação do poder estatal ficava evidente o interesse do Estado no início do século XX, ou seja, “postos e povoações indígenas funcionariam como verdadeiros centros agrícolas, que também expressavam este projeto de criação de um campesinato tutelado, onde a figura administrativa do inspetor exerceria o papel de patrão no poder político local” (Idem, 53).

Retornando a Albuquerque Jr. e a perspectiva da invenção, a formação *imagético-discursiva* que inventou a região nordeste se efetivou em 1917 e teve como elemento fundante imagens e discursos de natureza nacional-popular. Essas imagens e discursos fixaram-se em ações, práticas e instituições sociais deixando marcas na realidade sócio-histórica dessa região, produzindo sempre novos significados ou pontos nodais se aplicarmos a terminologia de Laclau & Mouffe (1989).

As imagens e discursos da formação *imagético-discursiva* nacional-popular, produzidos pelos intelectuais no seu contexto/posição ocupada, têm como significados a busca de elementos pertencentes ao que se denomina de *cultura popular*⁴ para, em seguida, determinar a “originalidade” do caráter ou identidade nacional. *Nacional* por objetivarem produzir imagens e discursos formadores da nação e, *popular*, por buscarem uma essência representativa da brasilidade nas práticas sociais e manifestações culturais folclorizadas dos segmentos menos favorecidos da sociedade brasileira. Práticas e manifestações filtradas e eleitas pelas elites no âmbito do Estado como representativas da região e/ou nação.

Para esses intelectuais,

a origem da nacionalidade é buscada na história de cada região. As lutas regionalistas atravessam a leitura da história do Brasil, que é feita para estabelecer a prevalência de uma área e de um “tipo regional”, na construção da nação e de seu povo. Nessa leitura, parte-se quase sempre das questões e características atuais de cada espaço, para buscar suas raízes no passado. Produz-se toda uma mitologia em torno da origem de cada região e da nação, em torno de fatos históricos e pessoas que são afirmadas como precursores da nacionalidade,

⁴ Para se aprofundar neste tema ver Ortiz [1985] 1994; Bosi [1986] 1991; Chaui [1986] 1993; Albuquerque Jr (1999).

como heróis fundadores do Brasil. Estes mitos lançam mão da memória histórica de cada área, das manifestações folclóricas, das narrativas populares e da memória pessoal de seus autores. Cada região é esse conjunto de fragmentos imagéticos e enunciativos, que foram agrupados em torno de um espaço, de uma idéia inicialmente abstrata de região (Albuquerque Jr., 1999:101)

Diante do exposto pode se compreender que o caso do Nordeste Indígena brasileiro foi também fundado a partir da formação discursiva nacional-popular influenciadora da produção do conhecimento voltada para a problemática indígena em processo de territorialização e, conseqüentemente, para a política indigenista oficial por mais de seis décadas no Brasil, entre 1920 e 1990.

A formação nacional-popular terminou por possibilitar rachaduras históricas precedentes ao controle das elites, principalmente no período de redemocratização brasileiro. Mesmo colocando em execução seu projeto de desenvolvimento expansionista do *mercado fundiário tutelar* e da ideologia da integração nacional, possibilitou também uma correlação de forças sociais antagônicas permitindo uma *convivência* no espaço da política para os índios *remanescentes emergentes* reivindicarem seus direitos.

Com essa formação discursiva nacional-popular emergiu o imaginário oligárquico populista presente na literatura e nas artes eruditas e até mesmo no pensamento científico, persistindo em reconhecer o índio dentro de um conjunto de imagens arquetípicas baseadas em,

habitantes da mata que vive em bandos nômades e anda nu, que possui uma tecnologia muito simples e tem uma religião própria (distinta do cristianismo). Os elementos fixos que compõem tal representação propiciam tanto a articulação de um discurso romântico, onde a natureza humana aflora com mais propriedade no homem primitivo, quanto na visão do selvagem como agressivo, cruel e repulsivo (Oliveira, 1994).

Essa ambigüidade presente na realidade indígena nordestina permitiu uma contradição entre as *remanescentes mentalidades oligárquicas regionais* e os índios. Contradição que comporta ao mesmo tempo a execução de fronteiras econômicas

e a *culpabilidade cristã*, possibilitando *exorcizar os pecados* resgatando os índios de um passado pretensamente fixo através do mito de origem e da autoclassificação, reconhecendo a identidade indígena como categoria genérica jurídico-administrativa: circunscrevendo-os, aldeando-os, *tornando-os cristãos novos possuidores de almas*, enfim, protegendo os índios seja por tutela missionária ou estatal, procedimento denominado por Siqueira (1990) de instituto da circunscrição.

Essa contradição e ambigüidade abriram importante precedente para os povos indígenas do nordeste. Abertura que possibilitou o processo de etnogênese⁵ que “abrange tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas” (Oliveira, 1999:18). Mas proporcionou também um cenário marcado pelo conflito fundiário entre as elites colonizadoras, questionadoras da existência dos índios nesta região, e os índios quando na busca dos seus direitos ao reconhecimento e ao território social no seio do Estado Nacional.

Como uma das regiões mais antigas de colonização na formação nacional, com uma malha fundiária definida há mais de dois séculos herdada das benesses da coroa, o nordeste traz especificidades para história indígena.

A colonização nessa região engendrou fluxos culturais para a *mistura* entre índios e não-índios em decorrência das políticas ultramarina e estatal republicana promovendo relações interétnicas, possibilitando às elites a articulação do discurso questionador da existência indígena. Sugerindo, por assim dizer, que essa população encontra-se num processo de *perda cultural* e de *traços fenóticos*, exibindo pouca distintividade cultural em relação à população regional e indígena amazônica.

Os sentidos e significados deste discurso foram elaborados tanto pela *produção do conhecimento etnográfico* hegemônico quanto pelas *políticas ultramarina e republicana*, legitimadas pelo discurso científico promotores de políticas monolíticas de identidade tendo como objetivo a integração dos índios à sociedade nacional do trabalho⁶, ou seja, *apagamento desses indígenas da história*. Sufocando, por conseguinte, a pluralidade, a diversidade, a diferença.

Esta especificidade decorrente da produção do conhecimento aliada à política indigenista oficial, de característica reativa e defensiva em relação à diversidade,

⁵ Trabalhos produzidos a partir da formação discursiva da situação histórica na qual tem como eixo e/ou problemática central os estudos intersocietários calcados na relação da etnicidade e territorialização no Brasil: Baptista, 1992; Peres 1992; Paiva e Sousa, 1992; Barreto Filho, 1993; Grünwald, 1993; Valle, 1993; Martins, 1994; Brasileiro, 1996; Arruti, 1996.

recai com peso num dos elementos-chave constitutivos da identidade indígena no nordeste, a saber: a *questão fundiária*. A mesma apresenta-se no campo político de negociação como mola propulsora de conflitos e disputas entre as elites e os índios.

É preciso mencionar que no Brasil, em especial no Nordeste, terra significa honra e poder patriarcal. Significa espaço onde se arregimenta *compadres* e acumula poder político e econômico reservado exclusivamente à administração das elites locais que aportaram nesses ares através das benesses européias colonizadoras. Este perfil oligárquico foi formador da estrutura de poder regional configurador de uma formação fundiária concentradora e anti-democrática, baseada na propriedade privada e alicerçada por uma de suas instituições pilares, a família (Siqueira, 1990).

Retomando a questão da etnogênese indígena contemporânea, realizando uma incursão na experiência acontecida desta região ou, mais objetivamente, na administração colonial e imperial por que passou o Nordeste, o terreno histórico que mobilizou a produção dessas identidades étnicas – a etnicidade – e a caracterização de uma indianidade, *decorrente da atuação/presença histórica do órgão tutor que determina um modo de ser balizado nas relações político-econômicas diferentemente do modo de ser resultante do arbitrário cultural de cada povo* (Oliveira, 1988).

Antes desta incursão, deve-se ressaltar a variação/invenção que os conceitos de cultura e identidade passaram no decorrer da história. Ou seja, levando-se em consideração que estes conceitos sofreram variação no tempo e no espaço pode-se afirmar que seus significados se redefiniram e ofereceram diferentes sentidos de acordo com a dinâmica do contexto histórico, configurado pelas disputas dos grupos sociais em interação, no caso, os produtores de conhecimento.

Seguindo o raciocínio de Sodré (1988), apresentaremos três variações do conceito de cultura produzidas no tempo e no espaço as quais estamos denominando de primeira, segunda e terceira invenção. Para, em seguida, demonstrar a historicidade da estética dos cruzamentos interétnicos acontecida e forjada administrativamente no Nordeste Indígena. Entendendo cultura como resultante de práticas de organizações simbólicas, produção social de sentidos e que, sobretudo, relaciona-se com o real.

A primeira invenção foi forjada no século XIV. Nesse momento cultura emerge como significado de modernidade. Esse legado apresenta cultura como

⁶ Concepção superada com a Constituição de 1988 mas que alguns segmentos políticos e científicos tentam manter.

verdade cristã universalizante, liberalismo político e pensamento racional/científico ordenador da realidade.

O conceito de cultura, na segunda invenção, toma outro sentido hegemônico. Nos séculos XVI e XVII esse conceito adquire o significado de progresso capitalista. Seu sentido, por conseguinte, é composto de progresso enquanto desenvolvimento técnico, de capitalismo enquanto sistema político e de civilização enquanto significado do *Novo Mundo Ocidental*. Significados que se tornaram possíveis a partir da relação de dominação da Europa sobre a África, processo social que foi dinamizado pelas relações políticas e econômicas. Relações de poder configuradora de situações que proporcionaram emblemas sociais necessários à construção da identidade ocidental a partir do *tráfego de escravos e da diáspora negra* (Sodré, 1988:07).

Emblemas sociais “necessários” à construção de uma “identidade superior”, civilizada, que se adapta facilmente às transformações do sistema capitalista e do progresso técnico por ele proporcionado, em detrimento de uma “identidade inferior”, escrava, imputada pela formação discursiva hegemônica a qual dá suporte e imprime sentidos valorativos justificadores da inferioridade – inadaptabilidade de determinadas práticas sociais para o novo mundo – de determinados grupos sociais, no caso a coletividade negra. Sentidos e significados que favoreceram a manutenção do poder dominante.

Com isso podemos entender que o processo de constituição de identidades é relacional, precisa-se de um *Outro*, do diferente para se estabelecer relações sociais e de poder determinando regras no jogo humano e hierarquizando as sociedades.

A partir do século XVIII emerge a terceira invenção de sentidos para a palavra cultura. Ela adquire uma dimensão de significação social e passa a ser sinônimo de fronteiras, a estabelecer categorias de pensamento, a justificar as mais diversas ações e atitudes e a instaurar doutrinariamente o racismo. Substancializando e procurando naturalizar seus sentidos ou ocultar suas estratégias de acordo com os interesses hegemônicos. Como menciona Sodré,

Os vinte milhões de negros exilados da África para as Américas foram imprescindíveis à acumulação primitiva do capital europeu. E isto encontrava sua legitimação nos imperativos da Verdade Seduzida pela cultura, “invenção” exportada da Europa para as elites

coloniais a partir do século XVIII. Desde então, essa palavra/idéia tem estado no centro de projetos, obras, ciências, tal é o poder da crença que nela se deposita (Idem, 08)

O que podemos depreender deste discurso é que a civilização ocidental construiu um grandioso instrumento de poder a partir da invenção dos sentidos de cultura. Utilizando-se dele, passa a ocultar estrategicamente a história de sua “invenção”, os interesses e anseios divergentes que colidem entre coletividades sociais distintas no processo social, bem como tentam imprimir no conceito de cultura significados estáveis, naturalizantes. Esses aspectos constituem, por conseguinte, os instrumentos de poder nas sociedades modernas. Ressalta Sodré que,

É preciso não esquecer, assim, que os instáveis significados de cultura atuam concretamente como instrumentos das modernas relações de poder imbricadas na ordem tecno-burocrática e nos regimes políticos, e de tal maneira que o domínio dito “cultural” pode ser hoje sociologicamente avaliado como o mais dinâmico da civilização ocidental (Idem, 08).

Sendo assim, prossegue o autor, *cultura designará o modo de relacionamento com o real, com a possibilidade de esvaziar paradigmas de estabilidade do sentido, de abolir a universalização das verdades, de indeterminar, insinuando novas regras para o jogo humano (Idem:10).*

É com essas implicações que as *tradições inventadas* (Hobsbawn, 1997) emergem, adquirem legitimidade e ganham força explicativa em contextos históricos específicos. Como por exemplo, com a reinvenção das identidades indígenas do nordeste. Por tradições inventadas,

entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (1997:09).

Processo a que está intimamente relacionada a etnicidade ou produção do sentimento étnico. Invenção das tradições e etnicidade, ressalte-se, são processos distintos, porém complementares. A etnicidade representa um processo mais específico característico dos grupos étnicos e a invenção das tradições, um processo social mais amplo que por vezes pode englobar esses grupos e suas invenções.

Ao adentrar na questão específica da etnogênese no nordeste, faz-se necessário enfatizar os processos históricos que ocasionaram a *estética dos cruzamentos entre índios e não-índios nesta região*, seus dispositivos de variação e a pretensão das elites de ocultar as suas estratégias de poder necessárias à compreensão da emergência das identidades indígenas no Nordeste contemporâneo.

O período colonial forjou a estética dos cruzamentos administrativamente incentivados ocasionando três processos de *mistura* entre índios e não-índios, demonstrando claramente os interesses aliancistas da igreja com a coroa portuguesa no Sertão do São Francisco. Esses processos foram ativados pelas missões religiosas dos séculos XVII e XVIII, respectivamente, com os Aldeamentos Missionários e o Diretório dos Índios.

A primeira das misturas teve como característica a força de atração, a sedentarização e catequização das diferentes famílias étnicas circunscritas em aldeamentos. Política administrativa da igreja que formou uma complexa árvore genealógica entre os grupos indígena da região, acomodando diferentes crenças e culturas, bem como disciplinando os índios para o trabalho agrícola. Aspectos que evidenciam os interesses da igreja para atender as determinações da coroa: a conquista territorial e a produção econômica regional (Oliveira, 1999:22).

Os dispositivos desta mistura têm como significado a igreja católica como forte e importante instrumento da política colonial, sendo o sertão do São Francisco uma das fontes de sustentação financeira e de expansão territorial. Fica patente, por conseguinte, a preocupação de articulação com o mercado no que se refere à expansão territorial e, quanto à cultura indígena, um *sentimento missionário preservacionista e salvacionista cristão justificador das ações administrativas*.

O Diretório dos Índios, como segunda mistura, foi uma das tentativas das mais audaciosas podendo ter trazido consequências mais drásticas para os índios não fosse o caráter extensivo das fazendas de gado, a baixa densidade populacional e o baixo fluxo migratório no sertão do São Francisco do nordeste brasileiro. Ao fixar colonos brancos nos limites dos antigos aldeamentos indígenas estimulou

casamentos interétnicos com propósitos assimilacionistas dos índios à sociedade nacional. Fato que ocasionaria no futuro próximo o fim da população indígena na região.

Na verdade o que aconteceu foi que,

Sem existir fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões que as mantinham como de posse comum, ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santo padroeiros ou a acidentes geográficos (Oliveira, 1999:23).

A terceira das misturas ocorreu com a Lei de Terras de 1850, no período Imperial. Essa foi certamente a mais drástica das misturas. Governos provinciais declaram extintos os antigos aldeamentos indígenas incorporando-os a administrações locais, comarcas e municípios em formação; é o momento em que os pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam suas glebas de terras ou, através de arrendamentos, exerce controle em parcelas significativas de terras indígenas no nordeste. Momento também em que ocorre a promoção de regularização de propriedades rurais para os segmentos não-indígenas (Oliveira, 1999:23).

Essas ações administrativamente conduzidas pelo poder aliancista das elites colonizadoras acarretaram essas três misturas no decorrer dos séculos XVII até final do XIX entre índios e não-índios, possibilitando na virada do século XIX para o XX o primeiro movimento de territorialização no Nordeste Indígena brasileiro contemporâneo, explicitando a contradição da política indigenista oficial do século XX, resultante dos significados e da herança das políticas colonial e imperial, ao mesmo tempo em que revelou a capacidade de articulação dos povos indígenas desta região para emergirem na esfera pública. Entretanto, como resultado desse empreendimento aliancista, no início deste século,

Já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos dos seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “índios misturados” de

que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”. Foi nessa condição, por exemplo, que uma equipe do antigo Instituto Nacional do Folclore, na década de 1970, visitou o antigo aldeamento de Almofala, filmando e gravando a realização do “torém”, ritual mais importante dos índios Tremembé (Oliveira, 1999:24).

Mas como resposta a este dispositivo de poder que pretendia apagar os índios de sua história, ocorreu uma correlação de forças onde eles obtiveram sua primeira conquista na década de 1920 com o reconhecimento, por parte do governo de Pernambuco, das terras do antigo aldeamento de Ipanema, em 1928, ficando sob a tutela do SPI. Esse processo de territorialização, na verdade,

Operou como mecanismo antiassimilacionista, criando condições supostamente “naturais” e adequadas de afirmação de uma cultura diferenciadora, e instaurando a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente. Apesar da última ressalva do decreto, que fazia parte das finalidades declaradas da política indigenista oficial, a intenção de tutores e tutelados nunca caminhou na direção da total assimilação e da eliminação da tutela (Oliveira, 1999:24).

Em 1940 ocorre o segundo movimento de territorialização. Mais oito grupos indígenas emergem na esteira do Estado brasileiro caracterizando a continuidade do movimento e da reivindicação dos índios do nordeste. Entre as décadas de 1950 e 1960 estranhamente não se registra nenhuma reivindicação por parte dos índios. Fato que nos possibilita perguntar se existe ruptura ou continuidade no processo histórico de emergência étnica indígena na região, haja vista o período de regime autoritário vivenciado no Brasil.

Como terceiro movimento de territorialização, em 1977, assiste-se ao processo de continuidade das emergências indígenas. Deste ano até 1998 mais 28 grupos reivindicaram e consolidaram seu reconhecimento perante o Estado (Arruti, 1998).

Em decorrência dessa dinâmica de recuos e avanços no campo indigenista e com as *misturas* e os *processos de territorialização* no nordeste, tanto a ação da política indigenista oficial quanto os estudos da etnologia clássica persistem em não

vislumbrar os índios desta região, respectivamente, como objeto de ação jurídico-administrativa nem como unidades de análise passíveis de serem estudadas, contrariando, por assim dizer, o processo histórico das emergências étnicas indígenas impulsionadas pelos próprios índios.

Desta persistência inscrita nos estudos etnológicos e na política indigenista oficial ocorre um suposto desaparecimento dos índios do nordeste brasileiro. Por um lado, justificado pela “falta de interesse” por parte da agência indigenista oficial e dos estudos do contato, por outro, confirmada a intencionalidade das ações administrativas dos séculos anteriores que impulsionaram os índios à comunhão nacional, ao seu desaparecimento. Prática e intencionalidade marcante na memória dos povos indígenas prejudicando por um longo período histórico a visibilidade e a convivência dos índios na contemporaneidade, mas o qual revelou a capacidade destes para detonarem no espaço público o processo de etnogênese no nordeste indígena brasileiro contemporâneo.

Etnogênese e a Dialética da Redemocratização

Quanto a maior visibilidade deste processo de etnogênese no nordeste ter ocorrido nos fins da década de 1970, talvez se explique pelas sucessivas lutas da sociedade civil organizada⁷ no Brasil naquele momento, entre elas, os indígenas e seus aliados com pulsações políticas do desejo voltadas para consolidar os ideais democráticos, os direitos civis e políticos alijados pela experiência autoritária brasileira no período da ditadura militar.

Em 1974, segundo Pereira (1985), foi o momento em que configurou o período da *dialética da redemocratização e da abertura*. Esse período de redemocratização no Brasil expressou um campo político clivado entre a abertura, planejada e controlada pelo governo, formado pela *tecnoburocracia militar* aliada ao *capital industrial*, que tinha como projeto de sociedade uma racionalidade autoritária e desenvolvimentista; por outro lado, a dialética da redemocratização, como expressão da sociedade civil insatisfeita com as condições políticas e econômicas

daquele momento. Caracterizou-se como um período que *ao mesmo tempo em que é um real processo de transição para democracia é uma estratégia de sobrevivência do regime militar autoritário. É um processo contraditório, uma dialética entre as demandas de redemocratização da sociedade civil e a estratégia procrastinatória de abertura* (Pereira, 1985:106).

Como tentativa de controlar o sistema transitório, o regime militar forja o *pacto social populista* que consiste na implantação de um projeto de:

lei salarial de 1979, no aumento da distribuição de terras a posseiros através do Instituto Nacional de Reforma Agrária (obviamente, sem realizar qualquer reforma agrária), na redução para cinco anos do prazo de usucapião de terras ocupadas por posseiros, nos subsídios à agricultura e no aumento das despesas de consumo social, particularmente em habitação e eletrificação urbana e rural (idem:122)

A sociedade civil organizada, por sua vez, direciona sua reivindicação pela democracia através dos movimentos sociais e populares influenciados pela igreja católica que desde os anos 60 passara por significativas transformações políticas internas (Idem:140).

Pois, com a declaração “Pela Liberação do Indígena”, *slogan* da reunião de Barbados em 1971, organizada pela igreja católica, obteve-se uma repercussão que provocou redimensionamento na prática indigenista oficial e missionária, proporcionando além de uma reflexão sobre as mesmas, a mobilização da sociedade civil com a criação de organizações não-governamentais voltadas para a defesa dos direitos indígenas. Esse contexto, todavia, possibilitou articulações e conexões políticas dos povos indígenas com seus aliados nacional e internacional. Fato que deu maior visibilidade aos indígenas exatamente no período da dialética da redemocratização e da abertura da sociedade brasileira.

Retornando ao primeiro movimento de territorialização ou da emergência indígena (1920-1940), que teve um papel fundamental para acionar esse processo de etnogênese no nordeste, deve-se ressaltar a influência que o pensamento europeu exerceu entre as elites culturais, políticas e econômicas brasileiras, fixando práticas nas instituições nacionais. Trata-se precisamente do pensamento de

⁷ Sociedade civil organizada entendida “como sendo a população organizada e ponderada pelos respectivos poderes políticos das classes, frações de classes, grupos e instituições que a compõem, diferentemente de ‘povo’,

vertente positivista orientador de práticas pautadas pela racionalidade política e econômica com apelos à liberdade, ao seu modo.

No caso do nordeste indígena parece ter imperado a racionalidade política através da extensão da tutela e da ideologia da integração nacional. Na esfera da racionalidade econômica, a institucionalização do mercado fundiário tutelar. Como resultante desse empreendimento tivemos o controle da mão-de-obra indígena, a expropriação das suas terras e a tentativa de apagar suas crenças e práticas religiosas, bem como a instauração do instituto da circunscrição. Todas as ações justificadas pelos representantes das agências de contato pela necessidade de se minimizar a violência cometida com os índios desde o período colonial, evidentemente redefinindo relações de poder, práticas e discursos ao longo da história.

Conclusão

Pelo exposto e considerando os acontecimentos históricos pode-se afirmar que a trama propriamente dita dos remanescentes emergentes do nordeste, no primeiro movimento de reelaboração no Brasil República, deu-se através da mobilização política dos Índios Fulni-ô em busca dos seus direitos frente ao Estado. Naquele momento saíram à frente dos Potiguara da Paraíba, seus concorrentes.

Os Fulni-ô aos olhos da política indigenista oficial embasada pela ciência etnográfica de então, representavam, por conseguinte, o paradigma do Nordeste Indígena. Eram os índios que mais fortemente preservavam os sinais diacríticos que os *diferenciavam claramente* da população regional e os aproximavam da *estética indígena amazônica*.

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. O que o funcionário do órgão não sabia, mas talvez Pe. Alfredo Dâmaso tivesse conhecimento, que os fariam ponto de partida das emergências seguintes e que condicionariam e mesmo orientariam as ações posteriores do próprio órgão (Arruti, 1999:236).

A partir daí surge no século XX o campo político indigenista do nordeste brasileiro constituído pelos intelectuais, representantes da igreja e do Estado e dos próprios índios, tecelões da etnogênese do Nordeste Indígena Contemporâneo.

Neste campo de construção de interlocutores dos índios desta região alimentados pelo imaginário *daqueles que tinham resistido ao assédio civilizatório*, destacam-se o diretor do Museu Goeldi, prof. Carlos Estevão de Oliveira, o Pe. Alfredo Dâmaso, o Deputado Mário Melo e o então inspetor do SPI, Antônio Estigarriba.

Explorando esse imaginário, os Fulni-ô aliam-se aos seus interlocutores e passam a manter contatos com outros grupos da região. Inicialmente com os Pankararu e os Kambiwá que passaram a se mobilizar para receberem o reconhecimento oficial. Os primeiros obtêm seu reconhecimento em 1937 e a construção do PIN em 1941(Arruti, 1999). Já os últimos começam sua mobilização no final da década de 1930, obtendo seu reconhecimento oficial em 1953/1954 e a construção do PIN apenas em 1971(Barbosa, 1991).

Águas Belas⁸ através dos Índios Fulni-ô, por conseguinte, redefine os horizontes da política indigenista do nordeste brasileiro no início deste século, reavivando a emergência de *memórias coletivas* submersas por forças sociais do Brasil colônia, imperial e republicano. *Memórias as quais comportam sentidos ancestrais que*

⁸ É importante ressaltar a especificidade histórica da relação dos índios Fulni-ô com a sua memória coletiva e a localização geográfica. Pois, essa localização tem uma relação direta com o território tradicional. Águas Belas encontra-se na região de transição entre o agreste e o sertão e representa para os índios sua terra pátria, simbolizando o ponto de equilíbrio entre o fogo e a água, conquistado pelos seus antepassados. A localização que possibilitou esse equilíbrio só foi possível após os índios solucionarem um conflito que existiu no seu arquétipo mítico: dois deuses irmãos em um dado momento da história do grupo se desentenderam, um simbolizando a água e o outro o fogo. A resolução do conflito só foi possível mediante negociação entre os deuses e o ponto dessa negociação passava pela localização geográfica, território tradicional e o lugar sagrado em que repousa a memória coletiva de pertencimento Fulni-ô. Após esse desentendimento um dos deuses parte para o agreste e o outro para o sertão, mas, se reencontram numa região de transição onde foi possível construir o consenso, a convivência e o equilíbrio interno ao grupo. Representado pelo equilíbrio climático e territorial entre os pólos extremos água/fogo. Águas Belas, por conseguinte, 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.

produzem dispositivos de direitos territoriais e de assistência diferenciada para os grupos indígenas regionais, tendo um papel preponderante nessa crônica as lideranças indígenas em deslocamento. Tal redefinição possibilitou revelar as tramas dessas forças dentro desta estrutura de poder (coroa portuguesa, igreja e colonos).

Nesse sentido,

É apenas depois da entrada do SPI em Águas Belas e do reconhecimento dos Fulni-ô como remanescentes indígenas com direitos a um território que essa visão do domínio da terra mudará de natureza, potencializando a memória de uma posse coletiva ancestral. 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”. Isso repercute sobre todos os aspectos da vida da comunidade, desde sua relação com a memória, até o seu arranjo interno de autoridade, no qual passam a ocupar um lugar diferencial justamente aqueles que eram responsáveis pela busca dos direitos (Arruti, 1999:252).

Sendo assim, os índios Fulni-ô no seu processo de mobilização étnica foram fundamentais para *institucionalizar as viagens e fluxos sócio-culturais e políticos* no início deste século, para *produzir um sistema de metáfora de reconversões da mistura* fruto dos cruzamentos interétnicos históricos, para *ativarem o ato performático e místico de levantar aldeias* e para *consolidar a produção polissêmica do toré* no Nordeste Indígena Brasileiro. Forneceram, por assim dizer, subsídios que possibilitaram questionar o paradigma indigenista oficial e modelos teóricos derivados dos Estudos de Aculturação (Galvão, 1979; Ribeiro, 1968; DaMatta & Laraia, 1978) e dos Estudos das Áreas de Fricção Interétnica (Cardoso de Oliveira, 1964-1967-1978) que operacionalizavam com *previsões etnológicas de desaparecimento das populações indígenas* desta região. Com isso proporcionaram também a elaboração da problemática analítica calcada nos processos de territorialização no Brasil (Oliveira, 1993-1998-1999) a partir de situações históricas específicas, tendo como referência o lugar da memória dos grupos indígenas. Fonte produtora de dispositivos projetados para os direitos e fluxos que teceram o processo de indianidade no Brasil contemporâneo principalmente no período de redemocratização. Período este que deu maior visibilidade da mobilização e emergência das identidades indígenas no seu processo de etnogênese, nesta região denominada Nordeste.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de. (1999), *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. Massangana; Cortez. Recife; São Paulo.
- ARRUTI, José Maurício Andion. (1998), *De "índios misturados" a "remanescentes indígenas": Estratégias do Etnocídio e da etnogênese no Nordeste Brasileiro*. Texto Apresentado no Seminário Internacional "El Reto de la Diversidad: Pueblos Indígenas y Reformas del Estado en América Latina, CEDLA. Universidade de Amsterdã.
- _____. (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*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro.
- ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste. (1994), PETI/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- BAPTISTA, Mércia Rejane. (1992), *De Cabloco da Assunção a Índios Truká: Estudo sobre a Emergência da Identidade Étnica Truká*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.
- BARBOSA, Wallace de Deus. (1991), *Os Índios Kambiwá de Pernambuco: Arte e Identidade Étnica*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. (1993), *Tabebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.
- BARTH, Frederik. (1998), Grupos Étnicos e suas Fronteiras In POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Unesp, São Paulo.
- BRASILEIRO, Sheila. (1999), *Povo Indígena Kiriri: Emergência Étnica, Conquista Territorial e Faccionalismo* In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro.
- BOUDIN, Max. (1949), Aspectos da Vida Tribal dos Índios Fulni-ô In *Revista de Cultura*, ano 1, nº3, Rio de Janeiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1964), *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Difusão Européia do Livro, São Paulo.
- _____. (1976), *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Livraria Pioneira Editora, São Paulo.
- _____. (1978), *Sociologia do Brasil Indígena* (2ª edição). Tempo Brasileiro; UnB. Rio de Janeiro; Brasília.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. (1996), Os Índios de Pernambuco no Ciclo das Insurreições Liberais, 1817/1848: Ideologias e Resistência In *Revista da SBPC*, nº11. Curitiba.
- CARVALHO, Maria Rosário. (1984), *A Identidade dos Povos Indígenas no Nordeste* In *Anuário Antropológico*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (1987), *Antropologia do Brasil* (2ª edição). Ed. Brasiliense, São Paulo.
- DIAZ, Jorge Hernández. (1983), *Os Fulni-ô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas*. Dissertação de Mestrado. PPGA/UnB, Brasília-DF.
- FERREIRA, Ívson José. (1995), *Grupo Indígena Fulni-ô - Relatório de Viagem*. FUNAI, Recife.

- _____. (1997), Ruptura e conflito: prática indigenista e a questão da terra entre os Fulni-ô. Texto apresentado no painel : A etnia Fulni-ô. Workshop: Política Indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiros. FUNAI, Carpina-PE.
- FOTI, Miguel Vicente. (1991), *Resistência e Segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô*. Dissertação de Mestrado. PPGA/UnB, Brasília-DF.
- GALVÃO, Eduardo. (1979), *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- GRÜNEWALD, Rodrigo. (1993), *Regime de Índio e Faccionalismo: Os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.
- HOBBSBAWM, Eric. (1997), Introdução In HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (Orgs). *A Invenção das Tradições* (2ª edição). Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- _____. & MOUFFE, Chantal. (1989), *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical democratic politics*. Ed Verso, London, New York.
- _____. & ZAC, Lilian. (1994), Minding the Gap: The Subject of Politics In LACLAU, E (Ed.). *The Making of Political Identities*. Ed. Verso, London, New York.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. (1995), *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Vozes, Petrópolis.
- _____. (1998), O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI In CUNHA, M. C. da (Org). *História dos Índios no Brasil* (2ª edição). Companhia das Letras, São Paulo.
- LOPES FILHO, Paulo Maia. (1980), *Fulni-ô: Uma Tribo Nordestíndia*. Mimeo, Aracajú-SE.
- MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. (1993), *Os Caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Dissertação de Mestrado. PPGAC/UFPE.
- DaMATTA, Robeto & LARAIA, Roque de Barros. (1979), *Índios e Castanheiros: A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins* (2ª edição). Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- MELO, Mario. (1929), *Os Carnijós de Águas Belas*. Separata do tomo XVI da Revista do Museu Paulista. São Paulo, Diário oficial.
- MENEZES, Claudia. (1993), *Posto Indígena Fulni-ô*. Relatório de Viagem. FUNAI, Brasília.
- OLIVEIRA, João Pacheco. (1988), "O NOSSO GOVERNO": os Ticuna e o Regime Tutelar. Marco Zero; MCT/CNPQ, São Paulo; Brasília.
- _____. (1993), "A VIAGEM DA VOLTA": Reelaboração Cultural e Horizontes Políticos dos Povos Indígenas do Nordeste In *ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste*. PETI/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- _____. (Org). (1998), *Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo*. Contra Capa, Rio de Janeiro.
- _____. (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*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro.
- _____. (1999), *Ensaio em Antropologia Histórica*. UFRJ, Rio de Janeiro.
- ORTIZ, Renato. (1994), *Cultura Brasileira & Identidade Nacional* (4ª edição). Brasiliense, São Paulo.
- PAIVA E SOUZA, Vânia Rocha Fialho de. (1998), *As Fronteiras do Ser Xukuru*. Massangana, Recife.
- PAULA, José Maria de. (1944), *Terra dos Índios*. Boletim nº01, SPI/Ministério da Agricultura – Serviço de Informação Agrícola, Rio de Janeiro.
- PEREIRA, Luiz Bresser. (1985), *Pactos Políticos: do populismo à redemocratização*. Brasiliense, São Paulo.

- PERES, Sidnei. (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*. Contra Capa, Rio de Janeiro.
- PINTO, Estevão. (1956), *Etnologia Brasileira (Fulni-ô - os últimos Tapuias)*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- SECUNDINO, Marcondes de Araújo & PAIVA E SOUZA, V. (1999). Parecer Antropológico. *História Acontecida, História Vivida: Considerações sobre a Incorporação da fazenda Peró à Terra Fulni-ô*. FUNAI, Recife.
- _____. (2000). *Tramas e Conexões no Campo Político Intersocietário Fulni-ô Contemporâneo*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, Recife.
- SECUNDINO, Marcondes de Araújo & PAIVA E SOUZA, V. (2001), *Negociando Fronteiras: Processo Político de Constituição do Território Fulni-ô*. In GICO, Vânia; SPINELLI, Antônio e VICENTE, Pedro (Orgs) *As Ciências Sociais: Desafios do Milênio*. Ed. Edufrn, Natal-RN.
- SIQUEIRA, Antônio Jorge de. (1990), Terra e Poder no Nordeste In *Urbanização, Poder e Políticas Públicas no Nordeste*, Comunicações 34. PIMES, Recife.
- SODRÉ, Muniz. (1988), *A Verdade Seduzida* (2ª edição). Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- STORNI, Maria Otília Telles . (s/d), *A Festa do Ouricuri e o Orgulho Fulni-ô*. UFPB, João Pessoa mimeo.
- VASCONCELOS, Sanelva de. (1962), *Os Cardosos das Águas Belas: estudo histórico, geográfico, sociológico e estatístico das Águas Belas e genealógico do seu fundador*. Arquivo Público Estadual, Recife.
- VIANNA, Mabel de C. (1966), *Aspectos sócio-econômicos e sanitários dos Fulni-ô de Águas Belas*. SUDENE - Div. de documentação, Recife.
- WEBER, Max. ([1922] 1991), Comunidades étnicas In *Economia e Sociedade*, vol 01. UnB, Brasília-DF.